

جِلْدَان

من القاضى وحاشيته للقوى

وابن التيجيد

T. C.
MILLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGİP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 1312



RAGİP P.

Ke. N.

1484



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده بأسلوب بديع يعجز عن مثله مصارع الخطباء * وادع فيه صنوفاً من البلاغة والبراعة أفضحت من رام لمعارضته من البلاء * وأبرز فيه حقائق الحكم من علوم الأولين وأفاض بصص الآخرين تخبير منه قطان الفصحاء * وأحكم دقائق لطائف البينات حتى بذت بلاغته بلاغة كل منطبق من كلام العظماء * وأظهر شقائق حدائق مصابيح الدجى وأنوار دلائل التوحيد نجب قحطان مكة والبطحاء من العرب العرباء * وبين للناس من شعار السرايع بآيات محكمات ثنائى تجميع صم الصخور وتقتصر منها جلود فحول العلماء * فمن اتبع هداها فقد فاز عتقاه ومن اعرض عن ذكره فكأنما خرد من السماء * فقد هوى في بوادى الردى تهاب من لقائه الشجعان الأصفياء * والصلاة والسلام على من محى دجى انظلة البراهين الساطعة واللوامع المضئة بشيراً ونذيراً * واسكت صمصامة الكافرين بالمجزات الباهرة تكاد الرواسى سيرت بها تسيرها * وألهم قائم المعاندين بالحنة الثيرة تكاد الأرض طرساء الرياض سطوره ليتصروا تبصيرا * وأظهر الخوارق الباهرة بحيث كل خطيب لسن يرى أشجاءه بها مشورا ليتذكروا تذكيرا * وأوضح السبل بصحيح البيان فظل كل شاعر في واد يهيمون ولا يجدون شعورا * وحسبوا أنهم سحرُوا تسحيرا * وعلى آله وأصحابه الرايين الذين جوا حوزة الهدى وعرفوا إشارته العلى ونقلوها نقلًا منيرا * وبذلوا مهجتهم وأموالهم وجاءه دواعيه عايه السلام ووطأوا موطأ يفيض الأشرار والكفار ونصروه نصراً موزرا * ونوروا شوارق العباد فى الأفاق ما اصطفت السطور فى مصاف الأوراق ليتوروا تنويرا * وعلى من فاسموا رموزات الكتاب وتلوى بحات من أوقى فصل الخطاب واجتهدوا فى استنباط الأحكام الخفية السنية اجتهدا كبيرا * مالعت بروق البراهين من ألقى اليقين وأضأت شموس الدلائل من مطالع المتن * أفاض الله علينا من بركاتهم ونفعنا بشفاعتهم أجمعين (أما بعد) * فيقول العبد البائس الفقير * المقتر إلى أطف ربه القدير * الحافظ اسمعيل بن محمد ابن مصطفى القنوى * تغمدهم الله تعالى بفرانه العلى أن النصوص ناطقة والعقول شاهدة على أن كمال النفس الذى هو الغاية القصوى من خلق الإنسان وعلى أن تركية القلوب التى هى الحكمة الكبرى فى تخبير طينة آدم بحسان * انما هو تكميل القوة النظرية بالتوحيد الذى هو معظم الاعتقادات * والقوة العملية بالاستقامة التى هى خلاصة العمليات ومتهى المرات * اذ يدور على ذلك دائرة فلك السعادة العظمى * والفوز بالكرامة الكبرى * ولا سبيل إلى ذلك الطلب الاعلى * سوى الاطلاع على طاقة القوة البشرية * أسرار التنزيل وأنوار التأويل فانه تعالى جلت عظمتة ودقت حكمته ٢ وان أبرز آيات وحدانيته وعظمت قدرته

جبع مصقع بوزن منبر وسيجى يانه بعد ورقين
بذت اى غلبت

قطان بضم القاف جمع فاطن اى مقيم وسيد
تجميع بوزن تبيع اى تذيب الصخور جمع الصخور
اى الحجارة والمراد بالصم غابة الصلابة والاضافة
من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصخور
الصم جمع اصم ففيه استعارة مصرحة
قحطان بفتح القاف وسكون الحاء ابن عامر بن شالح
ابو حى من اليمن والمراد هنا القبيلة - مثل عدنان
سبئى وثيعة من قريش (والبطحاء عطف على
مكة اى بطحاء مكة وهى سبيل الماء الواسع فيها
حجارة صغيرة من العرب العرباء اى الخالص كظل
ظليل سبئى ايضا
صمصامة بفتح الصاد وسكون اليم سيف قاطع
بسرعة وهى استعارة للمكابرة مع الاسناد المجازى

فأقم بضم القاف الاولى وكسر الثانية بمعنى الخير
التفطن (الطرس الصحيفة اسن بفتح اللام
وسكون السين بمعنى الفصح وبسكون السين
الفصاحة

الرائين بفتح العين وكسر التون الممدودة سادات
القوم (جوا اى حفظوا من الحماية (الحوزة
الناحية والطرف ففيه استعارة مكينة وتخيلية
وكن على بصيرة

مهجة بضم الميم وسكون الهاء بمعنى الروح
(الشوارق جمع شارق بمعنى المضي أصل الكلام
العباد الشوارق من اضافة الصفة الى موصوفها
وفى ايقاع التنوير عليها مبالغة جسيمة
تبصيرا مصدر مبنى للمفعول فيصح كونه مفعولا
مطلقا ليتصروا وكذا تذكروا وتنويرا
٢ بيان رجحان الأدلة السمعية على العقلية بهذا
الوجه كما أوضحه وان كانت الأدلة العقلية راجحة
لكونهما مرجعة لهما

في صحايف الإكوان * من الاعراض والاعيان * وان جعل كل ذرة من الذرات * وقطرة من القطرات * ونقطة من النقاط * جرى عليها قلم الابداع في لوح الاختراع * ذريعة لمشاهدة جلالة ومروءة لمطاعة جلالة * ووسيلة الى حوض نعمة الوصول الى ما يحير دونه العقول لكن التصور ناطقة بالسلوكين * وناطقة بالمطلبين * بخلاف البراهين العقلية فانها تلوح بالطف اشارة الى التوحيد وغيره من المعتقدات التي لا توقف على الشرع لكون الشرع متوقفا عليها مع ان الاعتناء بها انما يحقق اذا اخذت من الشرع * فإكان اقصى المقاصد حلا ولا وسبب المأرب رفعة وكالا * واعلى المناصب رتبة وجمالا * التحلى بالمعارف الالهية * والعلوم البقية * المأخوذة من مواقف التنزيل وان توقف بعضها على الفكر وانظر في آله * والاستدلال بجباب مصنوعاته * على عظم سلطانه وكان قدرته * والوقوف على لطائف القرآن ودقايقه * انما هو بالمجاهدة والرياسة في تكميل المراتب * والمسافة في احراز المناصب * والترقى في كسب المأرب والمناقب * والجاني عن اكتساب الثواب والمعائب * وبذل المجهود في استخراج كنوز العبر والنماذج * والنظر الثابت * في اطلاع غوامض الدقائق * والفكر الثاقب في كشف اسرار الحقائق * واتعاب الفريضة وترك الراحة في المدة الوفرة * ولقد حاول حل عويصات مشكلاته قطان أمة التفسير * وعظما ارباب التعبير والتحرير * وبصدي ثأويل غوامض محكماته قروم اساطين البيان والقرير * فصنفوا كتباً منقحة معتبرة * وزرا محررة مهذبة * لكن قدماؤهم * روح الله ارواحهم * اقتصروا على ما روى عن سيد البشر * في تبين المعاني على وفق الآثار * ومتأخروهم * طاب الله ثراهم * حاولوا مع ذلك ابراز مزاياه الرشقة * حسبما نطقها قواعد علم البلاغة الانيقة * ليظهر اعجازه لكل جليل وحقير مما لا يطبق به عقول البشر * وما هو الا الخالق القوي والقدر * وليعلموا اعيازه عن سائر الكتب الالهية * ويشاهدوا فضله على سائر الزبر السماوية * لاسيما انوار التنزيل واسرار التأويل * للامام العلامة * والحبر الفهامة * وشيخ مشايخنا الكرام * وسيد اعيان النبلاء العظام * اسوة المدققين * وقدوة المحققين * وفخر قروم الاخبار * وسند سادات الابرار * ابي سعيد عبدالله بن عمر بن محمد بن علي بن الحسين * القاضي ناصر الدين البيضاوي * فانه كتاب احتوى على ما ان كثرة الشعوب متدانية الخبوع مسومة المبادئ والمطالع * مقومة الاعالي والقواطع * واخوى ايضا من قواعد البلاغة واصول الفصاحة اهمها * ومن شعب البلاغة والبراعة وفنون البدائع ادقها واسناها * ومن قوانين العلوم الادبية اقواها واعلاها * فكان من بين التفاسير كالغرة الثراء * والفريدة البيضاء * ومروءة لانفهام وجوه البلاغة والاعجاز * وصحائفه المزايا الحسان والايجاز * مع عبارة لطيفة انيقة * واشارات دقيقة رشقة كأنها سحر عجب يتخبر منه اولو الالباب * فصار في الاشتهار * كالشمس في الهاجرة ونصف الثهار * واعتمد عليه اولوا الابصار * من الفحول العظماء في جميع الاقطار والامصار * يقول العبد الذليل * المحتاج الى اطف ربه الجليل * لقد من الله تعالى على بتوفيق تدريس هذا التفسير الجليل الشأن * يحضرن ابي الفتح الغازي السلطان محمد خان * اسكنه الله تعالى في روضة الجنان * وحين مجاورة الطلاب الخللان * حررت ما نسخ بالبال * بعون الله الملك المتعال * بما يتعلق بحله في اطراف القرطاس * اذ كل علم ليس في قرطاس * ضائع لعدم الاسنان * ثم اكرمني الله تعالى بجميع ما في القرطاس مع ضم ما بقي اليه من حذل مواضع اخر من ذلك الكتاب * بعون الله الملك الوهاب * مع قلة البضاعة * وعدم الزاد والقلة * وتشتت البال * وتفرق الحال * وهجوم خطوب الحدثنان * وجوم موانع الزمان * وتراكم عوائق الاوان * وتزاحم المعارة والمضارفة * وتغلق المعازة والمضادة * ومع انقراض من اذا سمع فرائد فوائد المهرة * وجواهر عوائد الكلمة * بضع على رأسه * وبعض عليها باضراره * والى الله المشتكى من دهر حيث رماني من بلد الى بلد * كانه التزم الجور والكبد * لكل والد وما ولد * حتى اقت بمدينته قسطنطينية * المحمية المحروسة * صانها الله تعالى عن التوب والبلية ولقد جعت فيها الحسن والبركارم باسرها * واهل المعارف والكمال عن آخرها واعظمها * خدمة القرآن المجيد نظما ومعنى * فانها مقر القراء الاجلاء * ومهبط فحول العلماء * وسادات الفضلاء * فكانت اس بلاد الاسلام * حيث انتشر منها وجوه القراءة

المعارة بالعين المهملة المضارة (والمعارة بالزاي
المجعة الغالبة) والمضادة المعاداة (والمضارة
بمعنى الضرار) وتغلق بمعنى تعاطف بين المعارة
والمعارة جناس ناقص وكذا بين المضادة والمضارة
جناس ناقص ايضا

على الانام * وفنون العلوم والمعارف على العلماء الاعلام * فهي بلدة طيبة ومقام كريم * وبهجة اتره
البقاغ وميزل نعيم * وذلك كله بيمان المؤيد من الله تعالى بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * اللهم
اجعله بالعدل والعدالة * قاصم القياصرة وقاهر الاكاسرة * مالك الخلافة الكبرى * والسلطان الباهر
* وارث الامامة العظمى كابر ابن كابر * السلطان الاعظم * مالك رقاب الامم * سيد ملوك العرب والعجم *
وملاذ اشراق سلاطين العالم * ظل الله تعالى على كافة الانام المتاز من لدن رب حكيم بفضل جسيم *
وخاق عظيم واطف عجم * كانه كوكب درى * طلع من افق على * اضاء العالم بنوره * ومحي ظلمة
الجهل والعدوان بضياه * وبحر عميق لا ينال الغواص بقعره * ينفع الناس بفراشه * ويتنعمون بانواع
جواهره * وهو الذى اصبح حدائق العلوم بعزة احسانه ثمرة الدقايق * وبأنة الحقايق * واسمى بانوار
نصرته لواء الشرع بالمرمقودا * واعلام رفعة الدين بالاشراق ممدودا * سلطان الاسلام والمسلمين *
ناصر الدين التين * والشرع المبين * خادم الحرمين المحترمين الجليلين * الا وهو السلطان الافخم *
والخاقان الامجد اعظم عبد الجمد خان * ابن السلطان المظفر المنصور الغازى احمد خان * ابن السلطان
الخاقان الموقر الغازى محمد خان * خلد الله خلافة * وابد سلطنته * مادام الشمس تشرق في فلكه *
ومد ظل صوابه على الانام مادام الكوكب طامعا من افقه * لازالت سدته السنية كهف الانام * وملاذ
العلماء الاعلام * اللهم انصره نصرا موزنا واقبح له قسما مينا * وابده سراق مهابة تأيد اباهرا
واجعل له لسان صدق في الآخرين * وارفع مقامه في اعلى عليين * واجعل ارواح آباءه الكرام
واجداه العظام * مستريحة في روضة الجنان * ومتعمة بانواع الكرامة والاحسان والرضوان * وانحفت
نسخته منها الى حضرة العلية وذاته السنية * اهداه العلم قطرة الى بحر عمان معترف بالجزر والنقصان * متوكلا على
الله الملك المتعان * (وكان الشيخ المؤلف نور الله تعالى مصيحه اماما في فقه الشافعي والتفسير والاصول والعربية
والمطابق نظارا زاهدا متعبدا * ومن مصنفاته هذا التفسير الشريف وهو اجلها وادقها * ومنهاج الاصول
وشرحه وشرح مختصر ابن الحاجب ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالع والابضاح
في اصول الدين والغاية القصوى في فقه الشافعي وشرح المصابيح ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية
الذى سماه نظام التواريخ كذا قالوا بر الله معجبهم) قبل توفى رحمه الله تعالى في خمس وثمانين وسنة ببريز
وقال السبكي سنة احدى وتسعين وسبع مائة * وصحح المؤرخون في التواريخ الفارسية انه توفى في شهر
جادى الاول سنة تسع عشر وسبع مائة تقريبا وهو العتمد عليه انتهى وكيف يعتمد عليه مع هذه الاختلافات
الكثيرة فالاولى السكوت وعدم التعرض له السلامة عن الكذب والخطا اذ المؤرخون يكتبون كل صحيح
وسقيم كما قاله قاضى عياض في الشفاء واكثر ما يحبرونه مأخوذ من اطراف القرطاس بلا سند قوم وشمل
مستقيم * يامن دقت حكمته وجلت عظمت * ووضع برهانه وظهر سلطانه * ونجمرت العقول في كبرياء
ذاته * ونهالت على وجنات الكائنات اثار ملكوته وجبروته * وتولدت الاوهام والاذهان في عظيم
صفاته * ويامن دل على وحدانيته وكال قدرته نظام المصنوعات * وتشهد على وجوب وجوده وكما ل غناه
سلسلة الموجودات * نبش على النهج القويم والطريق المستقيم * واستعملك الطاعتك وسهلنا طرق مرصاتك
حتى بأينا اليقين * والوصول الى الصديقين * والشهداء والصالحين * وما توفى واعصاى الابالله *
ولا نسعين الاياه * والله الهادى الى سواء السبيل * فحسبنا الله ونعم الوكيل * قوله (الحمد لله الذى نزل)
وسبأنى تفصيل بحث الحمد لله في اول الفاتحة (اختار نزل لانه المناسب اذا التفتل هو النزل متفرقا وبالتدريج
ونزول الفرقان كذلك والازال هو الدفعي وهذا هو الاصل وقد يستعمل كل منهما في موضع الاخر ولذا
ورد انا انزلناه * قيل وهل هو اكثرى او كلى او عند التقابل وضعى مستفاد مما يدل عليه التفسير اولا ذهب
الى كل طائفة والمستفاد من كلام الزمخشري ما ذكرناه (والتكهن من علم الصلة ينزل منزلة العلم بها وبهذا يؤل
الصلة فلا اشكال بان الموصول يقتضى سبق العلم بالصلة وهنالك كذلك لكن هذا الاشكال انما يرد على النظم
في سورة الفرقان ويحوى لانه معلوم في زمن التصنيف واتصاف النظم بالنزول مجاز باعتبار حمله كما سيجى توضيحه
في قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية * قوله (الفرقان الى عبده) وفي نسخة القرآن بدل الفرقان

٩ ومعنى الفرقان مبين في سورة الفرقان مفصلاً

سجده

٢ إشارة الى ان اللام في مثله مستعارة للحكمة المعربة
على التنزيل اوهى لام العاقبة سجده

والاول اولى لكونه موافقاً للتنزيل لانه بمعنى ما يكون متفرقاً في النزول والقرآن في النافعة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وعند الاصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه وتفصيل في التلويح ويطلق ايضا على الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى اما اشتراكا او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر (والمص راعى المقام فقال الحمد لله ولم يقل تبارك الذي نزل الفرقان مع ان فيه كمال الاقتباس لان هذا وان كان جداء عند المحققين لكن الامثال بالحديث الشريف انما هو بلفظ الحمد لله اذ في رواية لم يبدأ فيه بالحمد لله برفع الدال على الحكاية فلا يقال انه لما اراد الاقتباس وبراعة الاستهلال فرعا به اولى فان الاقتباس من محسنات البديع لان هذا لا ينافي ما ذكرناه (واختار العبد ليوافق ما في انتظم ووجه اختياره في النظم الكريم لانه اشرف اسمائه كما بين في سورة الاسرى ولم يذكر اسمه اذ العبد وهو انتمعض بجانب الحق كاله في النبي عليه السلام فالإضافة للعهد والجنس مبالغة) وفي كيفية نزوله وسائر الكتب الالهية اختلاف والمختار عند المص بان تطلقه الملائكة من الله تعالى تلقاها روحانيا وبمحفظها من اللوح المحفوظ ينزل بها فيلقنها على الرسول عليه السلام ويكال التفصيل سبحانه شاء الله تعالى * قوله (ليكون) علة تحصيلية ومصلحة جلية ٢ والظاهر ان ليكون بمعنى ابصير و مرجع الضمير العبد وكونه فرقانا بعدد ويجوز ان يكون لله تعالى * قوله (للعالمين) من الثقلين اشار الى المعنى في سورة الفرقان حيث قال نذيرا للجن والانس (وصيغة العفلاء عتفا في بابها لاحاجة الى التغليب كما في قوله تعالى رب العالمين والملائكة وان دخلوا في العالمين هنا لكنهم في حكم المستثنى عقلا او شرعا لما علم في موضعه من انهم لم يكلفوا بحكم القرآن) فظهر ضعف ما قيل انه مبغوث اليهم ايضا تكلف ان اذار الثقلين اذار لهم وهو بعيد لا يعاب به * قوله (نذيرا) اي منذرا او اذارا كالتكبير بمعنى الانتكار فيكون للمبالغة كرجل عدل وعلى الاول ففعل بمعنى المفعول بكسر العين وفيه نزاع كما سيحكي في قوله عذاب اليم (والاقتصار على الاذار لانه الغرض الاهم من الارسال والازال فاكتفى به اقتداء بالنظم الكريم والقول بان بشيرا مقدر ضعيف وكذا القول بانه اكتفى به ليوافق قوله فتحدي اذا المعارضة المما وقعت من الكفرة واللايق بهم الاذار لا التبشير ليس بمناسب اذا لا يلقى الا نذارن اصر على الكفر والتبشير لمن امن فلا كنفاء التنبه على انه اهم * قوله (فتحدي) الفاء لان التحدي مترتب على التنزيل واهذا قال فتحدي باقصر سورة الخ (التحدي طلب المعارضة من الحدي وهو التقى لث الابل على سرعة السير ثم استعملوا في طلب المعارضة توسعا لان فيه حثا على المعارضة ليعرفوا عجزهم فيؤموا به وفيه اشارة الى ان القرآن ابهر معجزاته عليه السلام لكونه معجزا بسبب كونه في غاية ابلاغة ونهاية الفصاحة فترب التحدي على التنزيل لكون الاعجاز بالابلاغة متفهم من الفرقان والقرآن لاشتهاره به فانكشف منه وجه اختيار الفرقان ههنا دون الكتاب اذا لا يعجز لا يفهم من الكتاب (و ضمير تحدي راجع الى العبد ولا يحتاج الى رابط وان عطفت على جملة الصلة اذا الفاء تجعلها كجملة واحدة فيكتفى بالضمير الواقع في احدهما هذا اذا جعل الفاء لطف مع السببية كما نقل ذلك عن الرضي واما اذا جعلت لجرد السببية فلا يحتاج الى هذا الاعتذار وهذا هو الظاهر فهو كقوله الذي يطير فيغضب زيد الذباب فان الظاهر فيه كونه الفاء للسببية فقط فلا يحتاج الى الضمير ويحتمل كون الفاء للسببية مع اللطف فتح يذير بالاعتذار المذكور كانه عليه العارف الجاني تجا للشيخ الرضي فكذا فيما نحن فيه ايضا ٣ وكذا الكلام اذا كان ضمير فتحدي راجعا الى القرآن فانه اذا جعل الفاء لطف مع السببية ح يحتاج في ترك الضمير براراجع الى الموصول الى القول المذكور لكن عوده اليه خلاف الظاهر اذا القرآن هو التحدي به لا التحدي (قوله باقصر سورة) يحتاج الى التكلف دفعا لكون الشيء آذلفه والقول بان الضمير لله تعالى في غاية من البعد (قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الآية للتجيز للتحدي حتى يقال ان التحدي ينسب اليه تعالى ايضا انه قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية) ثم الظاهر ان المراد بالقرآن المجموع ههنا اذ هو اخبار وقت التضييق واما في النظم الجليل فقوله تعالى نزل الفرقان بصيغة المضى بناء على التغليب فتح يرد عليه ان المقام حينئذ يحتاج الى اشكاف لان التحدي لم يكن بعد نزول المجموع والجواب ان الفاء باعتبار نزول بعضه اذ نزول الكل مستلزم لنزول البعض فالضمير في قوله من سورة راجع الى ذلك البعض فانه مع كونه بعضا من المجموع مشتمل على سور كثيرة فاقصر سورة كانه بعض من المجموع بعض من بعضه المشتمل على سور كثيرة كعشر سور مثلا اذا الفاء للتريب في الاخبار لاقى الوجود وحاصل المعنى حينئذ اخبر اولائه تعالى نزل الفرقان

٣ ويمكن ان يفدر فيه ضمير اي فتحدي باقصر سورة
من سور بآزاله تعالى كانه عليه الحاسمي في قوله
الذي يطير آء سجده

على عبده واخبرنا يا عقيه بانه عليه السلام تحدى باقصر سورة الخ قال الفاضل السعدي في قوله تعالى فليظن
هل يذهب من كيد ما يفظ الفاء في قوله تعالى فليظن للترتيب في الاخبار والفاء بمعنى الواو كقوله * بين الدخول فحومل *
كافي معنى اليب او بمعنى ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة الاية فالفاء انت في فخلقنا
في المواضع الثلاثة بمعنى ثم لتراخي معطوفاتها كذا في المغني ايضا ولارباب الخواشي مقال في دفع هذا الاشكال
بضطرب منه اهل الحال والبال * قوله (باقصر سورة) مستفاد من التكبر في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله
الاية وفيه مبالغة * قوله (من سورة) احتراز عن سور غيره من التوراة وغيرهما من الكتب الالهية كما سيأتي توضيحه
في اوائل سورة الفاتحة * قوله (مصافع الخطباء) جمع خطيب وهو البليغ الكامل في البلاغة سواء كان كلامه
مستجعا لولا (المصافح جمع مصفح بوزن منبر البليغ والعلى الصوت) ومن لا يرجع عليه كلامه والمراد به ههنا الغنيان
الاخيران اذ في الاول يلزم اضافة الشيء الى نفسه وهذا مأخوذ من صقع الديك اذا صاح لانه على الصوت
او من الصقع بمعنى الجانب لانه بقدر على تأليف كلام بليغ بأي وجه اراد من كل جانب وكل طريق * قوله
(من العرب العرباء) كون من تبعية اول من كونها يانية والعرباء الخللص البليغ الفصح وصف بها العرب
للمبالغة في الوصف بالعربية مثل ظل ظليل وليل اليل قال الامام المرزوقي ان من شأن العرب ان يستقوا من لفظ الشيء
الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه تأكيد وتثنيها على تناسله من ذلك ظل ظليل وداهية داهية وشعر شاعر
انتهى والعرب العرباء من هذا القبيل والعرباء بوزن الحمراء منثقة من العرب اذ الاشتقاق يجري في الجوامد ايضا
وجه التانيث ان العرب اسم جنس بمعنى الجماعة العرب وافراد العرباء باعتبار لفظ العرب ونقل عن ابن قتيبة
انه قال العرب العاربة ولد اسمعيل عايد السلام والمتربة غيرهم والكلام في العاربة مثله في العرباء ومعنى المبالغة
معتبر في هذا المعنى * قوله (فلم يجده قدرا) اي على المعارضة مع كمال فصاحتهم وفرط بلاغتهم فضلا عن
غيره مصافح الخطباء وللإشارة الى هذا تصدى بهذا القيد فلم يصادفوا فالوجدان بمعنى المصادفة فيتعدي الى
مفعول واحد وان حل على الوجدان العلي فيتعدي الى مفعولين فالفعول الاول محذوف وهو المتحدى بصيغة المفعول
اي فلم يجد العبد المكرم المتحدى به قدرا وهو تكلف فالاول هو المفعول (والباء في به متعلق بقديراً قدم لرعاية الفاصلة
والباء بمعنى على اذا القدرة تعدت بها على ولو اورد بانه لا طاقة له به لكان الباء على ظاهره لكن خلاف المتعارف وخبر به
راجع الى اقصر سورة وهو اول من رجوعه الى الفرقان بل الاولى رجوعه الى التحدي الدال عليه فقحدى اذا القدرة
متعلقة بالفعل لا بالذات فالمراد اذ ارجع الضمير الى الفرقان او الى اقصر سورة تحديهما وقدير بمعنى القادر اخير للفاصلة
فلا اشكال بان نفي القدرة الكاملة لا ينافي ثبوت اصل القدرة او المبالغة في النفي لان في المبالغة بار لو حظ النفي اولاً ثم
المبالغة ثانياً فيصير المبالغة في النفي واولو حظ المبالغة اولاً ثم النفي ثانياً يصير نفي المبالغة فيرد الاشكال المذكور وهذا
كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد في احد الوجوه وهذا الكلام ابلغ لانه كناية عن نفي القدير لانه لو كان اوجدته
والكناية ابلغ من التصريح (الفاء في فلم يجد لترتب ما بعده على ما قبله اذ عدم القدرة انما يظهر بعد التحدي وما نقل
عن الراغب من ان القدير لا يطلق على غيره تعالى بخلاف القدر فلا يكون حجة على المص لان اطلاق صفات
الله تعالى على غيره تعالى انما هو في اللفظ والاسم دون المعنى وصيغة المبالغة وغيرها في ذلك سواء مثل جبار وقهار
وعليم وخير وغير ذلك سوى الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى صرح به العلماء الثقة وعدم اطلاق القدير على
غيره تعالى مطلوب الديان من العلماء الاعيان فلا جرم ان كلام الراغب في مثله ليس بمرغوب * قوله (وافهم من)
عطف على تحدى كما هو الظاهر والجامع عقلي اذ التحدي سبب للافهام ولو عطف على لم يجد به يكون من قيل
عطف التاكيد لعدم تحضه في التاكيد فلا يمنع العطف وفي نسخة افهم بلا عطف فيكون بياناً لقوله فلم يجد به الخ
او تأكيداً (والافهام اسكات الخصم والزمانه بحيث يصير وجهه لفرط خجلاته اسود كالفتح واصل معناه جعله
كالفتح فالهزيمة للتعدي بطريق التشبيه وفي العرف الاسكات والالزام * قوله (تصدى) اي تعرض اصله
تصدد فابتدات الدال الاخيرة بالرفع نقل التكرار مثل نظني ونفسي * قوله (لمعارضته) بدل على وقوع التصدي
لكنهم لم يقدر واعلى المعارضة بالحروف واعرضوا عنها الى المقارعة بالسيف وهذا هو الموافق للواقع ونقل علماء
الكلام نصدبهم للمعارضة حتى نقلوا عن بعضهم قوله في قصد المعارضة القيل ما القيل وما ادريك ما القيل له ذنب
قصير وخرطوم طويل وغير ذلك فاقى الكشف من انهم لم يتصدوا للاتبان بما يوازيه او بداهه فمحمول على ان النفي

متوجه الى القيد كما هو القاعدة من ان التثني في الكلام المقيد راجع الى القيد اى لم يقدر على اتيان ما يوازيه او بدائيه حين التصدي لله ارضه قال كلام الشيخين واحد ولا مساغ لجل كلام الزمخشري على ثنى التصدي بالكلية لما مر من انه خلاف ما نقل عنهم فليس كلام الكشاف ياباغ حتى يرام نكتة عدول المص عنه (قبل وفي كلام الازهرى اختلف الناس في العرب ولم سموا عربا فقال اول من نطق بالعرب بعرب بن قحطان ابو اليمن وهم العرب العاربة ونشأ اسمعيل عليه السلام معهم فكلم بلسانهم واولاده العرب المنعربة وقال اخرون نشأ بعربة وهى بلدة من تهامة فنسبوا الى بلدهم وفي الحديث حجة انبياء عليهم السلام من العرب اسمعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود عليهم السلام وهذا يدل على ان لسان العرب قديم وكل من يكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو منهم انتهى وعند بعضهم اول من تكلم بالعربية اسمعيل عليه السلام * قوله (من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان) عدنان وقحطان اشارة الى قسمي العرب العاربة والمنعربة وكناية عن جبهتهم اذ الظاهر ان المراد منهما القبيلة اذ عدنان احد اجداده عليه السلام والمراد به ههنا اولاده وكذا الكلام في قحطان وتقديم عدنان لما مر من انه احد اجداده عليه السلام وان كان المراد ههنا اولاده وايضا فافصحاء الى عدنان وإلى القحطان اضاف البلغاء للتفنن (والفصاحة ههنا بمعنى البلاغة او شامل للبلاغة قال ارباب علم المعاني وقديراد بالفصاحة البلاغة على ان الفصاحة لها مدخل في البلاغة والاعجاز لكونها موقوفا عليها البلاغة وفي اضافة الفصاحة الى عدنان رمز الى انه فائق في البلاغة اذ اطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل شائع كما ان اطلاق البلاغة على الكلام الجزيل المتين ذابغ فلا تغفل * قوله (حتى حسبوا انهم قد سمعوا تسجيلا) ابتداء اية اوجارة بتقدير ان اى الى ان حسبوا وعلى التقديرين يكون غاية للافعال باعتبار ملاحظة استمراره اذ لا استداله فلا غاية له اى ظنوا او يتقوا اذ قد يستعمل الحبان بمعنى الظن وهو الاصل وقد يستعمل بمعنى العلم اليقين والمراد الاول ولا يعدان راد الثاني وفيه اشارة الى ان ظنهم فاسد بناء على عدم التفرقة بين السحر والمجزة او التعصب والفتاد وسيجيئ معنى السحر في قصة هاروت وماروت لكن المراد به مادق مأخذه وما يخيل شأ ليس بواقع بل هو تنويه ليس له حقيقة وفعله من الثلاثي قال تعالى فلا نقوا سمعوا اعين الناس الآية ويجوز ان يكون من التفعيل والظاهر ان هذا الحبان الفاسد حال بعضهم فان بعضهم علم انه ليس بساحر وانما اظهر ذلك دفعا للنجالة وتمكينا بالمكارة وليس اهم الحبان المذكور فانه امر قلبي ولا يبعد ان يكون حسبوا انهم كناية عن تلك المكارة والدافعة الفارغة عن الفائدة وحسبوا بصيغة المعاووم وسمعوا مبنى للفعول وجوز ان يكون حسبوا مبني للفعول فيحيث الحبان من رأيهم من الناس وهو ابلاغ كما قيل ولا يخفى بعده * قوله (ثم بين للناس) ونم للترخي الزمى اذ مرتبة اتبين المذكور ارفع من الافعال المذكور والجل على التراخي الزماني يقتضى كون الدعوة الى التوحيد متأخرا عن الافعال ولا يخفى بعده لانه يقتضى تأخير البيان عن وقت الخطاب وهذا وان جاز فيما فيه اجمال لكن لا يجوز مطلقا كما لا يجوز تأخير عن وقت الحاجة * قوله (مازل اليهم) اى الى الناس ومعنى الازال اليهم انهم منه بدون بتفصيله والاشارة الى ذلك قال مازل اليهم ولم يقل مازل اليه والازال اليهم بهذا المعنى حقيقة اذ التزبل للتابع بمخص بالرسول عليه السلام وهذا ليس بمراد ههنا حتى يكون نسبة التزبل اليهم مجازا ونسبته الى الرسول عليه السلام حقيقة كما جئ اليه بعض المحشين وكون معنى الازال اليهم ليكونوا متبعين به اشار الى المص بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما نزل اليك الاية واكتفى بالناس لانهم المقصودون والجن يتابع وان جعل الناس من الناسى حذف الباء اكتفاء بالكسر يرم الجن ايضا كما نبه عليه المصنف في سورة الناس واللام كونها للتعليل اول من كونها للصلة * قوله (حسبا عن لهم من مصالحهم) حسب منصوب على الظرفية لانه بمعنى المقدار وقيل على زرع الخافض اى على مقدار ما عن وعمله بين وما موصولة او موصوفة اى الامور التى يتبعها الشرع احكام لها او امور كذلك والمعنى ثم بين لاجل الناس على مقدار ما نسخ وظهر امورا واحكاما كذلك قوله من مصالحهم بيان لما وانما كان التبيين كذلك لان نزول القرآن كذلك انزل على حسب الوقائع والمصالح (وبيان القياس والاخبار والاجماع راجع الى بيان القرآن ولا دخل للدليل العقلي في بيان الاحكام العملية اصلا وان كان مدخلا في بيان بعض الاحكام الاعتقادية كوجود الباري والتوحيد لكن من جهة الاعتقاد انه مأخوذ من الشرع وقد عرفت ان المراد

قحطان بن عامر بن شاذل
بن اوقم اسحق على خلاف

بالتبيين الاعلام والتبليغ فلا يتناول ههنا بيان المجلد ونحوه نعم هذا هو المراد من قوله تعالى فاذا قرأنا فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه ويجب مراعاة معنى كل لفظ ما يناسب المقام * قوله (ليذروا آياته وليتذكر اولوا الالباب) ليذروا اي اناس آياته اي آيات ما نزل (التذبر الفكر في عواقب الامور والمراد به ههنا النظر فيها ليطاءوا الاحكام المدلول عليها والتذكر الاتعاظ واليقظة وهذا بعد التذبر ولذا اخبر في الذكر والالباب جمع لب وهو العقل الخالص من شوائب انقص والوهم وهول الانسان والبدن قشره * قوله (تكبرا) مصدر مبنى للمفعول فيكون مفعولا مطلقا ليتذكر او مصدر من غير فعله او مصدر فعله المقدر فيكون من قبل الاحتياك وهو الاول لانه يفيد انهم مع تذكرهم في انفسهم يذكرون غيرهم وهذا مرتبة التكبير بعد كاله فاخياره لهذه التكنة الرشيدة لا مجرد الرعاية للفصاحة فينبذ يكون المراد بالناس العلماء على ان المراد باللام للناس يراد به الكاملون في الانسانية كاحقق المص في قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس الاية وفيه اقتباس مع تغيير ما وجد جوزه اذالم يقصده التلاوة كذا قيل * قوله (فكشف لهم قناع الانغلاق) القاء لتزب ما بعد ما على ما قبلها اذ البيان المذكور سبب للكشف الزبور والكشف ازالة ما يستر الشيء عن المستوره هذا في المحسوسات ظاهر والظاهر انه استعارة في الغوى كما فيما نحن فيه (القناع بالكسر ما يستر به الرأس) والانغلاق انفعال من غلق الباب اذا سد وضرب عليه ما يمنع فتحه كالغسل والظاهر ان الاضافة من قبل لجين الماء اي فكشف الانغلاق الذي هو كالقناع في السرو صعب الوصول الى ماستره وفي تشبيهه بالقناع دون غيره من الاستار اضعف عظيم يعرفه من له طبع سليم (ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية شبه هذا الخفاء بالرأس الذي هو مستور بالقناع في الخفاء وهذا مكنية واثبت له ما هو من خواص المشبه به تخيلية وهو القناع والكشف ترشيح له وقيل شبه الآيات المخزونة بالنفاس نارة واخرى بمحجبات العرايس واثبت الاول الانغلاق وللثانية القناع وفيه استعارتان مكنيتان وتخييلتان وهو وجه وجه ذكره اهل المعاني نظيره في قوله تعالى حتى جعلناهم حصيدا خامدين كما في شرح المفاتيح وتشبيه الآيات المخزونات بالنفاس مستفاد من ذكر الانغلاق واما تشبيهها بالعرايس فغير مفهوم من ذكر القناع اذ هو اس من خواص العرايس الا ان يقال انه من لا يمتها بناء على البادروان لم يكن من خواصها وايضا اضافة احد التخييلتين الى الاخر غير متعارف والمشهور اضافته الى المشبه حتى يكون قرينة المكنية وبالجملة ما ذكر لا يخلو عن كدر قدبر * قوله (عن آيات محكمات هن ام الكتاب واخر من ابهاات هن رموز الخطاب تأويل وتفيرا) المحكم ما احكمت عبارته بان حفظت عن الاحتمال والاشتباه والتشابه بخلافه فيدخل في المحكم الظاهر والنص والمفسر ويدخل في التشابه ما يخالفه وهو المجلد والخفي والمشكل كذا بينه المص في اوائل سورة آل عمران قيل وهذا مصطلح الشافعي في اصولهم وعند الحنفية ما زاد وضوحه حتى لا يبق احتمال النسخ معنى وان احتمله لفظا وتلاوة والتشابه ما خفي بنفسه فلا يدري اصلا فلا يشمل الاقسام التي هي والفصل في فن الاصول لكن الظاهر ان المراد بالمحكم والتشابه ما يشمل الاقسام كلها اتفاقا قوله تأويل وتفيرا والاول ناظر الى التشابهات والثاني الى المحكمات لف ونشر غير مرتب اختار هذا رعاية الفاصلة ومعنى تأويل اي تحصيل ماله بالنظر والتأمل وهذا في المجلد والخفي والمشكل (واما التشابه المتقابل لهذه الاقسام وهو ما خفي المراد بنفسه حتى لا يرجح ادراكه في هذا العالم سوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومعنى التفسير تبين المعنى المراد مستندا الى النقل وهذا في الاقسام الاربعة وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم على ما اختاره المص (واما التشابه بمعنى لا يدري اصلا فلا يتبين فيه الا ان نعم التبيين البيان الذي هو التبليغ لكن قوله تأويل وتفيرا يابى عنه فالاول حل التبيين على ما سوى التشابه المذكور او نعيم بان المعنى المراد الى عدم ادراكه والاعتقاد بحقيقته وهذا اعظم الفائدة في نزول التشابهات وبهذا وضع معنى فكشف قناع الانغلاق وانه شامل للاقسام كلها اما في غير التشابه فظاهر لان الظاهر والنص والمفسر والمحكم وان ظهر المراد منها لكن فيها انغلاق في الجملة وعن هذا اختلف المجتهدون في استنباط الاحكام منها كما لا يخفى على من راجع الى الفقه واصوله والانغلاق وكشف قناعه في الخفي والمجلد والمشكل ظاهر واما التشابه الذي لا يرجح الوصول اليه فكشف قناعه عن الانغلاق ببيان اعتقاد حقيقته وانه لا يعلم الا الله والكشف والانغلاق في كل قسم من تلك الاقسام ما ياتي به ويناسبه لا على نسق واحد (واضطراب ارباب الحواشي في حل هذا الكلام لانه من هذا التفصيل الوافي

بمقتضى القواعد والنظر الصحيح واسب هذا تفسير بالرأى الموعود عليه في حديث من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار لان هذا ما كان يجرد التسهلي ويجزم فيه بانه مراد الله تعالى

وانتفريق العالي قوله (ام الكتاب اى اصل القرآن يرد اليها غير المحكمات فكونها ام الكتاب باعتبار منشاها
لامطلقا والالزم كون الشيء اصلا لنفسه ولظهور المراد قيل ام الكتاب على اطلاقه والقياس امهات لكنه
افرد لان المراد كل واحدة منها اولانها بمنزلة شيء واحد كذا قاله في سورة آل عمران قوله (هن رموز
وجع هنا بناء على ظاهره فلا يرام له نكتة وقيل لان التشابه اسباب كثيرة هذا بناء على ان المراد بهما ما يعم
الخلق والمجمل والمشكل على اصطلاح الشافعية والخطاب الكلام الموجه نحو الغير سواء كان غائبا او تكلم
او خطبا اذا صله توجه الكلام نحو الغير والمراد بالكلام مطلق الكلام غائبا او تكلم او خطبا كما برز ذلك
في قولهم الحكم الشرعي خطاب الله الخ * قوله (وبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق) ابرز اى
اظهر عطف على كشف في حيز الفاء والجامع ظاهر لكن اختيار كشف هناك على ابرز هنا يحتاج الى نكتة فأمل
(غوامض جمع غامضة او جمع غامض وهو الظاهر لان فاعلا في الاسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل
كما يجئ توضيحه في سورة الرعد في قوله تعالى روى ان محمد بكى الآية بمعنى الخفاء) والحقائق جمع حقيقة
وهي كنه الشيء وما هيته والاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف وهذا اول من كونها لامية وكذا الكلام
في اطائف الدقائق اللطيف له معان والناس هنا كونه ضد الكيف (والدقائق جمع دقيقة وهي الامور
الخفية المحتاجة الى امعان النظر في معرفتها وفي وصفها بالاطراف مائة والمراد بالحقائق حقائق الاحكام الشرعية
التي وضعها الله تعالى لاحقاق الموجودات الخارجية ولا اعم منها لان بيانها ليس من الوظائف الشرعية
* قوله (لنجلى لهم خفايا الملك والملكوت) لنجلى لهم اى يظهر لهم خفايا الملك بضم الميم التصرف
في الاعيان بالامر والتهى الملك بكسر الميم هو التصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء والمراد به هنا
من التصرف في الامور مطلقة (والخفايا جمع خفية ضد الظاهر والملكوت عظيم الملك لان البناء تفيد البانفة
وقيل هو عالم الملك والملكوت ما اوجده بالامر الازل بلا تدريج او الملك ما ظهر للحواس وتميز بعضه عن بعض
بقدرته تعالى * قوله (وخبايا قدس الجبروت ليفكروا فيها تفكيرا) الجبروت القهر والغلبة والعظمة الكبرياء
وو يقابله الرأفة وفي القاموس انه تكبر من ليس لاحد عليه حق (واطافة القدس وهو التزهد عن دنس النقص
الى الجبروت لان جبروت الله تعالى منزّه عن الظلم والنقص بخلاف تجبر العباد فانه غير خال عن الجور والظلم
فالاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف اى الجبروت المقدس وخبايا جبروت القدس صفات الله تعالى
الذاتية والفعلية والعطف عطف الخاص على العام تنبيها على كان شرفها كأنها كائنا في الخفايا وانها فوقها
والخفايا جمع خفية عامة للصفات وغيرها والخفية التي واحد الخبايا بمعنى السر من خباة اذا سترته قال الله تعالى
الا يسجدوا لله الذي يخرج الخبايا في السموات والارض الآية منها ٧ معنى واحد ولتفتن اضاف الخفايا الى الملك
والملكوت والنجايا الى قدس الجبروت وتخصيص اثنائي متفاد من المضاف اليه وقد برز بالجبروت عالم العقول
وهو بين عالم الملك وهو عالم الشهادة ويعبر عنه ايضا ما يدرك بالحس وبين الملكوت عالم الغيب وما لا يدرك
بالحس مما يصح ان يلحق بكل من عالم الملك والملكوت (فعمل من مجموع هذا البيان ان الجبروت نجى بمعنى العظمة
والتكبرياء وبمعنى عالم العقول الكائن بين عالم الملك والملكوت والمراد هنا به العظمة والقهر والتكبرياء ولا يبعد ان
يراد به عالم العقول وكذا الكلام في الملك والملكوت اما ان يراد بهما صفاته تعالى وهو التصرف في الامور مطلقا
والملكوت عظيمه او يراد بهما عالم الملك والملكوت كما عرفته (وقد عرفت ان المراد بغوامض الحقائق الاحكام
الشرعية والتجلى الذي هو غاية لبرازها قدرته تعالى على تصرف الامور وعظمته وكبريائه وسائر صفاته
الذاتية والفعلية فلا يتوهم اتحاد العلة والمعلول (قيل فان انجلاء الخفايا والنجايا فهو بحسب المسأل ابراز
اغوامض فكيف يجعل علة قايمة له (قلت المراد ابراز غوامض الحقائق اظهر حقائق الموجودات المحسوسة
والمعاني المعقولة بتدرج ما يسهل الطاقة البشرية وانجلاء عالم الغيب في الملك والملكوت معرفة الصانع والعقائد
الحقة والحاصل انه اوجد العالم ليدل على موجدته ويصدق بكل ما جاء منه انتهى وفيه نظر لا يخفى فان هذا بناء
على ان ضمير ابرز راجع اليه تعالى وان المراد بالحقائق حقائق الموجودات والظاهر ان ضمير ابرز له عليه السلام
وان المراد بالحقائق الاحكام الشرعية ويؤيد ما ذكرنا قوله ومهد لهم * قوله (ومهد لهم قواعد الاحكام)
التهديد وضع المهاد وهو البساط استعير للهيئة والاعداد لانه لا يزم لوضع المهاد او مشابه به في مطلق

٧ اى الخبايا والخفايا

بش

الاعداد (والاعداد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية والاحكام جمع حكم وهو خطاب الله التعلق بافعال
المكائين اعتقادا وعملا بالانقضاء والتخيير والاضافة لامية * قوله (واوضاعها) جمع وضع وهو سبب
الحكم وشرطه فالخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء والتخيير (ووضعي وهو الخطاب
بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالداولك لانه سبب للصلاة والطهارة شرط لها فصيغ اوضاعها راجع
الى المضاف اليه وهو الاحكام وهو جائز على الاصح فاشار الى نوعي الخطاب تيمنا للمرام في هذا الباب
* قوله (من نصوص الآيات والمآل) جمع نص وهو لغة النص والاماع جمع لمع واللمع اشارة النص
واقضاً للنص ودلالته بان لما استفاد الاحكام منه فلفظة من ابتدائية * قوله (ليذهب عنهم الرجس)
اي الذنب والعصية استعير الرجس للذنوب لانه المدنس للمرض كما ان الرجس اي النجس يدنس البدن والثوب
والمكان وهذا اشارة الى التخلية * قوله (وبطهرهم تطهيراً) اشارة الى التخلية ولذا اخره مع مراعاة
الفاصلة او هذا ترشيح اذ المعنى وبطهرهم عن المعاصي تطهيراً او على الاول وبطهرهم بانواع المبرات تطهيراً
لكن الترشيح مختار المص في سورة الاحزاب وما ذكرناه مختار بعض المحققين حيث قال وتطهيرهم بالعلوم
والملاكات وهو الاول لان التأسيس اول من اتاكيدوا يضاف اشارة الى التخلية والتخلية معاً واذهب بالرجس
ظاهراً ان اريد به الجهل وان اريد المعاصي فالظاهر انه من قيل ضيق فم البئر (قيل وفيه اقتباس مع تغير بغير
وهو جائز عند بعضهم قيل وهو مناسب كما قيل في الآية من ان المراد باهل البيت الامة لانهم ادل بيت الشريعة
انتهى (وهذا ضعيف لمخالفته بما قبل الآية وما بعدها والاقتباس لا يتوقف على ذلك (ولما كان الفقرة الاولى
وهي قوله فكشف الخ اشارة الى ان القرآن بعضه يكشف معاني بعض اخره لم يذكر المص عنه غائبة له
اظهارها والفقرة الثانية وهي قوله وبرز غوامض الخ اشارة الى افادته اصل العملية عللها بقوله لينجلي الخ
والفقرة الثالثة وهي قوله ومهد لهم الخ لما كانت اشارة الى الفروع الموقوف صحتها على ذلك الاصل علله
بقوله ليذهب عنهم الخ وبهذا ظهر وجه تقديم الفقرة الاولى على الثانية وهي على الثالثة واتضح ما ذكرنا
ان الغامض ان المراد بالحقائق في قوله غوامض الحقائق حقائق الاحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى للاحقاق
الموجودات الخارجية كما ذهب اليه البعض * قوله (فمن كان له قلب او الى السمع وهو شهيد) الفأ لتفريع
ما بعده على ما قبله قلب اي قلب واع يحفظ ما وقع فيه ويتفكر في حقائقه او الى السمع او اصغى لا سماع
ما الى اليه وهو شهيد حاضره لغيره ليعلم معانيه وتعمل بمقتضاه من الشهود بمعنى الحضور وشاهد
بصدقه فيتعظ بظواهره ويتزجر بزواجره من الشهادة والمناسب للمقام المعنى الاول (كلمة اولئك الخ لولم تألها
واحد وفيه تنبيه على ان كل قلب لا يحفظ ما الى اليه من الامور المهمة ولا يتفكر فيها فليس بقلب معتد به وفي تنكيه
مع ما فيه من التخييم اشعار بذلك فان اسم الجنس كما يطلق ويستعمل لسماء مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني
المخصوصة به والمقصود منه ولذلك بسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان وفيه اشارة الى ان محل العلم القلب
على ما دل عليه السمع قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها كذا
في المواقف وبما ذكرناه من ان نقطة اولئك الخ لولم تألها دفع ما قيل من ان العطف بالواو او الى لان القلب محل الادراك
(والاقاء عبارة عن الجذب في تحصيل المدرك ولا بد من الامرين مع ان النظم وقع هكذا وكلام المص اقتباس
قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او الى السمع وهو شهيد وتخصيص القاء السمع من بين اسباب
الادراك لمناسبة المقام في النظم الكريم وفي كلام المص ايضا وما قيل من ان المراد بمن كان له قلب ذو والافس
القدسية الفية عن الكسب والعلم ومن الى السمع المحتاج الى ذلك فضعيف لان المراد بوساط الناس او اغم
منها لان من الى السمع فله قلب واع ايضا فلا يصح التخصيص وايضا غناء النفوس القدسية ليس بمسلم في عموم
الاشخاص ولو سلم ذلك لكن لانم ذلك في عموم الاوقات وكذا القول بان الاول اشارة الى مرتبة الاجتهاد والثاني
الى التقليد ضعيف ايضا * قوله (فهو في الدارين حيد) اي محمود اما في الدنيا فظاهر واما في الآخرة فمحمود
ايضا بحمده من اقتبس بنوره وانتفع بعلمه او ساعد في الكونين (وسعيد) اي في الدنيا حيث عمل بمقتضى القرآن
وفي الآخرة سعيد بمعنى انه معدود من زمرة السعداء * قوله (ومن لم يرفع اليه رأسه) اي من لم يرفع
الى المنزل رأسه كناية عن استكباره عن الايمان به والعمل بمقتضاه وحاصله ومن ليس له قلب واع ولم يلق اليه

السمع لكنه عدل عنه لكثرة بارة لان في قوله لم يرفع رأسه اشارة الى علوم مرتبة ورفعة منزله لان الناظر انما يرفع رأسه لما كان عالياً عليه ومرتفعاً فوقه ففي كلامه استعارة مكينة وتخييلة فأمل وكن على بصيرة وفيه صنعة الاحتباك ايضاً اذ في الاول ذكر قلباً واعمالاً في المنزل القرآن ولم يذكر رفع الرأس وفي الثاني عكس ذلك مع ان كلامه بهما مراد في الموضوعين * قوله (واطفأ نبراسه) مهموز من اطفأ النار قال تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله الاية قيل وقد يراد معنلاً وليس هذا بمتعارف قوله والنبراس المصباح مستعار لاعتقائه رأسه ما ان كالفطرة التي فطر الناس عليها يتوصلون به الى درك الحق ونيل الكمال فلما ضاع ذلك باعتقاد الباطل وبعدم رفع رأسه الى القرآن بقي خاسراً وعن الريح آيساً وهذا هو المراد باطفأ النبراس * قوله (بعش ذمياً) بالجزم جواب للشرط * قوله (وبصل سعيراً) وبالجزم باسقاط الياء عطفاً على بعش وفي نسخة وسبى على بالرفع على الاستئناف كأنه قيل حاله في الدنيا قد علمت فحالها في الآخرة فاجيب بأنه سبى على البتة سعيراً اي ناراً موقدة والسعي على لدرك مخصوص من دركات جهنم لكن المراد هنا مطلق دار العقاب اختارها للفاصلة وعلم من هذا البيان ان المراد بمن الكافر مطاعاً واما الموحد الفاسق فاما داخل في القسم الاول او حاله مسكوت عنه * قوله (فيا واجب الوجود) الفاء لان جميع ما ذكر من ان الفرقان مجزى لم يستطع احد من فصحاء عدنان وبلغاء خططان ان يعارضوه وباراز الخبائيا والخفيا بالمدل على وجوب وجوده وكال فيض جوده ونهاية كل مطلوب فرع على جميع ما ذكر فقال فيا واجب الوجود اشتغلتا من الغيبة الى الخطاب تنبيها على ان اول كلامه بناء على ما هو مبادى حال العارف من التفكير في آله من ازال القرآن المجزى بيان الاعتقادات الحقة والفروع العملية به وذلك يدل على عظم شأنه وباهر سلطانته وبذلك صار متزقياً من خصيص الغيبة الى ذروة الحضور فقال فيا واجب الوجود فشاها كأنه رآه عياناً ونحوه لجة الوصول يائاً (ووجوب الوجود عند المتكلمين كون الذات علته تامة لوجوده وعند الحكماء كون الوجود عين ذاته ومعنى كون الذات علته تامة لوجوده ان وجوده تعالى ليس من غيره تعالى واطلاق الواجب الوجود عليه تعالى بناء على ما ذهب اليه الغزالي من جواز اطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء النصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز اذا تحقق ببدون مانع بخلاف التسمية فانها تنصرف في المسمى كذا قيل وفيه ما فيه فالاولى جواز اطلاقه بالاجماع الفعلي وان لم يتحقق الاجماع القولى وكذا الكلام في * قوله (وبافانض الجود) كرر حرف اثناء تنبيها على ان الثاني منادى مستقل على خياله وصيغة البدو وجهها ظاهر اصل الفيض سيلان الماء من جوانب الخوض مثلاً لكثرة والافاضة الاسالة على الوجه المحرر والمراد هنا العطاء لالعوض ولا يفرض والجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي شبه بذلك لكثرة المنافع فيهما وفانض الجود وصف بحال المتعلق اي فانض جوده وفيه مبالغة عظيمة وهو بلغ من مفيض الخير والجود * قوله (ويلتابة كل مقصود) تكرير النداء لما مر والمراد بالغاية معناها الغوى وهي النهاية والنتهى اي كل طالب يطلب مطلوباً لا بد ان ينتهى ذلك المطلوب اليك فانك مفيض المطالب كلها لاسواك من الوسائط اي كل مقصود حصوله منك لا من غيرك وهذا معنى كونه تعالى غاية ونهاية كل مقصود (او المعنى انه تعالى غاية كل مقصود اي جنبه تعالى هو المقصود من كل مقصود العارف فان مقصود العارف الا المقصود من ذلك المقصود هو الله تعالى فيجوز حينئذ ان يراد بالغاية معناها الاصطلاحي وهو العلة الغائية فان جميع الوجودات ومائل لمعرفته التي هي نهاية المأرب وهذا هو المناسب لهذا المقام * قوله (صل عليه صلاة) اي عبدك الذي ازلت القرآن عليه اذ كل ما وصل اليها من النعم الدينية والاخرى بتمامها بواسطة عليه السلام * قوله (توازي غناءه) توازى اي تساوى وما ضده آزى وتبدل همرته واواقي المضارع فيقال يوازى ولا تبدل في الماضي فيقال واازى وهي مولدة عند بعض ارباب اللغة والظواهرات عربى اصلى قوله (غناءه بالغين المحممة والمد التفع العظيم ونفعه عليه السلام في الدارين اظهر من ان ينحني والعناء في * قوله (وتجأزى غناءه) بالغين المهلة التعب والمشقة وتعبه عليه السلام في تبليغ الاحكام وارشاد الانام لاسما في ابتداء الاسلام اجل من البيان ومن اراد الاطلاع فليراجع الى السير (بين الغناء والعناء جناس ناقص وقدم الاول لان سببته للصلاة اظهر فالمعنى انه عليه السلام يستحق صلاة لا تحصى ولا تعد لان منافعه وتعبه لا تحصى ولا تقصى) قيل وفي قوله توازى وتجأزى جناس مضارع (والاكتفاء بالصلاة لا يكون مكروهاً على الاصح خلافاً للبعض فلو قال صل وسلم لاسلم من الناقصة) والقول بان قوله وسلم علينا وعليهم شامل له عليه السلام

ذمياً بالندال المحممة اي مذموماً في الد
ذامال وجاء ظاهراً

بعيد جدا * قوله (وعلى من اعانه) وهم الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجعين واكنى به لشهرتهم
بالاعانة وكذا الكلام في * قوله (وقرر) والمراد به التابعون والذين هم اتيه والى يوم الدين * قوله (تبيانه
تقريرا) تبيانه بكسر التاء المثناة من فوق مصدر بمعنى البيان كقوله تعالى وتبيننا لكل شئ الآية وبغيد المبالغة
في البيان وفي نسخة ببيان بضم الباء الموحدة مصدر بنيانية بوزن ففران وهو استعارة لما جاء به من الشريعة وهو
استعارة مشهورة لطيفة قال تعالى اخن اسس بنيانه على تقوى من الله الآية وقال عليه السلام بنى الاسلام على خمس
الحديث والمعنى حينئذ وقرر اى جعله قارا وباقيا راسخا للاستعارة لان البقاء من شان البناء وفي الاولى فالمعنى وقرر
اى جعل يانه قارا في الاذهان يسهل به المعرفة والاذعان * قوله (وافض علينا من بركاتهم) وقد عرفت
معنى الافاضة وانما استعارة من اسالة الماء لكثرة المنافع والبركات والبركة الزيادة والنماء وكثرة الخيرات وافض
بارئنا من معارفهم والاجتهاد في اكتساب اعمالهم ويسر السوكة في اثرهم * قوله (واسلك بنا مسالك
كراماتهم وسلم علينا وعليهم تسليما كثيرا) واسلك اى ادخل بقضلك من سلك التعبدى قال تعالى كذلك سلكتنا
في قلوب المجرمين وكقوله تعالى ما سلكتكم في سفر اى ادخلنا مصدره - لك بفتح السين واماسلك اللازم فصدره
السوكة والبناء في بناء الافادة الاستحباب والدلالة على المبالغة في الادخال قال المص في تفسير قوله تعالى ذهب الله
بنورهم عدى الفعل بالياء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستحباب والاستسكان يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه
وما امكده الله تعالى فلا مرسل له انتهى فادخله الله تعالى فلا يخرج له اصلا (ولا يخفى ان ما اورده المص في الخطبة
من براعة الاستهلال وسائر انواع البلاغة والبراعة بتخيير الناظرين وتجب الماهر من حيث حمد الله تعالى اولا
على ذاته ثم على نعمه تنبيهها على الاستحقاقين واستيفاء لللكين ومن اجل نعمه تنزيل الفرقان الحاوى لمصالح العباد
في الدارين ونظام المعاش وتحصيل المعاد وغير ذلك مما مر بيانه وشيد اركانه وظهر مما ذكرناه من ان الضمائر في
فقدى وافهم وبين وكشف وغير ذلك كونها راجعة الى النبي صلى الله عليه وسلم اولى ليتضح وقناه وعناه المجاهدة
في ارشاد العباد وتكميل الزهاد والعباد وضوح لا يخفى على احد من اهل الرشاد * قوله (وبعد) شروع
في بيان سبب تأليف الكتاب مع توفيق الله الملك الوهاب * قوله (فان اعظم العلوم) اى العلوم المدونة
سواء كان المراد بها المسائل او التصديقات او الملكة والظاهر الاول لانه المشهور المعلوم * قوله (مقدارا)
اى قدر او المراد به المترتبة والرتبة والظاهر ان المراد العلوم الشرعية اذ المتبادر من العلوم الشرعية لاسيما
اذا ذكرت في بيان العلم الشرعى ولا ريب في كون علم التفسير اعظمها لان موضوعه القرآن لانه يبحث فيه عن احواله
الذاتية وهو اصيل في الايمان فان الايمان لا يتم بدونه امان جهة الذات او من جهة الاعتداد فان الايمان بوجود
البارى وعلمه وقدرته وكلامه وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالمجرات وان لم يتوقف على الشرع من جهة
الذات كما في التلويح لتوقف الشرع عليه لكنها بما يتوقف على الشرع من جهة الاعتداد ولذا قال المص في
سورة القتال في قوله تعالى وآمنوا بما نزل على محمد تخصيص به اشعار بان الايمان لا يتم بدونه وانه الاصل فيه ومعلومه
مع انه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد الحقة كلها والاحكام الشرعية باسرها كما قال الله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وغايته التمسك بجبل الله المتين والفوز بالسعادة والفضل المبين وقد صرح
في موضعه ان جهات شرف العلم ثلاثة شرف موضوعه ومعلومه وغايته واختار صاحب المواقف شرف حجته
بدل شرف مسائله ومعلومه واعتذر قدس سره بان كون مسائل العلم اقوم فراجع الى اقومية الدلائل ووثاقته
ومن عد المعلوم من جهات شرف العلم فقد نظر الى انها مقصودة من الدلائل وهي انما اعتبرت لاجلها فلا
اشكال بان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى فيكون علم الكلام اشرف العلوم اذ قد عرفت ان
كلام الله تعالى مشتمل على الاعتقادات الحقة والتوحيد الذى هو اساس الاعتقادات فيندرج في موضوعه موضوع
الكلام على ان المختار ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية فلا ريب في اشرفية القرآن
من ذلك وكلام المص مبنى عليه على ان الاعظم تعدد بالاعتبار فيجوز تعدد اشرفية العلوم بجهة مختلفة وهما
اشرف بماعداعما * قوله (وارفعها شرفا ومثارا) الشرف علو القدر وكون المراد علو المكان على الاستعارة
ضعيف لان كون الشرف علو المكان الحسى مجازا وعلو المكان المعنوى عين علو القدر (والناظر محل النار والنور
اذا النار الخالص عن الدخان هو النور وهو المراد هنا وفيه تشبيه العلم بالنور وهو الشائع في الاستعمال المحفوظ

في الصدور والشاركالنارة كونهما موضع الاذان مراد به الدليل لا يناسب المقام وهذا وافق ما قبلها ما لا يل عليه
مرجعا وان كان غير امفهوما والاعظم والارفع مستعاران في مثله * قوله (علم التفسير) الاضافة من
قبيل اضافة العلم الى الخاص والاسم هو التفسير وهو في الاصل مصدر من الفسر وهو الكشف والايضاح ثم
شاع في بيان معنى كلام الله تعالى رواية حتى صار حقيقة عرفية وشاع اتناويل في بيان معنى كلام الله تعالى
دراية بمعونة قواعد العلوم الادبية وبراعاتها (قبل ويطلق التأويل على بيان معنى كلام الله تعالى مطلقا وهذا
غير متعارف ثم صار علما للعلم المدون لبيان معنى كلام الله تعالى مطلقا سواء كان ذلك البيان بالرواية والدراية
الموافقة لقواعد البلاغة ٧ مثل بيان الاستعارات والمجازات ووجوه التقدير والتأخير والاطلاق والتقييد والذكر
والحذف وغير ذلك مما ذكر في فن البلاغة فن المعاني والبيان وما ذكر في علم البديع من الجناس والاستخدام
وسنعة الطباق وغير ذلك والمراد بالعلم علم الجنس وقد ادعى البعض انه علم الشخص وهو ليس بعبد * قوله
(الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها) صفة مادية لا مخصصة ولا موصحة (قوله رئيس العلوم الدينية
الرئيس سيد القوم ومرجعهم في مهماتهم ولما كان القرآن موضوعه الذي هو رئيس الادلة الشرعية ورأسها ومرجعها
كان علم التفسير رئيس العلوم الدينية ورأسها والرأس عضو معروف يتوقف حيوة البدن على بقائه ويغني بقاءه وهنا
استعارة مصرحة لعم التفسير للتيه على ان اعتداد سائر العلوم الدينية يتوقف عليه فهو بالغ من التعبير بالرئيس (وهو
من الرأس كما هو الظاهر لكنه صار في العرف حقيقة في معنى السيد بعد ما كان استعارة له وجه توقف سائر العلوم
الشرعية عليه قد عرفت مشروحا فيامر * قوله (ومعنى قواعد الشرع واساسها) والمبنى موضع البناء لما عرفت
من انه رأس العلوم والرأس مبنى البدن والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية وقيل القاعدة ساق البناء
لكنها مستعارة لتلك المسائل والاساس ما يوضع عليه غيره عطف على المبنى عطف تمييز له لاعلى القواعد لان
العطف على المضاف اليه فيه مقال (قيل للابنم اختلاف حركة ما هو كالروى المعيب وفيه ما فيه ومأل القرنين
واحد مثل ماسبق والتعابير باعتبار المفهوم وقد التزموا في الديباجة والخطبة للبراعة في المادح والاثنية تشبها بالفرط
الرغبة * قوله (لا يلقى لتعاليمه والتصدي للتكلم فيه الامن ربح في العلوم الدينية كلها اصولها وفروعها)
التعاطي تناول الشيء بتكلف صرح به المصنف في سورة القمر وفيه تنبيه على ان تناول في غاية من الصعوبة
فقوله لا يلقى من باب الاكتفاء بالادنى واصله في اللغة تفاعل من العطاء وهو مستلزم للاخذ والتناول فهو مجاز
ثم شاع في ذلك فصار حقيقة اصطلاحية وقد تكلف متفهم من بناء التفاعل والتصدي التعرض والاستغناء
للتكلم فيه اى اخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها (قوله الامن ربح بالباء الموحدة وفتح الراء من الباب
الثالث وضعتهم من الباب الخامس وعين مبهمة بمعنى فاق) (وبما مر من ان المراد بكون علم التفسير رئيس العلوم الدينية ان
سائر العلوم الشرعية يتوقف عليه من جهة الاعتداد لامن جهة الذات اندفع الاشكال بان كونه رئيسا يستلزم
توقف البراعة والتفوق عليه فكيف يتوقف تعاطيه على البراعة والتفوق المذكور مع انه يستلزم توقف نفس
علم التفسير على البراعة فهل هذا الدور (وحاصله ان المتوقف عليه الاعتداد بها اى لا يستند بها مالم يؤخذ
من الشرع اذا من علم من العلوم الدينية اعني علم الحديث والفقه وعلم الكلام الا وهو مأخوذ من كلام الله تعالى
الذي لا يفهم معناه الا بعلم التفسير وتعلمه موقوف في حد ذاته على البراعة المذكورة فلا دور لتعابير جهة التوقف نظيره
ان الاعتقاد بوجود الباري ووحدته وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بالذات بل يتوقف الشرع عليها لكن
توقف من جهة الاعتداد على الشرع فلا دور فكذا فيما نحن فيه (قوله اصولها كاصول الفقه واصول الحديث
والفروع علم الفقه مثلا قوله اصولها بدل من كلها قدم الاصول لكونها موقوفة عليها وان كان الفروع مقصودة
والجمع في الموضوعين باعتبار مسائلها والاخى العبارة اصلين وفعين (والمراد بالعلوم الدينية مالها انساب وتعلق
بالدين بوجه ما ولا ريب في تعلق اصول الفقه واصول الحديث بالدين ولو بواسطة فروعها * قوله (وافق)
في الصناعات العربية والفنون الادبية بانواعها) فاق تفنن في البيان في الصناعات العربية قيل العلم ان لم يتعلق
بكيفية العمل بل كان مقصودا في نفسه يسمى علما وان تعلق بها وكان المقصود منه العمل يسمى صناعة في عرف
الخاص وينقسم الى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل
كالخياطة والحياكة ونحوهما وهذا القسم يختص باسم الصناعة في عرف العامة انتهى ومقتضى بيانه ان الفقه

٧ كما هو عادة الشيخين علامة الزمخشري والشيخ
البيضاوي فانهما اجتهدا في بيان قواعد البلاغة
على

من قبيل الصناعات ولم يقل به احد وايضا الخباطة ونحوها لا يسمى علما اذ المراد بالعلم العلوم المدونة ونحو الخباطة ليس كذلك اذ ليس لها موضوع ولا محمول ولا غاية واطلاق العلم عايتها لا يفيد واطلاق الصناعات على العلوم العربية لمجرد التفنن ولذا عبر ثانيا بالفتون الادبية وفيه اشعار انها مقصودة لغيرها لا لمجرد التعاق بكيفية العمل لانه غير مطرد كما عرفته وسميت الفتون الادبية لانه ادب النفس في تعبيرات الكلام انما يحصل بها (وعرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة ٢ وقسموه الى اثني عشر فصحا كما نقل عن شروح المفاتيح وعلم التفسير يستمد من العروض ٣ والقافية ٤ وقرض الشعر وانشائه ٦ بالنظر فيه على اتم الوجوه وان لم يستمد منها بالنظر الى نفسه بدون ملاحظة الانمية واستمداده من سائر الفتون ظاهر (فالخط فلان الرسم العثماني يحتاج اليه فلا بد من معرفته لكن علم الخط ٧ والقافية لم يفتنوا اليهما في هذا الزمان فالا اشتكاه الى الله تعالى (وكذا قرض الشعر والعروض والقافية اذ لولم ينظر فيه لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعلم معنى قوله تعالى وما اعناه الشعر وما ينبغي له والشعر آية يتبعهم الفنون وقد وقع في النظم الكريم ماهو موزون كما وقع في الخبر الشريف وقد يتنوا انه اى في الخبر اتفاقا لا قصدي (وايضافا اختلفوا في بعض البحر كبحر الجزائه من الشعر لا ومن لم يعرف العروض لم يعرف ماهو ممدوح عن غيره ولم يعرف مخالفة للنظم الجليل (والظاهر ان علم القراءات غير لازم في التفسير وقيل ان علم القراءات لا بد منه ايضا في التفسير ولم يعد من العلوم الادبية فاما ان يدرج في العلوم الدينية لاختصاصه بالقرآن اوفي علم التفسير كما يشعر به كلام المصنف فيما سياتى (ويعرف التفسير حيث شذ بما يعرف به معاني كلام الله تعالى والفاظه بحسب الطائفة البشرية ويكون تسميته بالتفسير تسمية باشراف اجزائه (ورد بانه لم يقل احد ان القراءات من التفسير وان خير بان القائل لم يحزم به بل ذكره على سبيل الاحتمال ولا كلام في احتماله اذ موضوعه ايضا القرآن فان قيد بان القرآن موضوع تفسير من حيث المعنى لم يتناول علم القراءات لان موضوعه القرآن من حيث النظم وان اطلق عن هذا القيد فلا ريب في تناوله وعدم عددهم لا يستلزم العلم ثم ان سلم ان علم القراءات لا بد منه فيه يقال ان المصنف لم يدع حصر ما يتوقف عليه انفسه فيما ذكره بل اشار الى عدم الحصر بقوله فيما سياتى ويعرب عن وجوه القراءات المعزية الخ (نقل عن شرح ادب الكاتب الادب في اللغة حسن الاخلاق ومكارم الافعال (واطلاق غيره من العلوم العربية مولد حدث في الاسلام وكذا ما قاله الامام المطرزي انتهى اى انه غير عربي الاصل لكن المؤلفين استعملوا المولدين في كتبهم مراعاة للنام وتبجما للرام * قوله (واطال ما احدث نفسى ان اصنف في هذا الفن كتابا يحتوى على صفوة ما باغنى من عظمة الصحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين) اطال الظاهر ان اللام جواب قسم مقدرا كيد المضمون الجملة باقسم واسئول بانها زائدة ضعيف وما كونها مصدرة اول من كونها كافة والمعنى وبالله اطال طولا مديدا لتحديث نفسى الخ (وقيل ما كافة عن طلب الفاعل فان قل- وكثر وطال تكلف بها اى عاص الفاعل ولا يصل ماء الكافة بفعل غير هذه الالفة ولما ساع كونها مصدرة لا يصار الى احتمال الكافة لانها خلاف الظاهر واذا جعلت مصدرة فتحقق ان ترسم متفصلة لكن الموجود في اكثر النسخ اتصالها وهذا يؤيد كونها كافة وامر رطابة الخط لا يهتم به الكاتبون ويلبها في اكثر الماضي وهنا المضارع فانه يقع ولو قليلا او بقدر كان كما يقدر في مثل قوله تعالى ان يحبسكم قرح فقدمس القوم قرح مثله الآية اى ان اريد بالشرط الماضي يؤتى بكان وان لم يوجد يقدر وكذا ما نحن فيه صرح به صاحب الكشاف فالتقدير وطال ما كنت احدث الخ ولا يبعد ان يكون موصولة بحذف العائد اى ما احدثه نفسى حديث النفس مستعار للخواطر (قوله بان اصنف كالبدل منه (قوله في هذا الفن اى في علم التفسير عبر بالفن تفننا فاللام لاهد (كتابا التكرير للتفخيم كابدل عليه وصفه التصنيف مأخوذ من الصنف لان المؤلف يجمع بين اصناف الكلام ويجعلها متغا صنف الى تمام المرام فلم منه ان الكتاب عبارة عن الالفاظ وهى المختار عند ذوى الابصار (قوله يحتوى اى يشتمل على صفوة وهى الخالص ومنه صفوة العباد المشهور فتح الصاد المهمة والضم والكسر صحيح (ولقد اجاد في اضافة اعظماء الى الصحابة اى الاصحاب والعلماء الى التابعين (قوله ومن دونهم اى تبع التابعين والذين اجمعوهم باحسن الى حين التصنيف ولو قال ومن اتبعهم من السلف الصالحين يدل ومن دونهم لكان احسن سبكا واعم نظما (والسلف من تقدم من الابهاء واستعير هنا للعلماء المتقدمين فانهم اباء تعلم العلم اليقين والمراد بالصالحين

٢ كلمة او هنا لتقسيم المحدود لا للسك

٣ علم العروض علم يعرف به احوال المركبات الموزونة من حيث الوزن

٤ علم القافية علم يعرف به احوال المركبات الموزونة من حيث اواخر اياتها

٦ وقرض الشعر علم يعرف به احوال ما يختص بالنظم وانشاء الترع علم يعرف به احوال ما يختص بالمشور

٧ علم الخط علم يعرف به احوال نقوش الكتابة

من براعي حقوق الله تعالى وحقوق المخلوقين (قيل وقال المرزوقي في شرح الفصح الصحابة مصدر بمعنى صحبه لكنه وصف به وفي التسهيل الصحابة اسم جمع اصحاب كقراءة اسم جمع لقريب وهذا هو الظاهر والصحابي كل مسلم لقي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتعرفه بمن رأى النبي عليه السلام غير شامل للاعنى كابن ام مكتوم رضى الله تعالى عنه الا ان يعم من شأنه ان يراه لولا المانع فالاحسن من رآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وطول الصحبة ليس بشرط لان نور النبوة مؤثر فيمن لقبه ولو لحظة لكن اللقاء في حال الحياة شرط فن لقي بعد ارتحالته وقبل دفنه لا يكون من الصحابة كابي ذؤيب الهذلي ان صح وقال العلائي انه لا يعد ان يعطى حكم الصحابة كذا في شرح النخبة لعلي القاري والرواية عنه عليه السلام ليس بشرط وعظماءهم ابن عباس رئيس المفسرين حتى سمي ترجان القران وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم اجمعين وغيرهم من فضلاء الصحابة وبدخل فيهم الخلفاء الاربعة دخولاً اولياً فان التابعين وهم من لقي الصحابة مع اشتراط طول الصحبة وروايتهم القران عنهم وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من اجلاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (وعلماء التابعين بمجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن اسلم رحهم الله تعالى و بعد هؤلاء الفت تقاسم برجع فيها اقوال الصحابة والتابعين كفسر سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق و بعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره اجل تفسير للتقدمين ثم كثر التصنيف حتى انتهى الزجاج والرماني ومنهما اخذ الشيخ الزنجشري وغيره مشحون بانواع اللطائف والبلاغة واصناف التكت والبراعة وقد اشتغل جم غفير من الفضلاء بحله والنقطة منه جمع كثير قواعد علم البلاغة والى هذا البيان اشار المص رحمه الله تعالى بقوله كنا يا محتوي على صفوة ما بلغني اه (وقيل ثم جاء بعدهم من كثر السواد باقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء الا التفسير وهذا مقول من الامام السيوطي وتبعه آخرون لكنه افراط في التشيع لان تفسيره يحتوي على ما نقل عن عظماء الصحابة وعلماء التابعين وكيف لا وهو مأخذ المص وسائر المؤلف ومصادر باب الحواشي يستمدون منه بحل اليبساوي والكشاف غاية الامرانه مشتمل على قواعد الحكماء واصطلاح العلماء الصوفية مع تطبيقها على قواعد الاسلام في بعض المواضع مع الاتياع حتى قال في كروية الافلاك اذا قلنا في حد وثنها فاي ضرر في الدين في كرويتها وقس عليه ما عده والمص روح الله تعالى روحه تعرض في بعض المحال بيان المعنى على اصطلاح الحكماء فهو تشيع على المص ايضا لانه اخذ من كلام الامام الرازي نعم تركها اولي تجاوز الله تعالى عنا وعنهم اجمعين فالجواب عن مثل هذا الاعتراض كالتواجب على المتأخرين لانهم اقتبسوا العلم من كبار المتقدمين اسكنهم الله تعالى عز شانه في اعلى عليين * قوله (وينطوي) اي يشتمل ولذا عدى بعلى مثل محتوي وللنفسي اختار ينطوي من طوى ضد النثر * قوله (على نكت بارعة واطائف رائعة) جمع نكتة وهي مثله لطيفة اخرجت بدقة نظر وامن فكر من نكت الرمح في الارض اذا اثر فيها وسميت المثلة الدقيقة بها لانه الخواطر في استنباطها والاطيعة كل اشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لاتحها العبارة (بارعة اي فائقة من البراعة (ورائعة من الريع بمعنى الزيادة والنماء وهذا اولي من كونها من الروع بفتح الراء وهو الاعجاب او بمعنى الخوف كان الرابع الجميل يروع من رآه ويخيفه وهو تكلف وفي توصيف التكت بالبراعة والاطيعة بالروع اشارة لطيفة فتأمل وكن على بصيرة * قوله (استنبطتها انا ومن قبلي من افاضل المتأخرين وامائل المحققين) الاستنباط استخراج ماء البئر اول ما يحفر (هذا اصل معناه ثم استعير لاستخراج المعاني بمجد واجتهاد لم يسبقه احد فهو اخص من الاستخراج فتح قوله استنبطتها انا ومن قبلي لا يلائم معنى الاستنباط الاتياع قوله من افاضل المتأخرين وهو صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب فان معتمد المص على هؤلاء حتى قيل ان مافيه من العربية والثناء بالبلاغة من الشيخ الزنجشري ومافيه من اللغة من الراغب ومافيه من الكلام من التفسير الكبير انتهى وهذا يرد ما مر من التشيع الشيع على الفخر الرازي بان فيه كل شيء الا التفسير وفي كل شيء بالغة غير ممدوحة ايضا * قوله (ويرب عن وجوه القراءات) عطف على قوله ينطوي او يحتوي اي ويظهر * قوله (المعزية الى الائمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المتعبرين) اي المنسوبة الى الائمة وفعله عزته او عزونه واوى اوياني (والثمانية هم القراء السبعة المشهورين والثامنة يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري ورواياه روث بفتح الراء وليس بالتصغير كما قيل والثاثة مارواه السبعة وقيل مافوق

العشرة والقرآن الشاذة ليست من القرآن لانه اعتبر في تعريفه التواتر حتى لا يجوز الصلوة بها ولا يكفر جاحداها فالاول عدم التعرض لها ولا يعرف وجه التعرض لها واقول بانها تؤيد في بعض المواضع ما هو المراد من القرآنة التواترة كما تراه من المصنف ضعيف لما عرفت من انها ليست من القرآن (قوله المشهورين اشارة الى اختيار الشاذة دون باقيها لانهما اشتهرت حتى قيل انها الشاذة في الصدر الاول الى رأس ثلثائة ثم اسقطها عنها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائي وقد قالوا ان يعقوب كان اعلم اهل عصره بالعربية ووجوه القراءات كافي الاتقان وغيره كذا قيل ولا ينبغي ما فيه لان ما هو في الصدر الاول كان شايعا كيف اسقطها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائي وفيه خلل من وجهين فالاول عدم التعرض لثلث هذا الكلام فانه يؤدي الى افتتاح باب الفساد للملاحظة والبيان ومن اين يعلم مثل ذلك بدون تواتر المرام وما هو تواتر في الصدر الاول كيف يحول الى غيره من القراء العظام وان قال زنديق ان ما نحن فيه شائع في الصدر الاول الى رأس مئة كذا ثم اسقطه فلان واثبت بدله الامر الذي كنتم فيه فاذ اجوابه والجواب عنه مشكل على تقدير ثبوت ما نقل عن ابن مجاهد فالواجب سد هذا الباب والتوفيق من الله الملك الوهاب * قوله (الان قصور بضاعتى يبطئني عن الاقدام ويعني عن الانتصاب في هذا المقام) القصور العجز عنه ولم يثله نخل عن الاساس انه قال قصر عنه قصورا يعجز عنه ولم يثله انتهى (ليكن في مثل هذا معنى القلة والبضاعة بكسر الباء رأس المال الذي يقصد التجار به الربح ومناستعارة للمعلم شبه العلم والاستغناء به في كونه سببا للنماء في العلم والادراك كما كان المال الذي يجتر فيه سبب للربح والنماء) يبطئني اي يعوقني ويؤخرني (قوله ويعني عن الانتصاب اي عن اقيام في هذا المقام اي مقام تأليف كتاب شانه كذا وكذا وعظماء المؤلفين كثيرا ما يذكرون هذا المقتل اعترافا بالعجز والتقصان استعانة من الله الملك المتعال وامرني نحن احق باعتراف هذا العجز والتقصان والعون واللفظ من ربنا المستعان بل اشتغانا بجمع الاوراق لحمل غموضه ان هذا الكتاب الرشاد من اعظم اشراط الساعة وقرب يوم التناد * قوله (حتى سمعني بعد الاستخارة ما عظم به عزي على الشروع فيما اردته والاتبان بما قصده تاريا) اي استمر ذلك التسع حتى سمعني اي الهمني الله بعد الاستخارة ما عظم به فاعلم نسخ فلم يبق مع (وفيه اشارة الى ان التلويح بحال المعارف عدم شروع امر ذي بال الابدال الاستخارة والاستشارة وهي مرادة وان لم يذكرها لظهورها * قوله (ان اسميه بعد ان اتممه) اي ذلك الكتاب بعد ان اتممه للتلايق التسمية على المدوم الصريف وبعد الاتمام السمي اما اللفظ الدال على المعنى وهو وان لم يكن موجودا لكن داله وهو النفس موجود وكذا الكلام في المعنى واما النفس فالامرح ظاهر او المعنى لكن المختار كونه الفاظ وكون الاسم اسم جنس او علم جنس او علم شخص ذهب كل طائفة الى واحد منها وفي نسخة ان اسمه اي اجعل سمعة وعلامة والمعروف فيه وسمه اسمه كوحده بمجده واما وسمه المشددة فانه بمعنى حضر الموسم ان سمع روايته ههنا فهو لاجل الازدواج مع قوله اتممه وفي الصفحة التي عندنا ان اسميه * قوله (بانوار التنزيل واسرار التأويل) جمع نور وهو عرض يظهر بنفسه وبظهور غيره فان جمعت فهو نور فوق نور وهذا باعتبار اصله والمراد بها اسم هذا الكتاب وكذا الكلام في اسرار التأويل فان السر في الاصل ما لا يستحسن اظهاره بل يلزم كتمه وفي اضافة الانوار الى التنزيل والاسرار الى التأويل اطف عظيم * قوله (فهنا الان اشعر وبحسن توفيقه اقول وهو الموفق لكل خير والعطى كل مسؤل) انشاء لفريق ما بعده على قصد الشروع وهما التنبيه اكن ادخال حرف التنبيه على الضمير المرفوع المنفصل مع ان خبره ليس باسم الاشارة عرح بعدم جوازه ابن هشام في معنى اليب حيث قال والثابت الضمير المرفوع المخبر عنه باسم الاشارة نحوها انتم هؤلاء لعل المصنف رحمه الله تعالى اطلع على جوازه * سورة فاتحة الكتاب (سورة الطائفة من القرآن المترجمة المسماة باسم خاص التي اقلها ثلث ايات دلالة سورة سائر الكتب الالهية (هذا ما اختاره المص والطاهر ان يقال السورة الطائفة من كتاب الله تعالى المترجمة المسماة باسم خاص اقلها ثلث ايات ليعم سور سائر الكتب الالهية وكون السورة اسطلاحا جديدا بعد نزول القرآن لا يضر اذا المراد ما اراد فيها الا يرى انه نقل في القرآن عن التورية والانجيل امور كثيرة بالفاظ عربية ولا يلزم منه كون ما نقل منها عربيا وكذلك في السورة ايضا فلا يراد الانجيل مثلا ليس على الافة العربية حتى يكون طوائفها المسورة سمعة بلفظة عربية فالظاهر ان لها اسما اعجميا يفيد ما افاده لفظ السورة انتهى فاذا كان لها اسم اعجمي يفيد ما افاده لفظ السورة فمن عبر عنها بلفظ

(حاشية ابن التيجيد على البيضاوي)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

رب نعم بفضلك العزم * واجعل نيتي فيما سرعت لخاص وجهك الكريم * الحمد لله المكل لكل خير والميسر لكل مسؤل * والصلوة على محمد الهادي الى خير سبل * وعلى آله اجمعين قوله (سورة فاتحة الكتاب) قالوا في اضافة الفاتحة الى الكتاب انها بمعنى من التبيضية كذا ذكر صاحب الكشاف حيث قال واعتادوا الى الكتاب بمعنى من لان اول التي بعضه (ورد بان المشهور بين علماء العربية ان من في الاضافة بمعنى من تكون للبيان البينة وان المضاف اليه يجب ان يكون جنبا صحيح الحمل على المضاف والمراد بالكتاب هنا الكل الذي هو مجموع الاجزاء لا الكل بقرينة الفاتحة لان الفاتحة والخاتمة من اجزائه لانهما جزئيه فلا يجوز ان يبين الجزء بالكل اذ لا يصح حله عليه فلا تصح الاضافة بمعنى من البيانية وحل الاضافة على معنى من التبيضية خلاف المشهور فيما بينهم وان جوزه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث حيث قال ويجوز ان تكون الاضافة بمعنى من التبيضية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي هو اللهو منه رجوع معنى من التبيضية فيما فسره الى معنى البيان الذي اشترط فيه صحة الحمل كما اشار اليه بقوله بعض الحديث الذي هو اللهو منه اقول فيه نظر لان ذلك التفسير خلاف المشهور في الاضافة البيانية فان قاعدة تأويل الاضافة بمعنى من انبيانية حل المضاف اليه على المضاف وتفسير صاحب الكشاف عكس ذلك وواجب ذلك التأويل امكن فيما نحن فيه ذلك من غير تفرقة بين لهو الحديث وبين فاتحة الكتاب بان يكون تقدير الاضافة فيه سورة بعض الكتاب الذي هو الفاتحة فلا وجه لدكون الاضافة بمعنى من التبيضية في فاتحة الكتاب بناء على امتناع الحمل وقبول ذلك في لهو الحديث بناء على امكانه والحق في اضافة الجزء الى الكل في جميع المواضع ان تكون بمعنى اللام فالمعنى ههنا فاتحة الكتاب

السورة وكذا اطلاق الآية على ما في سائر الكتب السماوية قال الشيخ الزمخشري في سورة طه حكى لنا ان التوراة كانت ألف سورة كل سورة ألف آية تحمل أسفارها سبعون جلا وقال في أوائل سورة البقرة ولا امر ما نزل الله التوراة والانجيل والزبور وسائر ما اوحى الى انبيائه على هذا المنهاج سورة مترجمة السور فعبّر جارا الله بالسورة عما وقع فيها بلفظ آخر فينبغي كون تعريف السورة عاما لسائر الكتب السماوية والظاهر ان وواها اصلية فهي منقولة من سور المدينة من قبيل نقل اسم المشبه الى المشبه لانها محيطية بطائفة من القرآن محوذة على حياها او محتوية على انواع من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وان جعلت مبدلة من الهجزة فن السورة التي هي البقية او القطعة من الشيء سميت بها لانها قطعة من مجموع القرآن او بقية منه فبهذه المناسبة نقل اسم المشبه الى المشبه وتماثل بحثها بآتي ان شاء الله تعالى في غير قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الآية واضافها الى فاتحة الكتاب من اضافة العام الى الخاص اذا لاسم فاتحة الكتاب والبقرة وآل عمران مثلا فهو تركيب اضافي فهي لامية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا صادقا عليه ولا على غيره وليس من شرطها ان يصح اظهار اللام بل يكفي اعادة الاختصاص كما في طور سيناء كذا قالوا وفيه نظر اذا لفظ تابع للمعنى فاذا تحقق الاختصاص الذي يفيد اللام فكيف لا يصح اظهار اللام فعدم صحة اظهاره اشارة على انتفاء ذلك الاختصاص فالاولى كون الاضافة بيانية بمعنى من البيانية فان صاحب الكشف ذهب الى ان اضافة الهيعة الى الانعام والى ان اضافة الهوى الى الحديث في قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث الآية بيانية ورضي به المصنف مع ان الهيعة عامة والانعام خاص وكذا اضافة الهوى الى الحديث بمعنى من وهي تبينية ان اريد بالحديث المكرى القبيح لكن خالفه حيث قال وهي تبينية سواء اراد بالحديث المكرى والاعم منه نعم على الثاني يجيء التبعض باعتبار ان بينهما عموما وخصوصا من وجه ولكن لا يكون من مقتضى الاضافة لان شرط من البيانية ان يصح اطلاق المجرور من على المين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما صرح به السالكوتى وابن كمال باشا مع توغله في الرد على الشيخين وتبعهما في الموضوعين وذهب السالكوتى الى ان الاضافة للبيان في سورة المائدة والاضافة بمعنى من وهي تبينية في سورة لقمان قبل واعلم انه يستفاد من كلام المص والزمخشري ان اضافة العام الى الخاص المطلق بمعنى من البيانية وينه على نحو ما ذكرناه ثم قال وهو الظاهر لان شرط من التبينية ان يصح اطلاق المجرور بها على المين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكن المذكور في الحيوانها لامية انتهى وقال ٢ بعض ارباب الحراشي وذهب ٣ الى انها بيانية ايضا ولذلك زاهم يجمعون شجر الاراك من الاضافة اللامية تارة ومن البيانية اخرى انتهى فعمل منه ان الحيويين قائلون بالاضافة البيانية في اضافة العام الى الخاص المطلق فانضح ما ذكرناه من ان القول بان اضافتها لامية وليس من شرطها ان يصح اظهار اللام ضعيف والتعويل على ما يستفاد من كلام الشيخين وهو احسن السالكين مع انه قد نقله عن بعض النحاة بعض الثقة واما القول بانها من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فهي في قوة سورة تسمى فاتحة الكتاب فخالف لما صرح به الاكثر من انها من قبيل اضافة العام الى الخاص المطلق وكذا الكلام في يوم الاحد فان اضافته العام الى الخاص وليس من اضافة المسمى الى الاسم كما ظن اذ السورة عامة لها ولغيرها من السور فان معا كما عرفت طائفة من القرآن مترجمة باسم خاص وهذا مفهوم كلي صادق على كل سور وفاتحة الكتاب ونحوها مثل البقرة وآل عمران اسم لطائفة مخصوصة دالة على معان مخصوصة فالمسمى تلك الطائفة المخصوصة في كل من السور لالفظ السورة العامة لكل منها غاية ان السورة صادقة على كل من تلك الطائفة فالمسمى بفاتحة الكتاب هو ما صدق عليه لا المفهوم الكلي الصادق وهذا شبه باشتباه العارض بالعروض وايضا منشأه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج فالسورة العامة اضيفت الى فاتحة الكتاب مثلا باعتبار عومه واستعملت فيه لكنه قد وقع في الخارج على الطائفة المخصوصة فظن انها مسماة اسمها فاتحة الكتاب والبقرة مثلا وليس كذلك فكما لا يقال في اضافة الحيوان الى الانسان انها اضافة المسمى الى الاسم كذلك لا يقال هنا ايضا والتزام كون المراد بالسورة الطائفة المخصوصة لا المفهوم العام يؤدي الى كون السورة مشتركة اشتركا لفظيا بين السور وليس كذلك بل هي مشتركة بينها اشتركا معنويا يعوهم ان المراد بالحيوان المضاف

المراد بالشيخين المصنف وصاحب الكشف

٢ شهاب

٣ شارح

الى الانسان الحيوان الناطق فالانسان كما يكون اسما للحيوان الناطق كذلك اسم للحيوان ايضا فيكون من قبيل
 اضافة السمي الى الاسم وفاده ظاهر وكذا افساد القول المذكور واضح ومنشأؤه ما يشاهد في حاشية اخرى
 وايضا لا يكون السورة حيث عامة وقد صرحوا بان اضافتها اضافة العام الى الخاص المطلق واختار الفاضل
 السدي كون علم السورة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب وانت خير بان كون المجموع علما مالم يصرح به احد
 مع اتمامهم ببيان اسمائهم الشريفة بل الظاهر من اقوالهم خلاف ذلك مع ان التسمية بثلاثة اسماء قد انكرها
 ابن الحاجب والمص حيث قال في اوائل سورة البقرة والتسمية بثلاثة اسماء انما يجمع اذار كبت وجعلت اسما واحدا
 على طريقة بعلبك وان ثبت جوازها صاحب التوضيح في بحث الاستثناء بنحو شاب قرنا ها وورق نحره
 ومثل عبد الرحمن وابي عبد الله لكن التجا في عن موضع الخلاف هو الاول وما روى المص في اخر السورة من قوله
 عليه السلام اذا تاه ملك فقال ابشر بنورين او يتهم الم بوقتهما في قبلك فاتحة الكتاب بأبي عن ذلك ونظائره كثيرة
 بحذف لفظ السورة والقزام الحذف بعيد جدا مع ان الاعلام يجب صونها عن التغير والحذف جزما والاحتمال
 الذي يخالف النقل والاستعمال ضعيف قطعاً فان قيل ان اضافة العام الى الخاص فيجوز كما حكم به التحرير
 في التلويح قلنا انه فيما اشتهر كون المضاف اليه فردا للمضاف كانا ن زيد لا مطلقا بل صحة سبج الاراك
 وسلم الحق كما صرح به بعض المحشين ٦ وبهذا يحصل ان تطبيق بين القول بالفتح المذكور وبين
 القول بصحة اضافة العام الى الخاص فلا اشكال في قول التحرير كما زعم بعض اصحاب التحرير (فاتحة الكتاب)
 اي اوله اذ فاتحة الشيء اوله وهو مصدر كالعافية والباقية بمعنى الصحة والبقاء ثم اطلق على اول الشيء نسبة
 للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبترسطة بالمجموع ثانيا كذا قالوا وفيه مباحة والمراد التعلق بيا في
 الاجزاء فهو المفتوح الاول اي ان الجزء الاول لكونه واسطة في عروض الفتح للكل مبدأه فيكون اول بهذا
 الاسم من الكل وهذا جار في الكل الذي له تدريج في الفتح كالطوما ربحلاف مالمس كذلك كالاوراق المجلدة
 قيل في قوله فهو المفتوح الاول هذا بالنسبة الى المقروء والمكتوب مطلقا فقول بعض المتصنفين من اهل العصرانه
 انما يفتحق في المكتوب اذا كان كالطوما من جود الفكر وجوده انتهى ولا يخفى ان الكل الذي ما بين الدفتين
 كون الجزء الاول منه مفتوحا اولا بالنسبة الى القراءة واضح قال صاحب الارشاد الفاتحة في الاصل اول
 ما من شانه ان يفتح كالكتاب والثوب اطلقت عليه لكونه واسطة في فتح الكل ثم اطلقت على اول كل شيء فيه
 تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجي حصولا والطور والاوراق التدريجية قراءة وعدا قوله فراءة
 الاولى تركه لانه لا يختص بالامور التدريجية وايضا المتبادر من الفتح الكسف والزالة لغه وطبه كالكتاب والثوب
 والحاصل ان القراءة والكتابة بمعنى النفس والحياطة ونحو ذلك من الافعال والاقوال اطلقت الفاتحة
 على اولها لكونها تدريجية لكن لا بمعنى انه واسطة في تعلق الفتح بالباقي بل بمعنى ان تعلق الفتح بالاول فتح له
 اولا وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطة لكونه جزءا منه واما في نحو الاقنة المطوية والطوامير وغيرها
 من الكتب اذا اريد فتحها وازالة طبها على الترتيب الوضعي فالفتح يتعلق اولا بالجزء الاول ثم يتعلق ثانيا وثالثا
 ورابعا ولم جرا الى آخره فباق الاجزاء موصوف بالفتح هنا حقيقة بخلاف الصورة الاولى فان انصاف باقي
 الاجزاء بالفتح مجاز فالجزء الاول واسطة في العروض في الاول واسطة في الثبوت في الثانية عهد كما اعترف به اولا
 فتح اذا كان المفتوح كالطوما فالفتح الاول هو الجزء الاول وباقي الاجزاء مفتوح ثانيا بواسطة الاول واما ان كان
 المفتوح كالاوراق المجلدة فلا يكون الجزء الاول منها مفتوحا اولا بل كل واحد من الاوراق مفتوح دفعة وهذا
 مراد اهل العصر فالحق معه (وقيل الفاتحة صفة جعلت اسما للاول الشيء اذ يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث
 على الفتح فيتعلق بنفسه ضرورة انتهى ولا يخفى ان موجب هذا التوجيه والتوجيه السابق ان ههنا فتحين
 ومفتوحين احدهما وسيلة وسبب للآخر وفيه تأمل فانه لا يمتشي فيما فتح دفعا وانما اختار السيد السد الاول
 لان فيه مبالغة ولو ادعيا اذ اطلاق المصدر على الفاعل وعلى المفعول لا بد وان يكون للمبالغة ولذا كان الاول
 مفتوحا اولا وذريعة الى فتح الباقي من الاجزاء جعل كانه عين الفتح ادعاء والقول بان فاعله في المصادر قليلة
 وان نسبة المفعول بالمصدر خلاف الظاهر ضعيف لانه ان اراد بالقلة القلة في نفسه غير كثير دورانه في السنة
 البلاء فلا يكون فصيحاً فغير مسلم كيف وقد ورد استعماله في التزليل قوله تعالى من الصواعق يعلم حاشية الاعين :

٦ سيالكوتى

٣ اي ظهر بلاغة الكلام المشتمل عليه ففيه تسامح
 بعد

فهل ترى لهم من باقية * كما صرح به صاحب الكشاف في مواضع عديدة وان اراد بها القلة بالنسبة الى غيره فلا يضرننا فان الالفاظ الفصيحة يتفاوت استعمالها قلة وكثرة بنسبة بعض الى بعض والانكار مكابرة وان ارادته مرجوح بالنسبة الى كونها صفة فقد عرفت ان الامر بالعكس لافادته المباعدة دون الثاني وايضا قد ظهر ان القلة لا تكون منشاء الرجوحية ما لم يخرج عن حد القصاحة وقد بان فصاحته وظهر بلاغته ٣ وكذا الكلام في كونه نسبية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر كيف وقد ورد في كلام الفصحاء والبلاء لا سيما في كلام الله تعالى وقد صرح بعض شارحي التصريف انه اذا اريد المباعدة يذكر المصدر ويراد به الفاعل او المفعول مجازا وكيف يدعى ان ما يدخل تحت القساعة الكلية خلاف الظاهر واذا كانت صفة فتاؤها للنقل من الوصفية الى الاسمية كالمقدمة وقيل للمباعدة وهو ضعيف وجوز كونها للتأنيث لتأنيث الموصوف في الاصل اي القطعة الفائحة ومراعاة انه يحتمل ذلك كما في لفظ الحقيقة فان صاحب المفاتيح اختار كون التاء فيها للتأنيث مع ان كونها للنقل هو الظاهر فلا وجه للبحث فيه بان موصوفها هنا جزء والجزء الاول ما يعتبر اتصاله سائر الاجزاء والام يمكن توسطه في عروض الفتح للكل فلا يصح التعبير عنه بالقطعة ونحوها اذ القطعة انما تطلق على الجزء الذي انقطع عن سائر الاجزاء انتهى فانه لو سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الانقطاع بتفصيل العقل والفرض فان المتكلمين يستعملونه كما في الجوهر الفرد وفي قولهم والله تعالى ليس بمتعض ولا بمنجز قبل وكان الداعي الى نفي التعض الجمل على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل وقوله تعالى فكأنما اغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلاً الآية يشعر استعمال القطعة في الجزء التصل وان توقش فيه فلا قل من الجمل على الانقسام العقلي والفرضي اذ الاليل عبارة عن الزمان المتد من غروب الشمس الى طلوع الفجر كما في الباب فاجزاءه متصلة واطلاق الفائحة على الاول على كونها صفة باعتبار كونها ذات فتح بمعنى مفتوحة تشبيهاً للملابسة بالفاعل كما في عبسة راضية فيكون موافقاً لكونها مصدر ابمعنى المفعول واقل مؤنثة وذهب السيد السند الى ان مداره على تشبيه الاول بالباعث اذ بتوسطه يتعلق الفتح بالمجموع اي انه لما كان الاول من حيث كونه مفتوحاً اولاً صار سبباً لمفتوحة المجموع فاستند الفتح الى السبب فيكون مجازاً عقلياً وفيه مباعدة ولهذا اختاره على كونها مجازاً لغوياً مع انه موافق لما اختاره اولاً والحاصل انه مفتوح اولاً حقيقة فاتح مجازاً قال الفاضل السعدي فان قيل الاسناد الى الباعث اسناد مجازي تشبيهاً بملاسته بالفاعل فكأن الصواب تشبيه بالفاعل فان توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجهاً للتشبيه بالفاعل وفيه قصر المسافة (فلنا تشبيه بالباعث لمحي دقيق ووجه دقيق فان وجه التشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية والمعلولية في التشبه اذ التشبه به العلة النسائية وجهتي العلية والمعلولية محققة فيها وكذا التشبه لظهور ان تعلق الفتح بالمجموع بواسطته بكونه مفتوحاً ليس الاختلاف بل اي بخلاف تشبيه بالفاعل فان وجه التشبه يتضمن جهة العلية فقط دون جهة المعلولية مع انها مقصودة هذا ويرد عليه ان اطلاق الفائحة عليه المحفوظ فيها اعتبار العلية فقط ولا يلاحظ فيه اعتبار المعلولية وان تحقق فيه (وكان المنشأ العلية وغير المحفوظ كالمعدوم في نظر ارباب البلاغة فالاصوية في التشبيه بالفاعل قصر المسافة ولعل لهذا قال فلياً مل فالوجه اللائق ان يقال اختار تشبيهه بالباعث دون الفاعل ايذاناً بان عليه الجزء الاول لفتح الباقي بمجرد كونه ذريعة بلا تأثير كالباعث بخلاف الفاعل فان عليه بطريق التأثير ولو شبه بالفاعل بمجرد الملاسة بلا نظر للتأثير وعدمه لكان له وجه لكن الكلام في الاحنية والاصوية وما ذكره صاحب الارشاد من ان تعلق الفتح بالجزء بالذات وبالباقي بواسطته لكن لا على معنى انه واسطة في تعلق الباقي بالتأنيث بل على معنى ان الفتح المتعلق بالاول فتح له والذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطته لكونه جزءاً منه فليس يتم على اطلاقه فان هذا مما يتصور في الشيء المفتوح دفعة واما في امثال الاقضية المعلولية والطوائف وغيرها من الكتب اذا اريد فتحه على الترتيب الوضعي فالفتح يتعلق اولاً بالجزء ثم يتعلق ثانياً وثالثاً ورابعاً وهلم جرا لباقي من الاجزاء بواسطته في العروض فيكون مثل آدم عليه السلام اول الانسان واول الانبياء عليهم السلام وخاتمهم واخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وفاتحة الكتاب اسم لهذه السورة الكريمة واصفاته باعتبار المعنى الاضافي اما لانه من اضافة الجزء الى الكل اذ المراد بالكتاب الكل كما هو الظاهر لا المعنى الكلي فان الكلي لا اول له اويائبة ان اريد بالكتاب المفهوم الكلي المشترك بين

٦ وهو كون المضاف اليه صادقا على المضاف
عنه

الكل والجزء وبالأول فرد منه لكن فيه خلاف الظاهر اما أولا فلان الكتاب كونه عبارة عن مجموع المنزل هو المختار كما سنبينه ان شاء الله تعالى وارادة الكل على عدول عن الظاهر واما ثانيا فلان هذا بناء على ان المراد بالأول البعض وبالبعض الفرد وكلاهما تكلف بل تعسف وانما كان الاضافة فيه بيانية دون الاولى لتحقق شرطها ٦ فيه دون الاول اذ بين الكل والجزء تباين (وذهب الى انها بيانية ايضا ولذا تراهم يجعلون شجر الاراك من الاضافة اللامية تارة ومن البيانية اخرى كذا قاله الشهاب وتجوز كونها تبعية بان يكون المقدر من التبعية بناء على ظاهر قول المص في تفسير قوله تعالى * ومن الناس من يشترى ليهو الحديث * فالاضافة تبعية لهما اول (واعترض عليه قدس سره بانه اذا اراد بالحديث الجنس لا وجه لجعل اللهو بعضه اذ هو باطل بل هو بعض من افراد ذلك الجنس فان البعض بمعنى الجزئي غير وارد بل هو بمعنى الجزء قطعاً واذا قيل زيد بعض الانسان ففيه تقدير اى بعض افراد الانسان فيكون زيد جزءاً من تلك الافراد انتهى هذا عجب لان بعض الانسان حيوان اوضحاً كمثل قضية جزئية فالحكم فيها على الافراد اى الجزئيات واوارد بعض افراد الناس بمعنى الجزء لا يصح عليه الحكم بانه حيوان اوضحاً كمثل الحكم بل بالحكم ح باليد ونحوه والتأويل بان المراد بالافراد بمعنى مجموع الافراد غير معتد به اذ الامة صرحوا بان المحكوم هنا بعض الافراد لا واحد من تلك الافراد وايضا المحكوم عليه بعض الافراد من الكلى الافرادى وهذا مع كمال وضوحه واشتهاره بين الاجلة والطلبة كيف يذهل عنه ومنشأ هذا ليس الا التعصب والفقه عن مراد المشايخ وهذا ظن وبعض الظن اثم وقال الفاضل السعدى الظاهر عندى انه عبر عن الاضافة بمعنى اللام بمعنى من التبعية اظهاراً للجهة الاختصاصية التى لا بد منها بين المضافين فانها معنى جنسى يتحقق باسباب شتى عول في ان فهم ذلك على شهرة انحصار قيم الاضافة بمعنى من في الاضافة اللامية بعد ما نبه على قصر الاضافة بمعنى من البيانية في مفتتح كلامه انتهى ولا يخفى عليك انه على هذا التقدير يكون اضافة اللهو الى الحديث من قبيل اضافة الافراد الى المفهوم الكلّى اذا للهو فرد من مطلق الحديث فيكون اضافته بيانية لامية وكلام المص حيث قال وتبعية ان اراد الاعم منه صريح فيما ذكرناه وحل قوله الاعم منه على المتروك حتى يكون اضافة الجزء الى الكل ضعيف وبعيد جداً فالوجه ان يقال ان مقصوده من كونها تبعية الاضافة البيانية ايضا الا ان المضاف اليه حيث لا يمكن كونه تمييزاً وبياناً للمضاف لكون المضاف فرداً منه جعل هذه الاضافة تبعية ايذاناً بان المضاف جزئى وبعض من المضاف اليه اذ بينهما عموم وخصوص من وجه على هذا التقدير اذ الحديث المطلق يم اللهو وغيره كما ان اللهو يكون من الحديث وغيره فالمضاف فرد من المضاف اليه كعكسه وانما لم يحسن ذلك لاجل كونه فرداً لا يهاهيه كون مطلق الحديث للهو مع ان بعض الحديث وهو ما ليس بشرك ليس باللهو كما اوضحه الفاضل السعدى كلامه قدس سره وعول فيه على ان الاضافة التبعية غير متحققة في كلامهم حال كونها قسمة للاقسام الثلاثة وتبعية اولاً على كونها بيانية صافية عن التبعية لحن جعل المضاف اليه تمييزاً وبياناً للمضاف لاتحادهما في الخارج ثم اشار الى كونها بيانية مع التبعية لكونه بعضاً من مطلق الحديث فالتقابل باعتبار العارض لا للماهية فلو قيل هنا اضافة الفاتحة الى الكتاب تبعية واريد انها فرد منه بناء على ان المراد من الكتاب المفهوم الكلّى لا يعد اذ بينهما حيث عموم وخصوص من وجه * واعلم ان صاحب الكشاف ذهب الى ان اضافة البهية الى الانعام بيانية وتبعية الصنف مع ان البهية عام والانعام خاص فعلم ان اضافة العام الى الخاص بيانية عندهما ولهذا ذهب الى ان اضافة اللهو الى الحديث التكريمية مع انها من اضافة العام الى الخاص وهذا اسلم من التكلف الذى ارتكبه الجمهور من ان افادة الاضافة الاختصاص الذى افاده الام الجارية كاف في الاضافة اللامية وان لم يصح اظهار اللام فيه مع ان المعنى اصل ومتبوع فاذا تحقق الاختصاص الذى افاده اللام لا بد وان يصح اظهار اللام فتن لم يصح اظهارها علم انتفاء الاختصاص الذى افاده اللام والعلم عند الله الملك العلام (واما ما قيل من ان كون المضاف بعض المضاف اليه لا يقتضى كون الاضافة بمعنى من التبعية سواء كان المراد ببعض الجزء والجزئى اذ ربما يعتبر اختصاص الجزء بالكل والجزئى بالكلى فيكون الاضافة لامية مثال الاول بعض القوم سلطانهم ومثال الثانى زيد متاول الانسان وشعوله فدفوع

قوله الى الحديث المنكر كاجاء في الحديث الشريف
* الحديث في المسجد باكل الحنات * فاللهو يكون
من الحديث وغيره فبين بالحديث واما اذا اريد
مطلق الحديث فبينهما عموم وخصوص من وجه
عنه

بان الاضافة البينة يمكن ردها الى الاضافة الالامية للاختصاص الواقع بين المين والمين لكن لما كانت
الاضافة بمعنى من كثيرة في كلامهم جعلوها قسما آخر ولم يلتفتوا الى ذلك الاختصاص كذا حققه العارف الجاهلي
في المثال المذكور ولم يعلم ذلك لا بضرنا ورد ايضا بان اضافة السلطان في المثال الاول انما كانت للاختصاص
لان بعضية المضاف كانت مصرحا بها في عنوان الكلام فلو جلت الاضافة عليها لزم التكرار فحين الاختصاص
وما ذكرناه من غلبة معنى التبعية في اضافة الجزء الى الكل مشروط بعدم المانع والمانع هنا ظاهر واما اضافة
المتناول والشمول في المثال الثاني فخارجة عن البحث لانها اضافة لغظية والكلام في المنوبة انتهى وفيه
ما لا يخفى اذ الظاهر ان المشتق هنا بمعنى الاستقرار فيكون الاضافة معنوية واما قوله وما ذكرناه من غلبة معنى
التبعية الخ اعتراف بما ذكره القليل * ثم الظاهر ان هذا وامثاله من الاعلام الشخصية فان القرآن وجزءه عبارة
عن الكلمات المركبة تركيا خاصا سواء بقراءة جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو ولا يمكن تعددها الا بحسب
محلها بان يقرأها زيد او عمرو او غير ذلك فيكون مثل الشخصي فيكون اسم جزئه علما شخصيا فجعله علما جنيا
باعتبار تعددها بالنظر الى محالها تدقيق فليس لا بعابه في علم شرعي لاسيما في كلام الهى ولا حاجة الى الاعتذار
عن الاعتراض بان القول بعلة الجنس ضرورى لمع الصرف وغيره من الاحكام ولا ضرورة هنا بان بعض اسماء
السور وقعت في الاشعار ممنوعة عن الصرف للعلمية والتأنيث كما صرح به العلامة في قول الشاعر بنى كرنالحاميم
و الرمح شاجر * فهنا لا حاميم قبل التقدم * واذا تحققت العلمية في البعض تحققت في الكل اذ لا وجه للنقل
انتهى وان كان القرآن عبارة عما نزل به جبرائيل عليه السلام فيكون مشخصا فيكون اسم جزئه علما شخصيا
ظاهر لكن الحق ما ذكرنا من انه عبارة عن الكلمات المركبة تركيا خاصا واما دخول الالام في بعض منها
كالقائحة والثاقفة فلا بد في العلمية لانه للحم الوصفية الاصلية في نحو القائحة كالحسن والحسين اولانه جزء العلم
في نحو البقرة وبهذا البيان ظهر ماهو المراد من الكتاب اى القرآن وهو ما نقله البناين دفتي المصاحف توارا
كافي التنقيح او النظم المتزل على رسولنا المتقول عنه توارا وهو الكل فلي هذا لا يصدق القرآن على كل جزء
منه واما الاصوليون فاخترنا واكونه عبارة عن الكل المشركين الكل وبين كل جزء منه لان الاول لا يلايم فرضهم
وان جوزوا اطلاقه عليه ايضا وتفصيل الكتاب والقرآن وبيان معناه ما لفة وعرفا مشروح في التوضيح
والتلويح قال الفاضل الشربف في حواشي الكشاف الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى مبهمة يقوم به
فيترك مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن مبهمة ويصح اطلاقه على كل منتصف
بتلك الصفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى محكما للاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر موصوفه معه لفظا ونقديرا
تعيينا لذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شئ من المعنى القائم بها فيكون اسما
لا يشبه النصف كقرس وابل وقد يوضع لها ولا يلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول
ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسبب ابعثا لتعيين الاسم بازاله كاجرا اذا جعل علما لذات فيه جزء الثاني
ان يكون ذلك المعنى داخلا في المعنى الموضوع له فيتربك من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والمان
والمكان وهذا القسمان ايضا من الاسماء والمعتبر فيهما مرجع التسمية لا صحيح للاطلاق فلا يطرده ان كل ما يوجد فيه
ذلك المعنى ولا يقنع صفة شئ لكن ربما يشبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا به لان المعنى المعتبر في الوضع
داخل في مفهوم كل منهما ومعايير الفرق بينهما انهما يوصفان لا يوصف بهما على عكس الصفات انتهى فالكتاب
اسم المكتوب اى من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والا له وايضا بصفة فيوصف بشئ ولا يقع صفة لشئ *
قوله (وتسمى ام القرآن) عطف على سورة الفاتحة فيكون خبرا ايضا اى هذه سورة الفاتحة وتسمى ام القرآن
جلا على معنى المعطوف عليه فان سورة الفاتحة بمعنى هذه سورة تسمى فاتحة الكتاب قال المص في قوله تعالى
* وجعل الليل سكنا * عطف على فاتح بمعنى خلق لكن هذا ان جعل من قبيل اضافة المسمى الى الاسم
فهى مرجوحة للمر والا حسن انه معطوف على هذه سورة فاتحة الكتاب فاتحة يجوز عطف الجملة الفعلية
على الاسمية وعكسه عند الجمهور ولا يمنع الحسن ايضا اذا كان المانع وهنا اريد الإشارة الى التفرقة بينهما بان
الاول ثبوت والثاني تجدد ولوا دماء تنبها على اصالة الاول ولم يقل وتسمى سورة ام القرآن تنبها على
ان السورة ليست بجزء علم هنا وفيما سبق وانما قال وتسمى ام القرآن ولم يقل ام القرآن لما ذكرناه من ان فاتحة

وقد وقع التعبير عن ايات محكمات في اوائل سورة
آل عمران بام الكتاب

٢ بالنظر الى المعنى اللغوي

٣ وقال ابو بكر الرازي قيل تارة بلم القرآن وتارة ام الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين عن النبي عليه السلام كذا في بعض المنهوات لمولانا ملا خسرو

مطلب مهم في بيان كون رسم الشيء جزءاً من مجموع المسمى اطل الله تعالى عمر اسنادنا للتحقق ودام ظله حيث اوضح هذا المقام كما اوضح سائر

٦ الا اذا اريد به الاضافة بمعنى في فيجوز كون المراد جيع القرآن لكن الظاهر الاضافة بمعنى اللام

٧ اسم ان وعلى التشبيه خبره

قوله مفتحة يؤيد كون الفاتحة مصدراً بمعنى المفعول ولم يقل مفتوحة لتكنة تأمل

٩ اي يتحرك

٢ اي وخص المص لفظ كان بالاصل

٣ والتسمية بالاساس ليس بطريق التشبيه بل لكون معنى الاساس متحققاً فيه

قوله فكانها اصله ومنشأه هذا بيان لوجه تشبيه سورة الفاتحة بالام المبنى عليه استعارة لفظ الام لها قوله اولانها تشتمل على ما فيه من النشاء الى آخره معنى النشاء مستفاد من اجراء الصفات الكمالية على اسم الذات من وصف الربوبية والرحمة البالغة والملكية بالا مور يوم الجزاء ومعنى اتعبد بالامر والتهي من قوله اياك نعبد ويدخل تحته طلب الاستعانة والهداية الى الصراط المقاد بقوله واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم لانه طلب العون على ما تعبد وتكلف من اتيان ما امر به والكف عما نهى عنه ويجوز ان يستفاد معنى التعبد من قوله الحمد لله على ان يقدر بقل تعليماً للعباد فيكون امراً مشتملاً للنهي فان الامر الايجابي يتضمن النهي عن ضد ما امر به ويحتوي على النشاء وذلك ظاهر ومعنى الوعد والوعد من مالك يوم الدين فان الدين هو الجزاء وهو اما بالتواب او بالعقاب فوصف ذاته تعالى بانه مالك متصرف بالجزاء يوم القيمة مشتمل ٩

الكتاب اصل مشتهر دون ذلك وقيل اختار المستقبل تنبيهها على تأخر التسمية بلم القرآن انتهى واثبات التأخر مشكل جداً من انباء التأخر واختار المضارع للاستمرار الجدد ولوعبر بالماضي لكان له ٣ وجه والتعبير هنا بلم القرآن وما سبق بفاتحة الكتاب لادله من نكتة والقول بالفتن يذفع بعدم اختيار الكتاب او القرآن في الموضعين دون احتمال العكس قال في الصحاح الام الاصل ومنه ام القرى والوالدات انتهى فاطلاقه عليها على سبيل الاستعارة باعتبار المعنى الاضافي ٦ واما المعنى اللغوي فلا يجاز والمراد بالقرآن في ام القرآن ماصوى الفاتحة بالنظر الى المعنى الاضافي واما بالنظر الى المعنى اللغوي فيجزئه منه لارادته معنى مخصوصه واما فاتحة الكتاب فالمراد بالكتاب فيه مجموعه باعتبار المعنى الاضافي كما يظهر من وجه التسمية واما في المعنى اللغوي فلا يراد به معنى مخصوص بل هو جزء منه ايضا ولوقيل المراد بالقرآن في ام القرآن المجموع ولا يلزم من كونها اصلا له كونها اصلا لكل جزء منه لا يبعد نظيره ما قاله المص في تصحيح صورة الم ونحوه اسماء السور والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد انتهى وهذا يؤيد ما ذكرنا تأمل * قوله (لانها) اي الفاتحة (مفتحة) حلة للاول قوله (ومبدأه) بيان للثاني بطريق اللف والنشر المرتب والمفتوح اسم مكان او اسم مفعول او مصدر ممي والمعنى على الاول لانها اي الفاتحة مكان افتتاح القرآن ومحل ويرد عليه ان محل الافتتاح غير ما يتعلق به الفتح فيلزم ان لا يتعلق بها الفتح وهذا ينافي ما سبق من ان الفتح يتعلق بها اول الفتح الاول والقول بانه مفتوح بها في نفسها ومحل افتتاح بالنسبة الى ماسواها تكلف ولو اعتبر اسم المفعول فلا وجه له لانها مفتحة وضافتها الى سائر المفتوح لا يظهر حسنهما الا ان يقال انها من قبيل اضافة الجزاء الى الكل على ان يكون الاضافة لازمة وجعله مصدراً ميميا للبالغة لا يدفع المحذور لانه اما بمعنى اسم المكان او بمعنى المفعول فيلزم ما زعم والمراد بالمبدئية المبدئية في كتابة المصاحف والتلاوة حين مراعاة الترتيب او في الصلوة لانها واجب تقديمها قراءة على قراءة سائر ما اوفى العزول بناء على انها اول سورة نزلت بنحائها واما سورة اقرأ فاول سورة نزلت بعض آياتها ويلوها ماعداها في ذلك فجعلت امّا واصلا له بطريق التشبيه والتشبيه لا يقتضي مشاركة التشبه والتشبه به من كل وجه فقول البعض ان المبدأ يقال للجزء الاول ولما منه الشيء والفاتحة مبدأ باللعن الاول وام بانه في الثاني لجعل هذا وجهاً لتسميتها امّا غير مرضي غير مرضي اما اولاً فلان جزء الشيء يصدق عليه ما منه الشيء وان لم يكن العكس واما ثانياً فلان الاطلاق ٧ على التشبيه لالكونه جزءاً والاشترائك في مطلق المبدئية كاف فيه * قوله (فكانها اصله ومنشأه) الظاهر انه تفريع على كونها مبدأ اي فاذا كانت مبدأ فكانها اصله ومنشأه وبهذه المشابهة شبهت بالام قوله وتسمى ام القرآن ويحتمل ان يكون تفريعاً على المجموع لفسا ونسرا اي فاذا كانت مفتحة فكانها اصله واذا كانت مبدأ فكانها منشأه واليه مال مولانا ملا خسرو حيث قال ثم ان كل من فاتحة الكتاب واهمجهتين جهة النظر الى اول الحال وجهة النظر الى المال والجهة الاولى في الفاتحة تقتضي كونها مفتحة ٨ والثانية كونها اصلاً يفرع عليه الباقي فلذا قال في الاول لانها مفتحة وفي الثاني فكانها اصله وكذا الجهة الاولى في الام تقتضي كونها مبدأ للولد والثانية كونها منشأه فان الولد انما ينشأ ويتزعرع ٩ بعد الانفصال منها فلذا قال في الاول ومبدأه وفي الثاني منشأه وخص كآن بالاصل ٢ والمنشأ لان كونها مفتحة ومبدأ امر تحققي بخلاف كونها اصله ومنشأه انتهى وفيه نوع تكلف لا يخفى وجوز البعض كون قوله مفتحة ومبدأه ناظراً الى التسمية بفاتحة الكتاب وقوله فكانها ناظراً الى التسمية بلم القرآن واعتذر بان اشارة الفاء على الواو مع ان الظاهر الواو فلتفرع مدخولها على ما قبله في التصور فلا يقدح في استقلال كل منها في العلية انتهى ولا يعرف له نظير اذ لا وجه لتفريع مدخولها على ما قبله مع انه حلة لشيء غير ما الذي قبله حلة له فالوجه الاول هو المفعول قال بعض الفضلاء كون مبدأه عطف تفسير لقوله مفتحة وهما حلة لقوله ام القرآن وترك تسميتها بالفاتحة وجه وجيه الا انه مخالف لما نقل عن المص رحمه الله تعالى في حواشيه من ان قوله لانها مفتحة تعليل لما تضمنته قوله سورة فاتحة الكتاب من الجلة الخيرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه كون المفعول عنه المعنى العرفي انبى كان الوجه الاول بالاصلي انبى وان جرى كل منهما في كل منهما * قوله (ولذلك تسمى اسما) اي ولكونها اصلاً تسمى اسماً ٣ اذا لاساس كالتقاعدة ما يتى عليه الشيء ابتداء حساباً واعظياً ولا مدخل لشبهها بالمشأ في هذه التسمية كما قيل * قوله (اولانها

٩ على المجازاة بمقتضى الوعد بالثواب على المصنع والوعيد بالعقاب على العاصي ومن قوله أنعمت عليهم غير المفضوب عليهم ولا الضالين فإن بيان الصراط المستقيم بصراط الذين أنعمت عليهم بآية الله منه في ضمة اخبار بان الاسلام سبب لاستجلاب النعم كلها واجابها النعم الاخرى الموعودة على الاسلام المدلول عليه بالصراط المستقيم فان حذف المفعول من انعم لا فائدة التحول والاحاطة على ما قال صاحب الكشاف رحمه الله واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه جمعة الاسلام لم يبق نعمة الاصابته واشتملت عليه فقيه وعده على الاسلام بالانعام وفي استثناء المفضوب عليهم ولا الضالين عن المنعم عليهم وعده لدلالته على انهم في حرمان مما منح به الذين انعم عليهم بجمعة الاسلام ويمكن ان يقال في وجه تسمية الفاتحة بام القرآن ما هو ابط مما قالوا بان نقول ان هذه السورة مشتملة على اربعة انواع من العلوم التي هي مناط الدين المشتمل عليها جميع القرآن النوع الاول علم اصول الكلام ومعاهدة معرفة الله وصفاته واليه الاشارة بقوله الله رب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات وهي المرادة بقوله أنعمت عليهم ومعرفة المعاد وهي المدلول عليها بقوله مالك يوم الدين والنوع الثاني علم الفروع وكيفية العبادات وهي المسمى اليه بقوله اياك نعبد والعبادات بدنية ومالية وهما يتوقفان على امور المعاش من المعاملات والناتكات ولا بد الحفظ قوانينها من الحكومات فتعهدت الفروع على هذه الاصول والنوع الثالث علم ما به يحصل الكمال وهو علم الاخلاق واجله الوصول الى حضرة القدس وجنب الحق تعالى والسلوك لطريقه والاستقامة عليها واليه الاشارة بقوله واياك نستعين اهنا الصراط المستقيم والنوع الرابع علم القصص والاخبار عن الامم السالفة والقرون الماضية السداء منهم والاشقياء وما يتصل به من وعد وعيدهم ووعيد مبشئهم وهو المراد بقوله أنعمت عليهم غير المفضوب عليهم ولا الضالين (ابن نجيم)

٦ ووجه انحصار اصول مقاصده في هذه الثلاثة كما عرفت انه اتزل لارشاد العباد الى معرفة المبدأ بالصفات الكمالية ليتنقلوا بمابقر بهم اليه ويمتنعون عما يضرروا به فيه والاشتغال والاجتناب لا يكونان الا بالامر وانتهى ولا بد الاول من باعث وهو الوعد والثاني من زاجر وهو الوعد كذا في حواشي مثلا

خمسو

تتمثل على ما فيه) تعليل تسميتها بام القرآن فقط اذا لا شتمال على ما فيه من سبب لها دون التسمية بالفاتحة والمعنى ان الفاتحة تشتمل على ما فيه اي في القرآن اى اصوله ومقاصده فكانها تشتمل على جميع ما فيه فلا يردان فيه القصص والمباحات وغيرها وايد الاشارة في كلام المصنف وهو قوله من التشاء الخ وبعد ظهور المراد لوجه الاراد فان يانه صريح في ان المراد الاشتغال على مقاصده دون مكملاته وشماته * قوله (من التشاء على الله سبحانه وتعالى) بما هو اهله باجراء الصفات العظام وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد * قوله (والتعبد بامر) ونهيه (المفهوم من اياك نعبد اذا لا معنى لعبادة العبد له الامثال وامره واجتناب تواهيه فان العبادة اقصى غاية الخضوع وهو لا يتحقق الا بما ذكرنا فهي مشتملة على جميع العبادات اشتمالا اجاليا بحيث لا يثذ فرد منها واما خصوص العبادة وتفصيلها في سائر السور فتشبه الام فسميت ام القرآن قبل التعبد بمعنى التكليف وهو في الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبدني فلان تعبيدا واعبدني عبادا واعتبدني اعتبادا وتعبدني تعبيدا والكل بمعنى استعبدني وصيرني كالعبد وعدي بالياء لتضخم معنى التكليف انتهى فحيث يكون الامر والتهى بمعنى الامور به والتهى عنه واورد عليه ان قوله اياك نعبد يفيد التمسك الذي هو وصف العبد لا التكليف واجيب بانه بناء على لسان العباد تعليم لهم وطلب ليعاد تهم فهو تكليف ثم ان تغيير التعبد بالتكليف لا يبعد اللغة الا ان يقال هو تغيير له بلازم معناه وحقيقته اتخذ عبدا او لتضخم معناه لتعديته بالياء كذا قيل ولوحل التعبد على التقرب بانواع القربات والباء في الامر على البنية على ان المراد بهما معناهما الحقيقى لكان اسم من التكلف وذكر الامر والتهى للاشارة الى ان القربات انما يعتد بها اذا وافقت الشرع فلم منه ان الامثال بالامر والتهى معتبر في كون العبادة عبادة معسدا بها سواء كان الامثال المذكور لازما للعبادة او جزءا من مفهومها كما هو الظاهر وبؤيه ما وقع في الكشف من قوله العبادة التحق بالبودية بارتمام ما امر السيد انهى فانه صريح في كون الارتسام المذكور قيدا للتحقق فتكون العبادة عبارة عن المجموع واما قول المصنف فيما سيحى ان العبادة غاية الخضوع والتذلل معناه غاية الخضوع مع امثال ما امر ونهى الا يرى ان غاية الخضوع بدون الامثال لا تنز عند الله جناح بعوضة اذ المراد بالعبادة عبادة المسلمين لله تعالى المفهومة من اياك نعبد فيلزم من اشتغال الفاتحة على التعبد اشتغالها على الامثال المذكور واما قوله تعالى * ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم * الية فالعبادة فيه صورة عبادة لاحقيقة عبادة نعم انها عبادة لفة ولا كلام فيه وانما الكلام في العبادة الشرعية * قوله (ويان وعده ووعيده) المفهومان من قوله أنعمت عليهم فان المراد بالانعام الانعام في الاخرة وما يتوسل به كما اختاره المص وانعامه في الاخرة يشمل جميع ما وعده عباده من اللذائذ الجسمانية والروحانية وغضبه يندرج فيه وعيداته فانها ثمرات الغضب فهذه السورة الكريمة لا شتمالها على تلك الابحاض اجالا وصيورتها مفصلا في سائر السور تشبه الام التي يندرج فيها الولد بلا ظهور تام ويظهر عند الانفصال منها وهذا الوجه مبنى على ان نظم القرآن منقسم اصوله الى الاقسام الثلاثة وان فاتحة الكتاب مشتملة عليها فان التشاء والامر والتهى والوعد والوعيد من قبيل الانفاظ والفاتحة عبارة عن تلك الانفاظ باعتبار الدلالة على المعاني فاشتمالها على ذلك من قبيل اشتغال الكل على اجزائه بخلاف الوجه الذي يتلوه فانه بالنظر الى معانيه كما سيحود عليك مفصلا وفي بعض الحواشي ان ابن سيرين كره تسميتها بام القرآن والحسن البصري كره تسميتها بام الكتاب ورد بثبوته في الصحيحين وغيرهما كحديث الحمد لله ام القرآن وام الكتاب كذا قيل ولعلهما لم يطلعا على ما في الصحيحين لكن ذلك بعيد او مرادهما الكراهية لمن لا يفهم المراد منه او تلك الرواية غير ثابتة عنهما * قوله (او على جملة معانيه) عطف على قوله على ما فيه وانما اعاد كلمة على اطول العهد مع الالتباس والمراد بالجملة ههنا المجموع لا بمعنى الجميع والقرينة عليه كثر على علم ولواريد بها المجموع وجعل قوله من الحكم الخ بيان له لم يبعد والمعنى اولانها تشتمل على مجمل معانيه دون تفصيله ومن ذلك تشبه بالام * قوله (من الحكم النظرية والاحكام العملية) شفاء لما في الصدور من الشكوك وسوء الاعتقاد وبهذا يظهر وجه تسميتها بالثافية والتشاء والاحكام العملية الكاشفة عن محاسن الاعمال وقبايحها والمرغبة في المحاسن والزاجرة عن القبايح وبهذا يظهر وجه تسميتها بسورة الكثر والوافية والحكم جمع حكمة وهي ايقان العلم واتقان العمل فهما معتبران في الحكمة فغن ايقان العلم ولم يعمل او اتقن العمل بلا علم فلا يكون حكما لكن المراد هنا ايقان العلم فقط بقرينه وضعها بالنظرية

فالحكمة النظرية هي العلم بالامور التي يقصد منها مجرد العلم دون العمل كعرفتنا بالله تعالى وصفاته العلية والنبوة
وامر المعاد وغير ذلك مما يتعلق بالالهيات والاعتقادات والحكمة العملية هي العلم بالامور التي يقصد منها العمل
دون العلم اذ العلم ذريعة اليه وعبر المص عنها بالاحكام العملية تنبيهها على ذلك اذ الحكم الشرعي هو خطاب
الله تعالى المتعلق بانفعال المكلفين بالاقضاء والتخيير او الوضع وانما قدم الحكمة النظرية مع انه اخرها في سورة
يونس في تفسير قوله تعالى "يا ايها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم" الآية لانها اساس واصل بصحة الاعمال
الجارية او غيرها واما تأخيرها هناك فلكون ما اشار الى الحكمة العملية في النظم الجليل مذكورا ولا بخلاف
ما ذكرهنا كما سنكشف عليك * قوله (التي هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء
ومنازل الاشقياء) صفة جلة معانيه اذ اعطف على المضاف اول مع ان جملة صفة للمعاني المينة بالحكم
والاحكام راجع الى ذلك وليس صفة للاحكام وحدها كما يوهم ذكره عقبها لعدم اختصاص السلوك
والاطلاع المذكورين بالاحكام واما احتياجه الى تقدير المضاف حيث اى احكام سلوك فلا يكون وجهها ضعيفا
لانه شائع ذائع لاسيما عند ظهور القرينة كما هنا قوله سلوك الطريق المستقيم مستفاد من قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم وهو كما يكون بالنظر الى الافعال والاخلاق يكون بالنظر الى الاعتقاد فان سلوك الطريق
المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء انما يتم بالذكر والفكر والعبادة الخالصة له وتقويض الامر اليه
في جميع الاحوال والاهوال ويتضمن جميع ذلك الحمد لله الى قوله واياك نستعين فلوجه التخصيص بالافعال
بل هذا احرى بالاعتقاد اذ المطلوب فيه دائما السداد وان اعوجاجه يفقد الاعمال دون العكس في المأل وكذا
الاطلاع المذكور المشار اليه بقوله صراط الذين انعمت الية لا يختص بالحكمة النظرية كما اشار اليه المصنف
بقوله والمراد القسم الاخير وما يكون وصلة الى نبذه من القسم الاخير انتهى فلوجه العمل على الف والشر
لا سيما غير المرتب فانه شرح كلام لا يرضى قائله لما عرفت من العموم الاتي وما يكون وصلة الخ الى الاعتقادات
والاعمال الصالحات (لكن قيل نقل هنا بعض اهل العصر عن المصنف حاشية قال فيها الحكمة النظرية معرفة
الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها المجددة الى قوله يوم الدين والاحكام العملية في سلوك الطريق المستقيم
والاطلاع على مراتب السعداء والاشقياء المشتمل عليه اياك نعبد الى آخر السورة انتهى فان صح عنه ما ذكر
فهو مخالف لما مر وصاحب البيت ادري بما فيه بالذي فيه قد برأته انتهى وصحته غير مسلمة اما ولا فلعدم شهرته
وتفرد بعض اهل عصره يومهم عدم ثبوته واما تأييدنا فاعينا لفته لبيان الاتي كما اشرنا اليه وكما متفق عليه على
ان اهدنا الصراط المستقيم اشتماله على الحكمة النظرية اظهر من ان ينحني ولو خصص بها لكان اول واما ثانيا
فلانه اوسلم صحته لا يبعد ان يقال ان صاحب البيت قد يذهل عن كثير في البيت وان اردت العثور على ذلك
فانظر الى شرح الشافية والكافية لمصنفهما والى شرحهما لغيره كالفاضل الجار بردي والشيخ الرضي وعد
الاطلاع من المعاني مع انه من العلم لان المراد ما به الاطلاع بقرينة السياق كذا قيل ولا ينحني ضعفه اذ المراد
بالمعاني العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التي عبارة عن العلم وحاصله ان معاني القرآن اما علوم يقصد منها
الادراك فقط او علوم تقصد منها العمل قوله هي سلوك الطريق المستقيم بمع الاعتقاد فقط والاعمال بعد
الاعتقاد وقد عرفت ان المراد بالاحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها الاشارة الى ان العمل مقصود منه
ولو اريد بها العلوم لاختل الكلام اذ المراد بالاول الادراك ولو اريد بالثاني المعالوم لا يصح كونه بينا للمعاني
ولو قيل المراد بالمعاني المعلومات لا يصح حيث تدل بيانه بالحكمة النظرية (قيل والناس ظرون نجبر وافي حل هذين
الوجهين فقال بعضهم معنى قوله اولانها تشتمل على ما فيه على اصول المعاني التي فيه لئلا يرد ان القرآن
لما اشتمل عليه ايضا فلوجه تخصيصه بهذا الاسم وكلمة اوفى او على جلة معانيه كانها اضربية على مذهب
الكوفيين وابي الفتح وابن الدهان فانه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات كالباطعات والمناسكات والندوبات
ولا يرد عليه ما اورد على الوجه الاول من خلوه من الاشتمال عليها فلا يحتاج في الجواب الى التزام التكلف
في بيان اندراجها بان مرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهي ومرجع بعضها الى الترغيب والترهيب المقصودين
من الوعد والوعيد وبان تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام المعاش الذي روى لاجل العبادة الموقوفة عليه
مقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد

شهاب

او تصديق النبي عليه السلام باخباره عن الغيب فيرجع الى التبع فلا يكون مقصودا وهذا التوجه مع كونه
 قاصرا اذ لم يتعرض فيه لحل قوله التي هي سلوك الطريق المستقيم وانه كيف يصح جعله صفة بلغة معانيه
 عليه ان قوله من التناء على الله تعالى لا يكون يسا للكمة ما بل للفظ الموصول المقدرا اذ ليس جميع المعاني
 المذكورة فيه نفس التناء والتعب والوعد والوعيد اللهم الا ان يراد بما يصدق عليه احد هذه الامور او يرجع اليه
 وان قوله او على جملة معانيه يكون اضرا با نظرا الى ذلك المقدر ولا يخفى ان استعمال كلمة اوللا ضربا عما هو
 غير مذكور في الكلام مع كونه صريحا في التردد محل لفهم المقصود موجب التعقيد لا يجترى على هذا من له
 ذوق سليم وقال بعضهم المراد باشتغاله على ما فيه اشتغاله على معظم مقاصده ليصح بيان كلفة ما الظاهرة في العموم
 بثلاثة امور والا ففى القرآن مقاصد اخرى كالقصص والامثال (وقوله او على جملة معانيه الخ وجه آخر للتسمية
 بام انقران اى لانها تستعمل على جملة معانيه ومحصلها (وقوله من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان لجملة معانيه
) وقوله التي هي سلوك صفة بلغة او مجموع الحكم والاحكام على حذف مضاف اى مفيدة سلوك الخ لا للاحكام
 وحدها اذ سلوك الطريق المستقيم المشار اليه بقوله "اهدنا الصراط المستقيم" كما يكون بالنظر الى الاعمال
 يكون بالنظر الى العقائد وكذا الاطلاع على مراتب السعداء والافتداء ومنازل الاشقياء للاتقاء المشار اليه
 بقوله صراط الذين انعمت "لا يختص بالحكم النظرية فلا وجه للعمل على اللف والنشر سيما غير المرتب
 ويرد عليه ان اللازم من قوله سلوك الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم ان يكون هذه السورة
 مشتملة على مفاد جملة الحكم والاحكام والمدعى انها مشتملة على نفسها وان الاطلاع المذكور اذا كان للافتداء
 والاتقاء يكون من الحكم المفيدة لسلوك الطريق المستقيم فلا وجه لذكره وجعله ثمرة للحكم والاحكام
 بعضهم مبنى الوجه الاول على جعل مقاصد القرآن التناء وبيان الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واشتغال
 الفاتحة عليها باعتبار اجزائها ومبنى الثاني على جعل مقاصد الحكمة العملية والنظرية واشتغال الفاتحة عليها
 باعتبار ما هو دعاء منها فان المشير الى الحكمة العملية الصراط المستقيم والى الحكمة النظرية ذكر السعداء
 والاشقياء ويرد عليه مع قصوره عن حل قوله هي سلوك الطريق المستقيم انه يلزم ان يكون قوله او على
 جملة معانيه متدرجا اذ يكتفى حينئذ ان يقال او من الحكمة النظرية والاحكام العملية وان الصراط المستقيم
 لا خصوصية له بالحكمة العملية وكذا لذكر السعداء والاشقياء بالنظرية وهو ظاهر انتهى ما قيل (وقيل على
 ما فيه يعنى اصول ما فيه اذ لا يخفى انها لا تستعمل على ما فيه من جزئيات المعاني وقيل لا يجدى تقدير الاصول ايضا
 لان ان اثبات بالبيان الاتى اشتغالها على فرد من كل اصل من تلك الاصول وبهذا القدر لا يتم الاشتغال عليها اقول
 لان لم ان التائب اشتغالها على فرد من كل اصل فانها اشتملت او لا على ثبوت جنس الحمد لله تعالى ولا يخفى انه اصل
 كلى يضم جميع افراد التناء وثانيا على تخصيص العبادة به تعالى والعبادة مطلقا نعم جميع العبادات فهي اصل
 كلى ايضا وذلك الوعد والوعيد المأخوذ من ذكر الانعام والغضب ولما كان الانعام والغضب مطلقيين كان
 الوعد والوعيد المأخوذ من منهما مطلقيين ايضا ثبت الكلية ههنا ايضا انتهى ودلالة نعمت وغير المغضوب
 على الوعد والوعيد لاسترة فيها ولا اعتبار لانكار بعض المحشين * قوله (وسورة الكثر والوافيه
 والكافيه) الظاهر ان مجموعها اسم ويؤيد كون مجموع سورة فاتحة الكتاب اسما تاملا ويحتمل ان يكون
 مضافا اضافة العام الى الخاص والوافيه عطف على السورة اذ العطف على المضاف اول ويحتمل كونه عطفا
 على الكثر وكذا الكلام في الكافية * قوله (لذلك) اى لا اشتغالها على مقاصد القرآن او جملة معانيه التي هي
 كالجواهر النفيسة المكنوزة لانها ذخيرة المعاد والسعادة الابدية فتنبه وتكفى وفي ذلك قوله عليه السلام فاتحة الكتاب
 "أزلت من تحت كثر من كنوز العرش وقوله عليه السلام ان الله تعالى قال فيما من به على رسوله انى اعطيت
 فاتحة الكتاب وهي كثر من كنوز عرشى اى مثل كثر وليس باستعارة لذكر الطرفين الا ان يجعل من قيل "قد زر
 ازواره على القمر" وقيل سميت وافيه لانها لا تنصف في الصلوة فغيرها وكافية لانها تكتفى المصلى دون غيرها وجعلها
 من كنوز العرش فانه محل ابتداء ظهورها وفضها ولذا رفعت الايدي في الدعاء نحوه وانه قبله جملة العرش كان
 الكرسي قبله الفكر وبين وتتمثل عظم ما فيها وتصويره اضيفت الى العرش وقيل انه من التشابه الذى استأثر
 الله تعالى به * قوله (وسورة الحمد والتكر والدعاء) الظاهر ان مجموعها اسم لا الحمد وحده لعدم ورود

قيل هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب
 ايضا ليكون منا سبالمسبق من قوله لانها مفتحة
 ومبدأ قلنا نعم فان ما يدل على الشيء حقه ان يكون
 فاتحة له وعنوانا يستدل به عليه كذا قيل ولا يخفى
 ما فيه

سبالكوتى

قوله وسورة الكثر والوافيه والكافية لذلك اى
 لا اشتغالها على ما فى القرآن قوله وتعليم المسئلة اى
 وتعليم العباد طريق السؤال وهذا مبنى على ان
 يكون الحمد لله مقدرا بقل فيكون اهدنا الصراط
 المستقيم داخلا في حيز القول ارشادا للعباد الى انهم
 اذا سألوا شيئا ينبغي ان يسألوا ما هو سلب للسعادة
 الابدية والتعبد المقيم وهو طريق الاسلام المعبر
 عنه بالصراط المستقيم (ابن تيمية)

وجه اطلاق الكثر عليها بالنظر الى تحقق المناسبة
 بين الموضوع له وبين هذا وكذا وروده في الحديث
 الشريف لذلك

١ وجهه ان الظاهر منه ان هذه السورة فيها تعليم كيفية الحمد وكيفية التعظيم وكيفية التمجيد والسؤال على حالها لان الحمد وغيره طريق السؤال **قوله** لوجوب قراءتها واستحبها فيها اشارة الى المذهبين فان الشافعي رحمه الله قال بوجوب قراءتها في الصلاة واما حنيفة باستحبها فلكون قراءتها في الصلاة سببا لاجزائها او لفضلتها كان للصلاة من يد اختصاص بها فلذا سميت سورة الصلاة بالاضافة المبنية من الاختصاص الكامل **قوله** الا ان منهم من عد التسمية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس لانيوهم منه ان انعمت عليهم آية لانه ليس بآية انصافا فالمراد انه آية مع صراط الذين لان الصلة بدون الموصول لا تعد آية فاذا عدت التسمية آية من الفاتحة يكون الحمد لله رب العالمين آية ثانية والرحمن الرحيم ثالثة ومالك يوم الدين رابعة وياك نعبد وياك نستعين خامسة واهدنا الصراط المستقيم سادسة وصراط الذين انعمت عليهم غير المقضوب عليهم ولا الضالين سابعة واذا لم تعد التسمية آية يكون بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية اولى والرحمن الرحيم آية ثانية ومالك يوم الدين ثالثة وياك نعبد وياك نستعين رابعة واهدنا الصراط المستقيم خامسة وصراط الذين انعمت عليهم سادسة وغير المقضوب عليهم ولا الضالين سابعة وفي المرشدين وقفت على انعمت عليهم كان آخر آية على مذهب اهل المدينة والبصرة وهو جازئ وليس بحسن لان غير مجرورا متعلق به صلى الوصفية او البدلية ومنصوبا على الحالية او الاستثنائية وجوازها انما يكون بالخبر المروي فانه صلى الله عليه وسلم كان يقف عند او اخر الايات وهذا اخر آية عند من ذكر فهذا وجه جوازها قال الطبري رحمه الله القول الاول وهو وعد التسمية آية دون انعمت عليهم اولى من عكسه لان انعمت عليهم لا يناسب وزانه وزان خواصل السورة ولما روى يحيى السنة عن ابن جريج اخبرني ابي عن سعيد بن جبير ولقد اتينا لسبع من المشايخ والقران العظيم هي ام القران قال ابي وقرأها على سعيد بن جبير حتى ختمها ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة قال سعيد فقرأها على ابن عباس كما قرأها عليك ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة (ابن تيمية) ٦ وعن عرو بن عبيد الله جمل • اياك نعبد • آية وهي على عدة ثمان آيات لكنها شاذ صرح به الفقهاء كذا قاله خسرو

اطلاق الحمد وحده على هذه السورة وكذا الكلام في الشكر والدعاء وتعليم المسئلة فهي معطوفة على الحمد والقول بانه حينئذ يلزم حذف جزء العلم او العطف على جزئه وكلاهما ممنوعان ضعيف اما اولاهما فلا ان هذه التسمية بمعنى الاطلاق لا وضع العلم ولو سلم ذلك فيجوز ذلك عند الامن من الالتباس كما في رمضان اذا اشتها اضافة السورة الى هذه المصادر في الاحاديث يدفع الالتباس وايضا يجوز العطف على جزء العلم المركب الاضافي باعتبار معناه الاسلي وفيه نوع بعد والقياس على الاعراب قياس مع الفارق لانهم اعطوا الاعراب الذي اقتضاه العامل في الجزء الاول في مثل عبد الله فان آخر الجزء الثاني مشغول باعراب الحكاية حين كونه علما لانهم اجر وامل هذا العلم بحري غير العلم من التراكيب الاضافة فلا يلزم من جواز الاعراب في الوسط جواز العطف على جزء العلم • **قوله** (وتعليم المسئلة) مصدر ميمي بمعنى السؤال اي طلب الهداية المشار اليه بقوله اهدنا • وفي الكشف فان قلت فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ قلت مقول على السنة العباد ومعناه تعليم العباد كيف يتبركون باسمه وكيف يحمدونه وكيف يعظمونه وكيف يجذونه والمصنف زاد عليه ويثمل من فضله انتهى فيكون هذه السورة تعليم الحمد والتعظيم والسؤال فلا بد من التكنة في التخصيص بتعليم المسئلة ولعل لدفع هذا قال بعض ارباب الحواشي اي تعليم طريق السؤال فان السائل ههنا احد الاولائين عليه ثم ذكر ان عبادتي ليس الاله ولا استعانه الا منه ثم سئل فقدم على سؤاله امور يحسن تقديمها عليه اي تكون سببا لاجابة السؤال من الملك المعال فيكون هذا اللفظ اشارة الى اول السورة الى اهدنا الخ لكن ما نقلناه من الشيخين لا بلاية فاما • **قوله** (لاشتغالها) اي السورة (عليها) اي المسئلة اشتغل الكل على الجزء والكل على الجزئي ولو كان المعنى لا شغل السورة على كيفية تعليمها وكان اشارة الى السورة من اولها الى اخرها لكان امر الاشتغال مشكلا • **قوله** (والصلاة) بالجر اى سورة الصلوة او باثنا عشر عطفها على السورة ان قيل ان لفظ الصلوة اسم لها بانفرادها • **قوله** (الوجوب قراءتها) اي لفرض قراءتها كما هو مذهب الشافعي (قوله) (واستحبها فيها) وهو مذهب الحنيفة اذ المراد بالاستحباب ما ليس بفرض في تناول الواجب الاصطلاحي وهو المراد بقرينة المقابلة قيل اي في الصلوة كما هو عند الحنيفة فان المستحب والتدب قد يجعل عندهم متا ولا لواجب والسنة والمستحب المتعارف وعبارة المدارك احسن من هذه وهي انها تكون واجبة او فريضة انتهى او المعنى اوجوب قراءتها اي في كل الصلوة عند الشافعي وفي الاولين عندنا حنيفة واستحبها في الركنين الآخرين عندنا حنيفة فقط بخلاف سائر السور اذ لا وجوب فيها ولا استحباب كذا قيل واستعمل الوجوب في معنيته ولا يجوز ارادة المعنيين بلفظ الوجوب مما اما عند الشافعي فلا نه بمعنى ان فرض فقط واما عند الحنيفة فلا نه باللعني المشهور ولك ان تجعل الوجوب على نوعين قطعي وظني حقيقة في كل نوع كما ذكره الامام ابن الهمام ولا يحذور روح ايضا لانه من قبيل ذكر العام وارادة ما تحته من النوعين كذا قيل ولا يخفى ان هذا لا يتجنى على مذهب المصنف فهو توجيه بما لا يرضى فانه لكن المصنف له ان يجمع بين معنى المشترك وهذا تكلف يستغنى عنه بما ذكرنا واولا على ان الاستحباب المصطلح لا يصلح ان يكون وجهه للاطلاق والتسمية • **قوله** (والشفية والشفاء) والشفاء بالغ من الشافية والحديث الشريف يدل على صحة اطلاق الشفاء عليها والقرآن يدل عليه ايضا كما اشرنا اليه سابقا فاذا صح اطلاق الشفاء صح اطلاق الشافية بطريق الاول (لقوله عليه الصلاة والسلام هي شفاء لكل داء) اي داء حتى اذا قرأ عليه بقلب سليم ولسان معنى وكذا شفاء لكل داء معنى لاشتغالها ما هو شفاء من الحكمتين • **قوله** (والسبع الثاني) منصوب عطفا على السورة اي ويسمى بمعنى يطلق لا بمعنى العلم بسبع المشايخ • **قوله** (لانها سبع آيات) علة لتحيتها سبعا • **قوله** (بالاتفاق) اي باتفاق الاكثرين المعتد بهم بخلاف غيرهم لا يعتمد به ذكر في التفسير انها ثمان آيات عند الحسن البصري وست آيات في قول الحسين الجعفي وقد نقل عن بعضهم انها تسع آيات لكنها لا يبعأ به لخالفه اتفاق القراء والائمة الحنيفة والشافعية • **قوله** (الا ان منهم من عد التسمية دون انعمت عليهم) اي من القرآء والائمة من عد التسمية آية دون انعمت اي دون • صراط الذين انعمت عليهم • لوضوح ان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يكون آية ومع هذه لا يكون مثل هذا الایجاز مستحسنا وهذا مصدر من التبخسري وتبعه المصنف

٧ وأوجله كلمة في ههنا كما في قولهم الحرف يدل على معنى في غيره لكان أوضح في الجواب ٤٤
٨ رد على غنى زاده فانه اعترض بأنه مجاز ٤٤
٩ وقد اعترف به هذا السائل في قول آخر من لاسيا أكوني ٤٤
ابن كمال باشا

قوله وثني في الصلاة وفي الكشاف لانها ثني في كل ركعة ويرد عليه انها لا ثني في كل ركعة فتأويله اما الجمل على الجواز بان يعبر عن الكل بجزءه او يراد انها تكرر في كل ركعة بالقياس الى ركعة اخرى والتأويل بان المراد بيان محل التكرار بمعنى انها تكرر في الصلاة باعتبار ركعة ركعة لا باعتبار ركن ركن ولا ركعتين ركعتين بمبدئي الاخذ من العبارة على ان المقصود بيان وجه تسمية الفاتحة بالثاني واذا كان المراد بيان محل التكرار يكون المعنى هكذا ويسمى الفاتحة بالثاني لكون محل التكرار ركعة وهذا المعنى له الا ان يقال اصل المقصود بيان وجه التسمية وذلك المعنى الاخر مفاد في ضمنه بطريق الادماج ولو قال في كل صلاة لغات هذا المعنى المدمج اليه وعلة التخصيص رجه الله تعالى في السابق بانها ثني في قومات الصلاة فوجهه ايضا ما ذكر وينبغي ان يحصل الصلاة على الاكثر لا يرد عليه التخل بركعة واحدة عند من يجوزه واما صلاة الجنازة فلا تسمى ركعة

قوله وقد صح انها مكبة وفي هذه المسئلة ثلاثة افاديل الاول انها مكبة والثاني انها مدنية والثالث انها مكبة ومدنية والاصح انها مكبة لانها لان سورة الحجر مكبة بالاتفاق وفيها قوله عز وجل ولقد آتيناك سبعا من المثاني والمراد به سورة الفاتحة (اقول فيه نظرفان كون هذا مكيا لا يستلزم ان تكون الفاتحة مكية لجواز ان يكون تزوله عند عود رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى مكة ثانيا بعد ما نزلت الفاتحة في المدينة اللهم الا ان يقال ما نزل في اسفاره ينسب الى وطنه الذي منه سافر صلى الله تعالى عليه وسلم (ابن عجب)

* قوله (ومنهم من عكس) اي ضد صراط الذين انعمت عليهم آية دون التسمية وان جعلها جزءا من الفاتحة ولعل هذا الاختلاف منشأ من ذهب الى انها ثمان آيات جعلوا القولين والمصنف اشار الى رده بأنه على الاختلاف لا على الاتفاق * قوله (وثني في الصلاة) شروع في بيان وجه التسمية بالثاني اي ولانها ثني اي تكرر في الصلوة وهذا اول مما في الكشاف من قوله ثني في كل ركعة قيل وهي عبارة مأثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لانها مؤولة بان في معنى مع اي تكرر مع كل ركعة ولا يخفى انه لا يدفع الاشكال وبأنه مجاز تسمية للكل باسم الجزء والداعي الى المجاز ان يبينه على ان الصلوة مع اشتغالها على اركان فعله واحدة ركعة او ثني مجاز تسمية للمطلق باسم المقيّد اي تذكر أو الظرف مستقر لا لغو اي ثني كائنة نفسها في كل ركعة او اربعة في كل ركعة او لفظه في ههنا ٧ كما في قولهم هذا يستعمل في وضع اللغة لكذا بمعنى انه مستعمل بحسبه وبعبارته فالمعنى ثني في الصلوة بحسب كل ركعة وباعتباره كذا قيل ولا يخفى ما فيه كما اوضحه بعض ارباب الحواشي ويحتمل ان يراد بكل ركعة كل ركعة يمكن ان يكون موقع التكرار فيخرج الركعة الاولى كذا قيل فيكون من قبيل قصر العلم على بعض افراده بقرينة العادة فلا محذور اصلا ٨ اذ هو حقيقة في الباقي مطلقا على ما اختاره شمس الائمة نقله صاحب المرات ولهذا التكلفات عدل عنه الى ما هو صريح في المراد بحيث لا يرد عليه الا يرد ولا يخفى ان اطلاق السبع المثاني على هذا الوجه يلزم ان يحدث بعد التزول والتزامه خارج عن مقتضى العقول * قوله (والا تزال) اي وثني في الا تزال قبل ثني المقدرها بمعنى ثبتت عبره حكاية عن الحال الماضية او يقدر ثبتت فيكون من قبيل علقتهما تبا واما باردا ولا يخفى ان تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني انما يستفاد من قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني فيكون واقعة قبل الاجرة وتكرار التزول ليس الا بعد ما فيكون المعنى على الاستقبال دون الماضي انتهى ٩ هذا التمايز لو تعين ارادة الفاتحة من المثاني والمص بين هاتيك الوجها اخر على ان قوله تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني انما يستفاد الخ ضعيف فالاستفادة المذكورة على اطلاقه غير مسلم وعلى بعض الاحتمالات غير مفيدة وانت اعلم ان التسمية اظهرها ههنا مرة عن ثنيها في الصلوة وعن تكرار التزول لان احدهما وجه التسمية ولا يرب في تقدم وجه التسمية على التسمية كما في سائر الاسامي فلا وجه لما قل البعض من ان التسمية مقدمة على ثنيها ثم يبي عليه كون الا تزال وتكراره مستقبلا كما وقع صريح في كلام بعض المتأخرين فالشجرة تنبت من الثمرة واحسن ما قيل ههنا ان المقدرة متبعة الماضي اي ثبتت كان الاحسن كون نسمي بمعنى سميت كما وقع في بعض العبارة في مثل هذا واما اشار اليه من قال وجه تسميتها بالسبع المثاني وكذا في سائر المواضع فان المص حاله عن التسمية الماضية فالاولى اما تسميتها فكذا اوسميت لكن التسمية لكونها امرا مستمرا عبر بالستقبل تنبيهها على ذلك * قوله (ان صح انها زات بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة حين حولت القبلة وقد صح انها مكبة) اي ان صحة تكرار تزولها مشكوك فيها اذ لا دليل عليه يفيد اليقين فلا يجزم بكونه وجها للتسمية ايضا لانه فرعها ولهذا اخره وضعه فلما كان كون الشك في التكرار يحتمل ان يكون التزول في المدينة فقط كما هو قول مجاهد اوفى المكّة قال رجه الله تعالى وقد صح انها مكبة الخ رد القول بمجاهد اذ يلزم منه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين كان في مكة يصلي بغير الفاتحة ولا يرضى به العقول السالفة حتى نقل عن الحسين بن الفضل ان لكل عالم هفوة فهذا هفوة مجاهد فانه تفرد به والعلماء على خلافه وقيل نزل بعضها في المدينة انتهى ويرد عليه ما يرد على مجاهد مع ان ذلك البعض الذي نزل مكة ومدينة غير متعين وتوجيه البعض بقول مجاهد بأنه لا يكرر تزولها قرأنا والتزول وحاصلوا لا يستلزم القراءة يرد عليه ان قوله تعالى فافروا ما يسر من القرآن يقتضي ان يتلو القرآن في الصلوة ولا يكتفي بغيره وان كان وحاصلوا على ان ثبوت وحج منلو غير القرآن غير معلوم في الشرع ومجرد تجويز العقل غير كاف بل يؤدي الى مفدة والوحى الذي باشارات الملك كقوله عليه السلام ان روح القدس نقت في روعي الحديث لا بعد وحاصلوا ولو سلم فلا يكتفي به في الصلوة لما ذكرنا واعان الموجه بعض المحشين فانه لا بعد فيه فانه لا بد من التزام ذلك لمن قال تزولها مرتين والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم باطل بالاجماع انتهى وانت تعلم ما في الالتزام المذكور من النظر قوله والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين غير تام الا يرى ان الفاضل الخالي اجاب عن الاعتراض على تعريف الرسول بان الرسول ثلث مائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح اشتراط الكتاب في الرسول بأنه يمكن ان يقال يحتمل ان يكرر تزول الكتب كما في الفاتحة انتهى فلام يكن

٢ على انه توقيعي وما تكرر في السورتين بعد آيات بطريق السبع ولا كذلك الفاتحة عهد

الكتب المتقدمة متعددة زائدة على القدر المذكور بكرر النزول فقدم كون الفاتحة سورتين بكرر النزول اول اذ القياس على الايات المذكورة في سورة الرحمن قياس مع الفارق ٢ فان كل واحد منها موقوف لعني مغاير للعني المراد من السابق واللاحق كما لا يخفى على الناظرين في تفسير المص هناك ٧ وكذا الكلام في سورة المرسلات واما سورة الفاتحة فلعل الحكمة في نزولها ثانيا مع كون المراد باقيا اظهار تعظيمها والترغيب على مداومة قراتها في عوم الاوقات لاسيما في الصلوة والمكي مازل قبل الهجرة والمدني مازل بعدها سواء نزل بالمدينة او بالمكة عام الفتح او علم حجة الوداع او سفر من الاسفار وهذا الشهر الاقوال والقول الثاني ان المكي مازل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني مازل بالمدينة وعلى هذا يثبت الواسطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني والثالث ما وقع خطبا لاهل مكة مكي والمدني ما وقع خطبا لاهل المدينة كذا نقل عن الاتقان والمراد هنا المعنى المشهور والنسبة بين المدني ان الاول اعم منهما مطلقا والثاني والثالث اخص منه مطلقا وبين الثالث والثاني عموم من وجه وفي المعنى الثالث ايضا يثبت الواسطة لكن بغير الوجه المذكور في الثاني * قوله (اقوله تعالى * ولقد اتيناك سبعاً من المناني) لما في الصحيح البخاري عن ابي سعيد المعلى انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تملك سورة هي اعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المناني والقرآن العظيم اوتيته وبما فيه ولما فسرت النبي عليه السلام السبع المناني بسورة الفاتحة علم ان المراد به في الآية المذكورة هي سورة الفاتحة قوله (وهو) اي قوله تعالى المذكور * قوله (مكي بالنص) اي بالاثر على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فان عنهما فان للموقوف في امثاله حكم المرفوع كما في الاتقان وقد تأيد ذلك بان كون الفاتحة مكية مذهب علي وابن عباس وقتادة وابي بن كعب وعليه جمهور من بعدهم من العلماء ولما ثبت كونها مكية بهذه المؤيدات لا وجه لما قيل من ان هذا معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان السبع المناني هي السبع الطوال اغنى السور من اوائل البقرة الى آخر الاعراف ثم راء وقيل يونس على ما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في فتح الباري فان للموقوف في امثاله حكم المرفوع اما اول فلان الموقوف وان كان في حكم المرفوع لا يقاوم المرفوع واما ثانيا فلان رواية البخاري ارجح واما ثالثا فلان كون المراد به سورة الفاتحة مؤيد بما ذكرنا حتى يكاد ان يكون مجمعا عليه فكيف يدعى المعارضة ولذا مرض المصنف في تفسير هذه الآية ما سوى هذا الاحتمال واما القول بان مجرد كون الآية مكية لا يستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة الى المدينة فدفع بان المراد هنا كما سبق اشهر الاصطلاحات فيستلزم كونها نازلة قبل الهجرة وما وقع في التفسير من ان سورة البقرة مدنية الآية منها نزلت يوم التحرق في حجة الوداع فناء على الاصطلاح الغير المشهور وهو ان يكون المكي مازل بمكة والمدني مازل بالمدينة وما نزل في غيرهما خارج عنهما واسطة بينهما ونحوه يكون آياتك في الآية الكريمة من قبيل ونادي اصحاب الجنة احتمال على لاعتق دليل فلا يعا به نعم ثبوت كون الفاتحة مكية بهذه المؤيدات لا ينافي في نزولها مرة اخرى في المدينة لكن لا بد من يانه بالدليل ولم يثبت عند المصنف ولذا لم يرض به وعرضه بهذا الاستدلال رد قول نزولها بالمدينة فقط لان نزولها مرة اخرى ثم قوله بالنص ساقط من بعض النسخ وعلى تقدير ثبوته فالمراد به الاثر كما مر ٣ فافاه بعض الافاضل من ان المراد به ان يطلقه وما بعده الى اخر السورة اي سورة الحجر في حق اهل مكة ضعيف اما اولاً فلانه استدلال بالمعقول المستنبط من النقول ومثل هذا لا يعد نصا واستوضح بغيرها ان التمانع المقتبس من مشكاة انوار قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية واما ثانيا فلان قوله ان ما قبله وما بعده في حق اهل مكة لو سلم كونه في حق اهل مكة لا يستلزم كون الآية مكية كما مر توضيحه ونحوه يكون مبنى كلامه على اصطلاح ثالث يؤدي الى تخطيط الاصطلاحات في التقريرات والتحريرات وبعدين ان مراده بالمكي والمدني على الاصطلاح المشهور ولا وجه لجل كلامه على الاصطلاح الغير المشهور * بسم الله الرحمن الرحيم * قوله (هي من الفاتحة وعليه قرآء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعي) اي جزء منها وان اختلف في انها آية تامة وبعض آية ومثبت في الكتب الفقهية فهو ان البسطة جزء من كل سورة في اصح قوله وانما لم يتعرض لذلك لان الدليل المذكور انما يثبت جزئها من الفاتحة قبل وجزئها من غيرها انما يثبت بالقياس عليها اذ الفرق تحكم انتهى فتح يثبت التعرض في الجملة (قبل وفيه اقوال عشرة الاول انها ليست آية من السورة اصلا الثاني انها آية من جميعها غير براءة اثبات انها آية من الفاتحة دون غيرها الرابع انها بعض آية منها فقط الخامس

٣ اشار الى ان المراد بالنص ليس ما هو مصطلح اهل الاصول بل بمعنى الدليل قال صاحب الرقاة وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لا احتمال المقتال على زيادة ايضا حيث بالنسبة الى الحال ويطلق ايضا على لفظ القرآن والحديث عهد

قوله من الفاتحة خبر والمبتدأ بسم الله الرحمن الرحيم باعتبار اللفظ اي هذا اللفظ او هذا الكلام من الفاتحة (ابن نجيد)

٧ لعل العبارة انها انزلت مرارا منها واخرى لا
قاسم

٣ اي ما نقل عن ابن حجر ٤

٢ فيقول اثباتها ونفيها حينئذ متواتران وفيه بعد
بعيد اذ حينئذ يلزم حمل القواطع على المعاني
التناقضة وهو غير صحيح قال المصنف في سورة هود
في قوله تعالى " ولا يلفت منكم احد الامر " الآية
لان القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة
اتهمى ولا ريب في كون التواتر من القواطع فكيف
يقال ان التواتر وقع على النبي والاثبات وليت شعري
كيف يجاسر احد على مثل هذه المغالطة المؤدية
الى الفسدة بل تؤدي عند التأمل الى الامر باعتقاد
النقيضين فانهما اذا كانا متواترين يجب اعتقادهما
لثبوت قرآنيته وعدم قرآنيته بالتواتر وهو مما يغيب
اليقين ودليل اكثر احكام الدين ٥

انها آية فذات لبيان رؤس السورتين والفصل بينها وهذا وان ارتضاء متأخرو الخفية لا نظيره اذ ليس لنا
قرآن غير سورة ولا بعض منها السادس انه يجوز جعلها آية منها وجعلها ليست منها بناء على انها انزلت بعضا
منها مرة ولم تنزل اخرى لتكرر النزول استقالاتا اولدارسة جبرائيل عليه السلام في كل عام وهكذا سائر القرآن
وهو المثار اليه في حديث انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف وهذا اقرب بها وكان ابن حجر
يرفضه ويرد في درسه ويدفع به الاعتراض بان القرآن قطعي التواتر فكيف يصح اثباتها ونفيها بدونه
وقد نقله ٣ القراء كابي شاعة وغيره واطب في تحسينه السبوطي في حواشيه ٢ (فان قلت هذا الوسم جاز على سائر
المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قائل به وايضا لم يهد في وجوه القراءات اختلاف في الايات بل في الحروف وهياتها
ووقع في بعض حروف المعاني وهذا سر التعريف عن القراءات بالا حرف في الحديث وتقليلها وان دفع به الاعتراض
بانه قرئ بالبسملة في السبعة وهي متواترة فيما عدا الاداء فكيف يصح تركها (قلت هذا غير وارد فانه يجوز
ترجيح احد التواترين ولم يبلغ غيره مرتبة مع تواتره كما في وجوه القراءات السبعة وكونه خلاف المعروف بعبده
ولا يطله والسابع انها بعض آية من جميع السور كما نقله السيد والثامن انها آية من سورة الفاتحة وجزء
آية من السور والتاسع عكسه والعاشر انها آية فذة اي مفردة وان انزلت مرارا وعلى هذا اختلف
الاراء وبنوا عليها فصلاها وصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائي يعتقدون ان البسملة آية من كل سورة
الفاتحة وغيرها وقراء المدينة وابو عمرو ورونها آية من الاول وجزء آية من الفاتحة فقط كما قاله الجعفي
والص سكت عن سائر السور فلا ينافي ان قراء مكة ومن تبعهم ذهبوا الى انها آية من كل سورة مصدرة بها وكلامه
شامل لكونها آية وبعض آية انتهى وما اعترض به بان ما ذكره متأخرو الخفية انه لا نظيره اذ ليس لنا قرآن الخ
خدفع بانه لما كانت نازلة للفصل بين السور فكيف يكون بعضها واما عدم كونها سورة فلكون السورة اقلاها
ثلاث آيات فالمانع ان يكون قرآن ليس سورة ولا بعض سورة اذا كان نزوله لذلك الغرض قال الله تعالى فاستلوا اهل
الذكر ان كنتم لاتعلمون وما نقل عنه قدس سره من قوله واما البسملة فالاخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها
آية من كل سورة او كونها آية لا في كونها من القرآن في اوائل السورة اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم انتهى
مخالفا لما قاله صاحب المراء من ان المالكية ينفون قرآنيته واما الخفية فالشهور عن قدمائهم انها ليست بقرآن الا ان
متأخر بهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انها آية فذة من القرآن حتى قال في منته وقوة
الشبهة في البسملة في اوائل السور تمنع الاكثار عن الطرفين ولو كان ما ذكره السيد السند يخشى الكفر على المنكر
ولا اهل من ذهب اليه واما الاشكال بان النسخة في سورة النمل من القرآن وفاقا ومع هذا الاتفاق ما عني الاختلاف
في ان ما في اوائل السور من القرآن ام لا فان الآية من القرآن او بعض الآية اذا كتبت في موضع آخر من المصحف
او قرئت لا يخرج عن كونها من القرآن فضعيف جدا ان لم يذهب احد الى ان ما في اوائل السور بعينها في سورة النمل
وكيف لا ان ما في سورة النمل متقول متواترا ومثكرها كافر وفاقا ومنكر ما في اوائل السور غير كافر اتخاها واختلف
الاثمة في نزولها فهم من اثبته كالشافعي ومنهم من انكره كالامام مالك والقياس على تكرار ذبائ الا ربك
تكذبان واهم سيف فانه متواتر تكراره بخلاف البسملة والغلط من اشتباه اتحاد اللفظ حتى قال المنوهم فلو قلت
سورة الفاتحة متقدمة في النزول على سورة النمل ما تقول فيما وقع في اوائل سورة نزلت بعد سورة النمل انتهى وغر ابته
لا تخفى على ذوى النهى اذ لقائل ان يقول ان ما وقع في اوائل سورة نزلت بعد سورة النمل كما وقع في اوائل سورة
نزلت قبل سورة النمل اذ لا قائل بالفصل والعجب ان اول كلامه جواب عن آخره ولم يد ر ما أورده وما هو جوابه
* قوله (وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام) قالوا انها ليست من القرآن سوى البسملة في سورة النمل
ويروى عن المالك لا ينبغي ان يقرأ في الصلوة لامبرا ولا جهرا * قوله (وفقهاؤها) اي المدينة والبصرة
والشام وهذه النسخة موافقة لما في الكشف واعتراض البلقيني بانه يقتضي اتفاق اهل المدينة عليه وليس كذلك
فان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهرى وغيرهما يرونها آية من الفاتحة وغيرها
فكان المصنف قصد دفع ذلك وقال وفقهاؤها بالثنية على ما في اكثر النسخ رجوعا الى البصرة والشام فقط
لكن رد على ما في بعض النسخ من صيغة الجمع ما يرد على ما في انكشاف والتفصي عنه ان الجمع بناء على اكثر
فقهاء المدينة ينكرون قرآنيته واستند المخالفة اليهم اذ القول الاول مختار المصنف * قوله (ومالك) وهو

من فقهاء المدينة (و) كذا (الاوزاعي) ولتنبيه على انافتهما وعلوق قدرهما فرد ذكرهما والاوزاعي هو الامام عبد الرحمن الشامي منسوب الى الاوزاع وهي قبيلة من همدان ولكونه عالما لم يغير في النسبة من الجمع الى الواحد واوزاع في الاصل جماعة مختلفة من الناس قوله (ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى رجة واسعة) اي لم يصرح (فيه) اي في شأن البسلة (بشيء) من الاثبات والتي من كونها من السورة ام لا فعلم ان مراده من فقهاء الكوفة ما عدا ابو حنيفة ويؤيد ما قلنا آخرا من ان مراده بفقهاء المدينة ما عدا المخالفين على نسخة فقهاء بالجمع قيل فيه رد على العلامة حيث جزم بان مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان تكون التسمية قرأنا اذ لا يتجدد الجزم على تقدير عدم تنصيصه انتهى والطاهر من كلام المصنفين ٣ في ان التسمية ليست من السورة اي من سورة الفاتحة عنده دون كونها من القرآن فوافق كلام المصنفين كلام العلامة حيث اثبت قرأته ونفي كونها من السورة ثم ابد المصنف هذا بقوله وسئل محمد فان السؤال والجواب يؤيدان ان النص من الامام ابي حنيفة لم يتحقق وان البسلة من القرآن عنده اذ هو من تلاميذ الامام والظاهر انه نقله منه حتى نقل ان قولهما في كل مسألة مروى عنه ايضاً كما في البحر في بحث تكبير التشريق وايضا قبل ومن عادته ان ما يقوله من غير نسبة الى نفسه والى ابي يوسف فهو قول ابي حنيفة وصرح الزاهد في باب سجود السهو بانه يلزم السهو بتركها كما في البحر فالصحيح ما جرح اليه المتأخرون دون المتقدمين كيف لا ولولم تكن من القرآن لمنع قرائتها في الصلوة كما منع الامام مالك بل روى وجوبها في كل ركعة كما صحح الزاهد في شرحه والفتية وتبعه ابن وهبان ولو كان ضعيفاً كما في البحر كذا في الشربلالي وبالجملة لا خلاف في سنية قرائتها واما قراءه آمين فيها مع عدم كونه قرأنا فتايت بالخبر الشريف كما رواه المصنف هناك فلا اشكال به فقد بان من هذا التقرير ان القول بان عبارة المصنف يشعل القولين ليس بتمام * قوله (فظن انها ليست من السورة عنده) الفاتحية فان عدم النص سبب الظن المذكور في الجملة اذ الاصل في الحكم عدمه حتى يتبين بونه فاذا لم ينص بشيء فظن انه ابقاها على اصلها الذي هو عدم كونها من السورة اولى من الظن بخلافه مع كونها مكتوبة في اوائلها للفصل بين السور والاشعار بتمام سورة وقوله بعدم الجهر بها في الفاتحة وكرهه قرائتها في اول السورة عند ضمها بالفاتحة يؤيد الظن المذكور فالظن المذكور بملاحظة ما ذكرنا ومراده ان عدم النص له مدخل في ذلك لانه مستقل فيه فالفاء في فظن للسببية وجعلها على التفرع خلاف مذاق الكلام قال المحقق في شرح التلخيص واما قوله تعالى قل للذين آمنوا يقيموا الصلوة فلان الشرط لا يلزم ان يكون عليه حصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان متوقفاً على شيء آخر نحو ان توصات صحت صلواتك انتهى ولا ريب في مدخلية عدم النص في ذلك الظن الا يرى انهم كثيراً ما يفتون بالحكم بعدم النقل ويقولون لو كان كذا النقل البتة لكان لم ينقل فلا يكون كذا ولعل هذا مراد من قال ان عدم تنصيصه بشيء منهما مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة سبب لهذا الظن انتهى ولا ريب في الحواشي مقالات في حله تعجب منه الناظرون وبخبره الماهر من فظنهم من عدمه بمفهوم المخالفة بانه مذهب المصنف ومعتبر في عبارات المصنفين مع انه مختص بالالفاظ ولا كلام من الامام هنا (قوله ولم ينص حكاية سكوتة عن بيان حكمه ومنهم من تصدى للشرح والجرح والاجاع السكوت حاله كذا ومنهم من جعل فظن مرفوعاً خبراً عن ان في قوله انها ليست من السورة وقد مر البيان ان عدم نص الامام في كونها جزءاً من الفاتحة ولا في سائر السور لاقى قرائتها فلا اشكال اصلاً بل لانعرف وجه انكار قدماء الحنفية قرائتها مع قول الامام محمد ما بين الدفتين كلام الله * قوله (وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى) الدف والدفعة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شيء ودفتا الصحف جانباهما المشتمل عليه والمعنى ما بين دفتي الصحف على ان اللام العهد لشهرته بين الانام او عوض عن المضاف اليه والمراد بالصحف مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه وهو المسمى بالام وما يستسخ منه والمراد بكلام الله تعالى اللفظي المؤلف من السور والايات قال العلامة الفتاوى في شرح العقائد التحقيقية ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين انتهى ولما قال محمد هذا وفهم منه كونه قرأنا فيلزم لم تسربها ولم يجب اشارة الى انه امر تبديلي لا ينبغي الخوض فيه كما قيل اول قوة الشبهة في قرائتها في اوائل السورة وليعلم انها ليست بآية من اول الفاتحة فان المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة في الاولين دون الآخرين وما سوى الفاتحة

٣ اي مراد المصنف بقوله فظن
٢ اي من سورة الفاتحة كما هو الظاهر اذ الكلام فيها فاللام لله هدي او من كل سورة فاللام لا اشتقاق

قوله فظن انها ليست من السورة عنده وهذا الظن يستلزم الظن بانها ليست من القرآن عنده لان القرآن مفصل سوراً وسوره آيات فظهر منه قول محمد بن الحسن له وبهذا ينحل ما عسى ان يقال انه لا يلزم من كون ما بين الدفتين كلام الله ان تكون البسلة جزءاً من الفاتحة لجواز ان يكون آية فردة ازلت للفصل والتبرك فلا يكون اقول محمد بن الحسن دخل في هذا الخلاف وبما ذكرنا من معنى الاستلزام بكون قول محمد مثلاً لقول من ذهب انها من الفاتحة مقابلاً للقول بانها ليست منها فان الاختلاف في ان التسمية جزء من السورة ام لا عين الاختلاف في انها هل هي من القرآن ام لا

٦ والاجاع يتوقف على مجتهد عصره فلو سلم اتفاق فقهاء الكوفة ما سوى الامام فاختلف قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ما نفع من الاجاع فاتصدي لهذا البحث ضعيف جداً

والسورة لم يجهر بها تفرقة بين ما ثبت قرآنيته قطعاً ويكفر جاحده جزماً وبين ما ثبت الشبهة القوية في قرآنيته من الأئمة تأويلاً وهذا أول مما قيل إنها الخاتمة بالآثار والأصل فيها استحباب الاسرار فإنه يورث دهشة لأول الابصار * قوله (لنا احاديث كثيرة) الاحاديث جمع حديث على خلاف القياس وقيل جمع احدثه وهنا المعنى على الاول فلا تكون جمع احدثه ٢ قوله (منها ما روى ابوهريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم) اعترض عليه بأنه موقوف على ابي هريرة رضي الله تعالى عنه كما روى عن ابي بكر المنني والمصنف ان يجب بانه وان صح الوقف لكنه قد تقرر مرفوعة بطريق آخر كما نقله الامام الواحدي وغيره من اهل الحديث اخبرنا ابو عبد الله الى ان قال عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث ولوسلم موقوفه لكنه في حكم المرفوع فان ما لا يعرف بالراى ويتوقف على السماع في حكم المرفوع كما ثبت في اصول الحديث وهنا كذلك واعترض ايضا بانه في سنده عبد المجيد بن جعفر وقد ضعفه سفيان فيكون الحديث ضعيفاً واجب بان هذا القدر من التضعيف لا يقدح في الحديث لجواز ان يكون لضعف حفظ الراوى مع كونه من اهل الصدق والديانة وقد صرحوا بان مثله اذا جاء من وجه آخر زال ذلك الضعف وقد انجبر هذا برواية الثعلبي بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى * ولقد آتيناك سبعاً من المثني * الآية قال هي فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فابن السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم واعترض ايضا بانه معارض بما روى عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى فسمت الصلوة بيني وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سألت فاذا قال عبدى الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حدثني عبدى الحديث واجب ايضا بان في سنده العلامة بن عبد الرحمن وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره ونوقش ايضا بانه خبر الواحد والسئلة مما يطلب به اليقين وهذه الشبهة قوية اذا قرأنا ما ثبت بالتواتر كما هو المشهور في المرات وقال مالك والثاقبي لا يجوز العمل بالقرأة الشاذة مطلقاً لانه ليس بقرآن لعدم تواتره انتهى فذهب الشافعي ان التواتر شرط في القرآنية ولو لم تنصداً للاعتراضات المذكورة واكتفوا به لكان اولى واقل مؤنة والعجب من القرطبي انه قال المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض الجهلة من المتفقهة وهذا اجتهاد عظيم على من هو في منصب جسيم واما الجواب بان التواتر كونه منزلاً من عند الله للاعجاز بنوعه وقرآنيته واما كونه جزءاً منه في بعض معين فليس بمتواتر والام لا يسمع الاختلاف فيه وتحقيقه كما في تفسير السمين المسمى بالوجيز فضعيف جداً ٧ اذا لا اعجاز بنوعه انما يتحقق لجزء معين مقداراً قصير سورة فاذا لم بشرط التواتر في جزء معين اشكل الامر جداً فانه يستلزم عدم كون نوعه متواتراً اذا وجوده الا في ضمن جزء معين والقول بانه شرط في بعض معين دون بعض فمع عدم ان فهمه من كلامه يلزمه منه الترجيح بالمرجح والجهالة في ذلك البعض ولا يحصى عن هذه الشبهة الا بان يقال التواتر في كل جزء منه شرط ثم قال ان الاحاديث تدل على ان البسملة آية من الفاتحة وهي متعاضدة محصلة للظن القوي بكونه قرأناً والمطلوب هنا الظن لا القطع خلافاً لابن بكر الباقلاني حيث قال لا يكتفي هنا بالظن وشنع على الشافعية وقال كيف ثبت ان قرأناً بالظن وانكر عليه الغزالي واقام الدليل على الاكتفاء بالظن فيما نحن فيه فكذب كان النبي عليه السلام لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم والقاضي معترف بهذا وتأول على انها كانت تنزل ولم تكن قرأناً وليس كل منزل قرأناً قال الغزالي ما من منصف الا ويستبرد هذا تأويل وبضعفه انتهى مراد القاضي ابي بكر انها كانت تنزل وثبت نزولها بخبر واحد ولم تكن قرأناً اذا القرآنية ثبت بالتواتر وهو لم يوجد في البسملة وليس كل منزل قرأناً بل المنزل التواتر قرآن وقوله لا يكتفي هنا بالظن قرينة كثر على علم على ما ذكرنا من منصف الا ويستصوب هذا التأويل فان هذا هو الاخرى بشأن انوار التنزيل واما قوله والام لا يسمع الاختلاف فيه فجوابه ان القراءات السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالأمانة وتخفيف الهمزة والتخفيف ونحوها فقبل كلها متواترة وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواترة وما هو من قبل الاداء لا يشترط فيه التواتر واما الاختلاف الذي لم يبلغ مرتبة التواتر فلا يعطى له حكم القرآن واختاره ابن الحناجب واكثر المحققين كذا في المرأة والبسملة من قبيل الجوهر فالتواتر شرط فيها وقيل اقول هذه مسئلة اصولية تختلف

قوله لنا احاديث) رانما قال لنا لانه رحمه الله شافعي المذهب وهذه الاحاديث من ادلة الأئمة الشافعية في هذه المسئلة

٢ لان الاحد وثمة ما يتحدث به اناس وهذا ليس بمراد هنا

٧ وفي هذا البحث كلام يعرف بالتأمل

فيها وحاصلها انه هل يكنى فيما نحن فيه الظن لان التواتر انما يشترط فيما ثبت قرأنا على سبيل القطع كغيرها من القرآن فاما ما ثبت قرأنا على سبيل الحكم فيكنى فيه الظن كما مر عن الغزالي ومعنى كونه على سبيل الحكم ان له حكم القرآن من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الاصح عند الشافعية (وذهب الخفعية الى ان كل ما يسمى قرأنا لابد فيه من القطع في نفسه وفي محله كما في سورة النمل وما بين الدور ليس كذلك فثبت انني ذلك اتني القرآنية) والشافعية يختلفون في هذه المسئلة فمن ذهب الى المنع على الاصح عند هم ومن ذهب الى التسليم شرع لثبوت موجه لان اثباتها في جميع المصاحف في معنى التواتر وانما لم يتواتر سميتها قرأنا وآية بالنقل عنه عليه السلام اذ لو تواتر كفر جاحدها وهو لا يكثر بالاتفاق ولا ضير فيه اذ لا يلزم من انتفاء تحققه انتفاء وهو المدعى لهم انتهى وفيه اضطراب اما اولافلانه مامعنى ماثبت له قرأنا على سبيل الحكم ولم يكن قرأنا على سبيل القطع وقد نقل عن الشافعي ان التواتر شرط في القرآن وتقسيم القرآن الى قسمين مما يبحر فيه العقول وينكره النقول وان صح عن الشافعي رحمه الله هذا التقسيم فهو محمول على اكفار جاحده كما في غير البسملة وعدم اكفاره كما في البسملة سوى سورة النمل لا على كونه قطعيا وغيره قطعيا فانه مخالف لما نقل عنه فان عدم اكفاره جاحده لا يكون غير متواتر عنده بل لبهجة قوية للامام مالك كما تقرر في الاصول واما ثانيا بان قوله ووجوب القراءة لا بلايم ذلك اذ وجوب القراءة ثبت بقوله تعالى فاقروا ما تيسر منه فكيف يجب اى يفرض قرأنا ما لم يثبت قرأنا قطعا مع ان دليل الوجوب يقتضى قرأنا ماثبت قرأنا بالتواتر واما ثالثا فلان الاختلاف المنقول من ائمة الشافعية ان البسملة في اوائل السورة هل هي من القرآن او لا فيه قولان او هل هي تكون في اول سورة آية برأسها او بعض آية فيه قولان قال الامام الغزالي حل تردد الشافعي على الاول اصح كما قيل لانه هل يكنى فيما نحن فيه الظن واما رابعا فلان قوله وذهب الخفعية الى قوله حيث اتني ذلك اتني القرآنية مذهب مرجوح عند علماءنا والخيار القرآنية اختارها ائمة المتأخرون قوله (وقول ام سلمة رضي الله تعالى عنها) من امهات المؤمنين وسلة بفتح السين المهملة واللام المفتوحة والميم (قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية) قيل وحديث ابى هريرة رضي الله تعالى عنه اخرج الطبراني وابن مردويه والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد معناه وحديث ام سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وانما الوارد في طريقه انه عبد البسملة آية وصحح البيهقي بعض طرقه وتفصيله في حاشية السيوطي وقطعن الطحاوي فيه بانه رواه ابن مليكة ولم يثبت سماعه منها مع انه روى عنه ما يخالفه واجيب بان له حكم الاتصال بانه تابعي اذكرها وعدم السماع خلاف الاصل وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفتح القراءة بالمحمد لله رب العالمين وتاويله بان معناه يفتح القراءة بهذه لانه علم لها خلاف الظاهر وقد روى الاحاديث كثيرة تؤيده وقد حل النبي الوارد على نبي السماع والجمهور (وقيل ان عليا رضي الله تعالى عنه كان مبالغا في الجهر فتدبر بنو امية في المنع منه ابطالا لا تباروه واضطراب رواية انس رضي الله تعالى عنه فيه لا يبعد ان يكون لخوف بني امية ولا يخفى فساد ما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطني لم يصح في الجهر حديث يشهد على فساد ما قيل من ان الخلاف في تسمية بنى تواتر فلا بد من القول بعدم جزيته حتى يكون القرآن متواترا ردما في التشرع من ان هذا الخلاف كاختلاف القراءة بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور ليس لها حكم القراءة في جواز الترك اخطا لحصول الخروج من فرض الصلوة بقبالتنهي وقدم الكلام فيه فتدبر ثم تدبر والبعض قال نصرة الخفعية ان مراد الطحاوي هو ان مقتضى حديث الثليث انه كان مقصودا من سلة بالا فادة كيفية قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا كيفية مقروءة فلا يتعلق بخصوصية الفاتحة والبسملة غرض حتى يكون دليلا فلان لم ان الظاهر حكاية تلاوة البسملة بخصوصيتها انتهى قد سبق منا ان مشايخنا لو اكتفوا بالزيادة خبر واحد لا يفيد القرآنية فضلا عن جزيته الفاتحة وانما يفيد ان قرأتها فضيلة كسائر الاذكار اكان اوليها الفاتحة في اشتغال جرح راوى الحديث والجواب عنه واثبات العدالة له فتدبر فان العقل تخير * قوله (ومن اجلهما) اي من اجل الراويين او الحديثين وفي بعض النسخ (ومن اجله) اي من اجل ما ذكر من الحديثين (اختلف) اي وقع الاختلاف بين الشافعية (في انها آية برأسها) اختاره بعضها بناء على الحديث الذي رواه ابو هريرة رضي الله تعالى عنه (ام بما بعدها) كما اختاره بعض آخر منها بناء على حديث ام سلمة رضي الله تعالى عنها بعد اتفاقهم على انها جزء من الفاتحة كما مر فعمل للبعض

٧ والمراد بحديث الثليث ما خرج الطحاوي في شرح معالي الآثار وهو ما رواه عن عبد الله بن مليكة عن يعلى انه سأل ام سلمة عن قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ففتت ذلك بقراءة مفسرة حرفا حرفا قالوا في هذا ان ام سلمة نعت بذلك قراءة النبي عليه السلام كسائر القرآن كيف كانت وابس في ذلك دليل ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

قوله (ومن اجلهما اختلف) اي ومن اجل رواية قول ابى هريرة وقول ام سلمة وقع الاختلاف في انها آية من الفاتحة برأسها او بما بعدها فان قال انها آية نامة من الفاتحة تمسك برواية ابى هريرة ومن قال انها آية بما بعدها اخذ قول ام سلمة وفي هذه المسئلة خلاف آخر لم يذكره المصنف رحمه الله لعدم اعتداده به وهو انها بعد ما ثبت انها من القرآن هل هي آية فردة انزلت للفصل والتبرك وليست جزءا من السور كما هو مذهب المتأخرين من الخفعية ام هي جزء منها ولا خلاف في ان ما في سورة النمل بعض آية منها اقول عندي في هذا المقام شبهة وهي ان البسملة في سورة النمل من القرآن اتم فوقع هذا الاتفاق مامعنى الاختلاف في ان ما في اوائل السور من القرآن ام لا فان الآية من القرآن او بعض الآية اذا كتبت في موضع آخر من المصحف او قرئت لا تخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة في النزول على سورة النمل قلت ما نقول فيما وقع في اوائل سور نزلت بعد سورة النمل فهذا اكثرت فبأى آية ربكما تكذبان * وكرر الفاظ كلام من قصة واحدة في سورة بعد ذكرها بعينها في سورة اخرى فاقول الحق ان الخلاف انما هو في كون البسملة آية من كل سورة لا في كونها من القرآن في اوائل السورة اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم كذا ذكره الفاضل مولانا عضد الدين في نبوات المواقف

بالحديث الاول والبعث الآخر بالحديث الثاني لمرجح لاح لهم (فان قيل الحديثان معارضان فكيف يصح العمل بهما اذ لا يمكن الجمع بينهما ولا يجري فيه النسخ لجهالة التاريخ) اجيب بان ام سلفه فهمت كونها بعض آية من الوصل والوقف على رب العالمين وهو لا يدل على ذلك مع ان حديث ام سلفه لم يصح بهذا اللفظ كما في الاتقان انتهى وما فهم منه ان حديث ام سلفه رضى الله تعالى عنها يوافق حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ويرد عليه انه حينئذ لا وجه للاختلاف المذكور كما ان المجتهدين تمسكوا بالاحاديث يرى تعارضها فيها فرجح احدهم بعضها منها والآخر رجح بعض الآخر منها والجواب ما اشترنا اليه من ان كل فريق ترجح عنده احد الحديثين المذكورين فعمل به دون الآخر فلا تعارض حينئذ (ولما ثبت جزية البسلة من سورة الفاتحة والاختلاف فيها ثبت جزيتهما فيما عداها والاختلاف فيها ايضا اذ لا اختلاف فيما عداها متفرع على الاختلاف فيها كذا قبل ولا يخفى ما فيه اذ امر الفرع غير مسلم اذ فيه اقوال كثيرة كما مر بيانه فالاول ان يقال ان المص بين ما هو المختار عنده من الاقوال المتقولة عن الشافعي وهو ان البسلة جزء من الفاتحة ولم يتعرض فيما عداها لكثرة الاختلاف فيها وبيانه انه يؤدي الى طول الكلام وبكل عنده اى يضعف الاغهام فلا يقال هنا لا قائل بالفصل فاذا ثبت الجزية والاختلاف فيها ثبت ذلك فيما عداها قوله (والاجماع) اى كذا ثانيا في اثبات كونها من القرآن الاجماع القول والفعل والى الاول اشار بقوله (على ان ما بين الدفين كلام الله تعالى) وأشار الى الثاني بقوله (والوافق على اثباتها) الخ ولما كان مطلوب المص اثبات جزيتهما من الفاتحة ورد مذهب المخالفين اعني عدم كونها من القرآن كاذب اليه مالك وقدماء الخنفة اثبت اول جزيتهما ثم حاول رد المخالفين بقوله ولنا الاجماع ٢ وقدم الاول لكونه مقصودا اصلها الوجه الاول وان استلزم اثبات قرأتها لكتفها ما لا مرد صريحا ولا ثبات قرأتها في اوائل السور جميعا وقيل والدليل الاول وان كان مستلزما لاثبات القرآنية الا ان هذين الداليلين اقوى انتهى ولا يخفى انه ٣ مستلزم لاثبات القرآنية الكاشفة في اول الفاتحة واما بالنسبة الى ما عداها فلا والمشهور من مذهبه القرآنية في اوائل كل سورة فالوجه ما قدمنا والاعتراض بان اسماء السور وكونها مكية او مدنية وعدد الاى مما بين دفتي المصحف مع انها ليست بقرآن مدفوع بان المراد ما بين دفتي المصاحف المتقدمة في زمن الاصحاب وتلك الاشياء ليست موجودة فيها كذا قيل وفيه ان المصاحف المذكورة ان كانت المصاحف المتداولة فيما بيننا فالاولى ذكر تلك المصاحف والاخر ان يعلم الاجماع على ذلك ولعل لهذا قال الحبيب ولو سلم ان المراد المصاحف المتداولة فيما بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية وهذه خارجة بالاتفاق فانها مع حدوثها في المصاحف الحديثة كذا ذكره القرطبي وغيره ليس فيها احتمال القرآنية ولا قائل به ولهذا معروها عنه في اللون والخط وفيهما معا وقد كتبوا التحية بحبر القرآن وخطه فالتفاوت نادر لا يعبأ به قيل قال النووي في شرح المذهب في البسلة وجهان احدهما ان اثباته على وجه الظن والثاني على وجه القطع لكن اعترض على الاول القاضي تاج الدين منهم بانا لا ندعى تواترها الان فاننا نحن لم نثبتها انما ثبت لها امامنا الشافعي فلعلها تواترت عنده دون المخالفين ورب متواتر عند قوم دون آخرين وفي وقت دون آخر واذ انما مهد هذا ظهر انه لا يصح القول بظنيتها مطلقا وانما يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعي ثابتة بالدليل القطعي عنده فلا يصح الجواب لا يثبتها على كفاية الدليل الظني والبقول بانه مدفوع بإبراز دلائل قاطع يدل على خلافه ليس بشئ فانه مشترك الورد وهنا يمكن القول بذلك انتهى وفيه بحث اما اولافلان هذا يؤدي الى مقدمة عظيمة لان احدا من اهل الاتحاد اذا ادعى تواتر على مذهبه الباطل ونقل ذلك التواتر عن امامه فيسأله انما يجب اهل الحق عنه وبأى شئ يتوصل الى الزامه ومثل هذا لا ينبغي ان يتخطر بالبال فضلا عن ان يعتبره بالمقال واما ثانيا فلانه يبعد عن الامام الشافعي السكوت عن بيان ذلك التواتر لاسيما اذا كان قصده رد المخالفين بإبراز الدلائل واما ثالثا فلانه يبعد كل البعد التفرد بذلك التواتر مع توفر الناقلين والمقول اليهم وفرط همهم تتبع الاخبار والاثار في الحضر والاسفار وقوله ورب متواتر عند قوم دون آخرين ان اراد به في امور الدين وبيان الحق المبين لان لم ذلك بل هذا اول المسئلة فليين واحدا من ذلك فمحال ان يفوز بما هنالك وان اراد في امر من امور الدنيا فلانه لو سلم ذلك فلا يضرنا ثم قال ثم ان الجواب الصواب من جانب المص هو انه لا يتقدم مخالفة مالك في ثبوت هذا التواتر لما عرفت من انه يمكن ان يكون شئ متواتر عند قوم دون آخرين والشاهد لذلك حال القراءات السبع ٧ فان كل واحدة منها

٢ والمخصم ان يمنع تحقق هذا الاجماع اذ قد ذكر في المواقف انه روى ان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بنى مترددا في كون الفاتحة والموذنين من القرآن لكن الحق عدم صحة تلك الرواية عنه كيف وقد ذكر الفقهاء ان من انكر قرآنية الموذنين والفاتحة بكفر كذا قيل في الخلاصة رجل قال الموذن تان لبسنا من القرآن لا بكفر هكذا روى عن ابن مسعود وابى بن كعب انها فالا لبسنا من القرآن وقال بعض المتأخرين يكفر لان نقاد الاجماع بعد الصدر الاول على انها من القرآن والصحيح القول الاول انه لا يكفر لان الاجماع المتأخر لا يرفع الاختلاف في الصدر الاول كذا في شرح المشكوة لعل القارى

ع

٣ اى الدليل الاول والنهيم من قول القائل انه مستلزم لاثبات في اوائل السور جميعا وليس كذلك

ع

٧ وهذا الاشكال لا يرد على تواتر القراءات السبع لان كل واحد مرى غاية انه لم يصل الى من يخالفه فحينئذ ينقل اليه او وصل اليه لكن لم يحصل له تواتر ولا علم واما ما ادعى هنا من ان التواتر لو حصل للامام ولم ينقل اليه فبإدعى الى ما ذكرنا ولو صح هذا الباب لانسد الزام المخالفين على ذوى الالباب نعم يغيب مثل هذا في مقام التحقيق لاقى الزام واعمل هذا مراد النسخ

ع

٢ او يقال ان كل واحدة من تلك القراءات متواترة عند صاحبها السبب من الاسباب وبهذا القدر يجوز العقل خبر جم غفير فيجوز ان يورث علما قطعيا فيكون تواتر الشخص دون غيره مع وصوله اليه

متواترة عند صاحبها دون الاخر انتهى هذا غير مطلوب البيان فانه لو كان كذلك لا يكفر مشترك من اختار احدى القراءات السبع دون ما عداها وعدم جواز الصلوة بغير ما اختاره ولو سلم ذلك فلا يصح هنا اذا لا امام مالك يدعى التواتر على عدم قرأتها كما سيحى الإشارة اليه فيلزم التواتر على المتناقصين مع ان القواطع لا يصح جعلها على المعاني المتناقضة فضلا عن القواطع الدالة على المعاني المتناقضة الا ان يقال ان مالك لا يدعى التواتر على عدم قرأتها بل يدعى عدم التواتر في قرأتها فالصواب ان كل واحدة من تلك القراءات السبعة متواترة عند كل قارئ من القراء السبعة لكن كل واحد اختار واحدة منها لكونها على لفته وبدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف وقال ولله المحقق التاج في بعض فتاواه القراءات التي اقتصر عليها الشاطبي والثلاثة التي هي قراءة ابي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلوم من الدين بالضرورة انه منزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يكابر في شيء من ذلك الا جاهل ولبس تواتر شيء منها مقصورا على من قرأها بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ولو كان مع ذلك عاميا جلفا لا يحفظ من القرآن حرفا قال ولهذا تفرير طويل وبرهان عريض لا تيسر هذه الورقة وحظ كل مسلم وحقه ان يدين الله وتجزم نفسه بان ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لا يتطرق الظنون ولا الارتياب الى شيء منه انتهى كذا في الانحاف في القراءات الاربعة عشر وقال الامام عبد الوهاب السبكي قراءة العشرة متواترة معلومة من الدين بالضرورة ولبس تواتر شيء منها مقصورا على من قرأها بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم كذا في شرح الدرة قيل ان التحقيق الذي لا محذور عنه هو ان التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف فهي قطعة الاتبات والتي مع التواتر كل من اثباتها ونفيها وهي من قبيل الحروف التي اختلف فيها القراء السبعة فانها قطعية الاتبات والتي مع التواتر كل واحدة من القراءات السبع مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف ولذلك قرأ بعض القراء بالاثبات التسمية وبعضهم باسقاطها كعمرة وابن عامر وغيرهما صرح بذلك السيوطي في الشواهد قائلا اخبرني بعض الفضلاء انه سمع الحافظ ابن حجر يقرر في درسه ذلك فاستحسن ذلك جدا ثم رأيت تليذه الشيخ برهان الدين البقاعي حتى ذلك عنه في ترجمته في مجبه ورأيت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين ابن الجزري سبقه الى ذلك في كتابه النشر انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصل اليها فرسان هذا الميدان حتى قال الشيخ اكل الدين القطع مع وجود شبهة لا يجتزمان ووجه اجتماعهما ما حقق في الحواشي الحسنية للتلويح من ان المراد بالشبهة ههنا ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكاً او وهماً للطرف الاخر اصلاً وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبراً اصلاً لكن لما احتاج ابطالها الى الامعان عند صاحبها الذي يملك بها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المتأول وبهذا يدفع ما يقال ان ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً او وهماً فلا يبنى الطرف الاخر قطعياً انتهى قوله لتواتر كل من اثباتها ونفيها ينادى على ان الامام مالك يدعى التواتر على عدم قرأتها والمشهور في كتب الاصول انه ينكر التواتر على قرأتها وهذا لا يستلزم ذلك فيثبت يرد عليه الايراد المذكور فيلزم انقضاء التواتر على المتناقصين قوله وهذا التحقيق غاية لم يصل بناء على قوله ولا وهوان السمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه الخ ولا ريب ان التواتر الذي ادعاه غير معلوم والقول بانه معلوم عند الامام الشافعي قد عرفت ما فيه وما عليه والتظير الذي ذكره من اختلاف القراءات السبع معلوم تواتر كل واحدة منها عند صاحبها وهذا مبنى على تواتر موهوم مفروض تحققة غير معلوم وجوده فافترقا ٩ وهذه الريبة في التحقيق الذي يصح به واقتصر من مواعيد الزمان والاقترب منه ما قيل والتحقيق ان القرآن في كتب القوم يستعمل في المعنيين احدهما ما هو المراد في العرف العام المحدود بما اعتبر فيه القيد المذكور يعني قيد بلا شبهة بهد قيد تواتره والمراد في الكتاب الذي هو احوال اركان الدين ولا مجال للاختلاف فيه لما ذكر اتفاقاً ان يكونه مشروطاً بقيد بلا شبهة والثاني اعم منه وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحيا متلو غير منسوخ اتسلاوة وهذا يحتل الاختلاف من السلف والخلف والقرآن في عرف القراء والمفسرين بهذا المعنى انتهى وهذا المعنى الاخير بناء على ان قيد التواتر بلا شبهة لم يذكر في كتب بعض المتأخرين لئلا يئوهم الاحتراز عن التسمية كصاحب

٩ فلا يصح التظير

التفج على ما قيل واما فداء الحنفية ذكروا هذا القيد احترازاً عما اختص بمصحف ابي وغيره مما نقل بطريق
 الاحاد وعما اختص بمصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشبهة وعن التسمية ايضا فان الجصاص جعل المشهور
 احد قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون التواتر احترازاً عنهما وقوله بلا شبهة تأكيد قوله (والوفاق) اي الاتفاق
 (على انبائها في) جميع (المصاحف) قديمها وحديثها بخطها وحبرها فلا نقض بما كتب في اوائل السور
 لبوتها في المصاحف الحديثة فقط ومع تميزها بالخط (مع باللغة) كل شخص (في تجريد القرآن) عما
 ليس منه في اعتقاده (حتى) منع قوم العجم (لم يكتب أمين) فلم قطعاً انهما من القرآن بلا خلاف من احد
 كذا قيل ولعل مراده ان غرض المص بهذا الكلام ما ذكره والا فليعلم انها من القرآن قطعاً مع كثرة
 المخالفين لاسيما الامام مالك رحمه الله تعالى قيل نقل من المص في الحاشية منوطاً على قوله والاجماع الخ
 هذان الدليلان يدلان على انها من القرآن لاعلى انها من الفاتحة الا ان يضم الـ دليل الاول في كل محل اثبت
 فيه والى الثاني عماليس من القرآن في المحل والقيدان في محل المنع انتهى وهي اما اعتراض لعدم تمامية الدليلين بناء على
 ما ذهب اليه كثير من اصوليين من ان التواتر شرط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب اصله وليس بشرط في محله
 ووصفه وترتيبه بل يكتر منه نقل الاحاد لكن ذكر في الاتقان لاختلاف ان كل ما هو من القرآن يجب ان يكون متواتراً
 في اصله واضرا به واما في وصفه ٩ وترتيبه فلا وذلك عند محقق أهل السنة فالاعتراض ساقط على مذهب المحققين
 او تحقيق للمرام بان الدعوى مركب من امرين كما حررنا لك كذا قيل وقدمر الكلام فيه * قوله (والباء) اي بـ
 بسم الله (متعلقة بمحذوف) وانما تعرض له مع ظهوره تهيداً لبيان ما هو المخارج عنه من المحذوف ولهذا قال (تقديره)
 بسم الله اقرأ ٣ الظ ٣ انه اخذ ان الظرف مستقراً فاداه السيد السند من ان تقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة
 افيد ولا ينافيه كونه ظرفاً مستقراً لانها مع ما له من ولو بمعونة القرينة وقول النجاة المستقر ما يكون ما له
 محذوفاً وفعلها عاماً لانه يصح تقديره في كل موضع دون الفعل الخاص ما لم يدل عليه قرينة فاذا وجدت القرينة
 عليه فلا ينكرون كونه مستقراً وحاول بيان القرينة بقوله (لان الذي يتلوه مقرو) الاولى لان الذي يتلوه اي التسمية
 قراءة اذا الاستعانة بها انما هي للفعل دون المفعول به والقول بان المراد بتلو المقرو وتلو القراءة لاستلزامه اياه وذكر
 اللازم واريد المزموم ضعيف فان المتبادر من تلو المقرو وتلو ذات المقرو واردة تلو المقرو وتلوه من حيث هو مقرو
 كما يدل عليه التعبير بالمتنق غير تام اذ المتبادر في مثل هذا ذات المقرو لاهو مع الصفة المتعلقة به الا ان يقال
 ان المراد الحاصل بالمصدر او المراد بالوجود الوجود في نفس الامر لا الوجود الخارجي والاعتذار به انما ترك
 ذكره ودل عليه بتلو المقرو رعاية للجائسة بين التالى والتلو اذا امكنت اشتغال بالهم وترك الالههم ويؤيد قوله
 قدس سره بعد هذا القول وانما امكنت الرعاية ٧ لان تسمية الذابح مثلاً لا يتلوها الا الذابح لينبع وجوده ذكرها
 واما المذبوح فلا ينبع ذكرها لافي الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى
 اذ الظاهر ان مراده بالمذبوح ما يتعلق بها الذبح لامن شأنه ان يذبح فاعتبر ذات المذبوح فانضح ما ذكرناه من
 ان المراد ذات المقرو وان اريد الحيثية المذكورة فلا فرق بينه وبين المذبوح فالفرق بحكم وايضا تلو المقرو
 في الذكر وتلو القراءة في الوجود لافي الذكر فلا يحسن اعتبار الحيثية فان تلو المقرو لكونه في الذكر ليس من
 حيث تلو القراءة لكونها في الوجود لكن قوله عليه السلام كل امر ذي بال يقتضي ظاهره ان الاستعانة بها
 للمفعول كما سيحكي توضيحه ولعل لهذا قال لان الذي يتلوه مقرو فان قلت على تقدير كونها من القرآن
 او السورة كيف يتأتى تقدير اقرأ فعل التكلم وهي مقدمة على هذا القارى بل على وجوده وكيف يتسنى ان
 يقال القراءة قرينة لهذا المقدّر فينبغي ان يقدر اقرأ من امر الله تعالى للعباد ليشمل فائلل المفوض والمقدور ويكون
 على نسق ما نطق به التنزيل (قلت الظاهر انه على هذا يقدر اقرأ قبل قراءة كل قارى ويكون اخباراً منه تعالى
 عما يصدر من عباده وليس المراد باقرأ تكلم مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قوله تعالى ولوترى
 اذ وقفوا على النار وبعد الوقوع ينوى كل بالضرب بنفسه كما في الاستفتاح بقوله تعالى انا وجه وجهي *
 الخ ومن هنا تنبأ لك وجه جعل القرينة المفردون القراءة لان ذلك المقدّر اقتضى تقديره في الازل يدل عليه
 المقرو قبل وجود التراءة فعبّر به المصنف بناء على مذهبه والزم تخشعي ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس
 سره ولا الاعتذار بان القرينة اللفظية اظهر كذا قيل سيحكي من المصنف هذا وما بعده الى آخر السورة

٩ كالا مائة وتخفيف الهزنة والتخفيف ونحو ذلك
 وفي المرأة فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة
 لم ان يكون بعض القرآن غير متواتر والا لزم باطل
 وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو
 من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر واختاره ابن
 الحاجب واكثر المحققين مع

٣ وجه الظهور ان الفعل الخاص الذي هو اقرأ مثلاً
 يفهم بالقرينة فيكون الظرف مستقراً وبهذا ظهر
 ما في بيان مولانا خسرو من ان الباء اذا كان للاستعانة
 فظرف لغو بالاتفاق مع

٧ وذلك لان هذا اللفظ يتلوه شيان احدهما من جنسه
 ويتلو ذكره ذكره وهو المقرواي الحمد لله مثلاً والثاني
 من غير جنسه ويتلو وجوده ذكره وهو القراءة وتلو
 كل واحد منهما يستلزم تلو الآخر لكن اختار الاول
 ليفهم الثاني مع رعاية التجانس هذا مراده قدس
 سره وقد عرفت ما فيه مع

قوله لان الذي يتلوه مقرواي لان الذي يتلو
 بسم الله الرحمن الرحيم ويتبعه مقرو فهو قرينة
 حالية بل مقالية على ان المقدّر اقرأ كان المسافر
 اذا نزل في ارض او ارتحل عنها فقال حين نزوله
 او ارتحاله بسم الله يكون المعنى بسم الله ازل
 وبسم الله ارتحل وكذا الذابح اذا شرع في الذبح
 وقال بسم الله معناه بسم الله اذبح والحاصل ان
 الافعال المخصوصة الحسية التي شرع فيها قران
 احوال تدل على خصوصية الفعل المقدّر ولذا قدر
 الفعل الخاص والا فالاصل في متعلقات الحروف تقدير
 الفعل العام وهذا هو وجه الاولوية المرادة بقوله
 وذلك اول من ان يضرب اثم الظاهر ان يقال
 لان الذي يتلوه قراءة الا انه عدل عنه رعاية للتجانس
 فان البسطة مقروة ايضا وفي تلو المقرو تلو القراءة
 وبالعكس لاستلزام بينهما بخلاف فعل الذبح فانه
 هو الذي يذبح بسم الله لا بالمذبوح فلا يصح ان يقال
 الذي يتلو التسمية مذبوح لان تلو الذبح لا يستلزم
 تلو المذبوح والحاصل ان التالى في الاول القراءة
 ووجود المقرو معاً وفي الثاني الذبح لا وجود المذبوح
 فاختر لفظ مقرو لان المراد بالبسطة لفظ بسم الله
 الرحمن الرحيم لا المعنى المصدرى فكأن قيل لان الذي
 يتلو بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

مقول على السنة العباد الخ مثل قوله تعالى * وما انا عليكم بحفيظ * قال المص هناك وهذا الكلام وارد على لسان الرسول فاذا ورد على لسان العباد كانه تكلم به العباد فلا اشكال فيما نقلناه وبه وكذا لا اشكال فيما ورد على لسانهم فلذا لا يحتاج الى تقدير قل في قوله تعالى * وما انا عليكم بحفيظ * لكونه مقولا على لسان الرسول عليه السلام وكذا لا يحتاج هنا الى تقدير اقرؤا ولو سلم ذلك فنفسه ير قولوا اول كما ذهب اليه بعض لدفع الالتفات * في اياك نعد * فاذا قدر قولوا لذلك فلا وجه لتقدير اقرؤا على ان قوله لان ذلك المقدراقتضى تقديره في الازل يوهى فتم ان الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والاصوات والجمهور على خلافه نعم ذهب اليه صاحب المواقف وقال ان اللفظ قديم كالمعنى بمعنى ان اللفظ القائم بالذات ليس بمترتب الاجزاء في ذاته كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء لعدم تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقر وقديم والقرأة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الالة انتهى وقد تكلموا عليه وزيقوه فالظاهر انه بنى كلامه عليه ولا ينبغي ما فيه وما عليه ثم المراد باقرا المقدر الانشاء والمعنى احدث القرأة بها لا الاخبار باستعانة القرأة بان تلبس بها كما ان نويت ١٩ الصلوة والصوم انشاء الاخبار والايانم ان لا توجد النية هنا ولا الاستعانة بالسمية بل لا يبعد ان يقال ان بسم الله افضل كذا انشاء التين والتبرك كما اشار اليه جهم وغيره من العلماء ان التسمية آية ازلت للفصل ٧ والتبرك كما ان جله الحمد لانشاء التين لا الاخبار بان الحمد ثابت له تعالى فلا ينبغي الذهول عن اشارات العلماء ورموز الفضلاء وهذا مع وضوحه بحيث لا يخطر بالبال خلافة قال البعض وهناك بحث اذ اقرأ اخبار فلا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالسمية تلبس القرأة بها وقيل اعلم ان صاحب الايات النبات نقل شبهة عن بعض شيوخه وهي ان هذه الجملة اما اخبارية فيرد عليه ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر والحكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تنفع الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فنشأ ان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والذبح والسفر مما ليس بقول لا يحصل بالسمية فكيف يقدر مثلا اذبح واسافر بسم الله بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة او الاستعانة لم ان تكون الجملة انشائية لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود وذلك في غاية الندرة انتهى * ٧ والجواب عنه ان الهيئة التركيبية موضوعة للاخبار وكثيرا ما يراد بها لازمها كقول الشاعر * هو اى معركب اليانين مصعد * فان المراد به اظهار التحزن فكذا هنا اذا قل الشارح في الفعل بسم الله اذبح مثلا يراد به اظهار استعانة بسمه تعالى حال الذبح ومصاحبه به للذبح ولا ريب في ان تحقق مصاحبة الاسم والاستعانة به انما هو بهذا اللفظ المركب ولا يضر عدم تحقق نحو الاكل والسفر والذبح بهذا اللفظ كما ان ذهاب المحبوب مع المركب اليانين ليس بتحقيق بهذا اللفظ ومع ذلك لا يضر كونه لظاهر التحزن فكذا هنا قول المعترض وان كانت انشائية فنشأ ان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالسمية فكيف يقدر مثلا اذبح واسافر باسم الله بقصد الانشاء سهوا فاحش منشاؤه عدم التفرقة بين بيع واشترت مثلا انشائيين وبين قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انى فانه في الاول البيع والشراء تحققة بهذا اللفظ وفي الثاني تحقيق الوضع ليس بهذا اللفظ بل اظهار التحسر والتحزن متحقق بهذا اللفظ ومدلوله وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول واستوضح بالآيات المسوقة للوعيد قائمها سوق لانشاء التهديد عند بعض العلماء وهذا المدلول متحقق به مع ان مدلول مفرداته ليس بتحقيق في حق العصاة واجاب بعض ارباب الخواشي وقال اقول في حلها تختار الشق الاخير ودعى انه لا بأس بكون الاصل غير مقصود اذ لا يقصد الاصل ههنا الا للتوصل به الى الفرع فالمقصود الاصل هو الفرع حقيقة وايضا اذ اثبت بعض النظار له فلا بأس باندوره ونظيره ما ذكره السيد السند في بحث الانشاء من حواشى المطول من ان رب الانشاء التقليل وكما للتبرية لانشاء التكثير ولا ينافى فيه كون ما دخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير (فان قلت كم رجل عندى فهو باعتبار نسبة الظرف الى الرجل كلام خبري محتمل للصدق والكذب واما باعتبار استكثارهم اياهم فلا محتمل لهما لان استكثارهم ولم تخبر عن كثرتهم انتهى ويفهم من كلامه ان بسم الله مع قطع النظر عن متعلقه مثل اذبح واسافر انشاء مع انه كلام غير تام والانشاء كلام تام

١ والمعارف في مثله صيغة المضى كما اختاره البعض لكن المص اختار صيغة المستقبل للدلالة على الاستمرار الجددى ٤٤
٧ يعنى انها كتبت في انشاء السور للفصل بينها وكتبت في اول الفاتحة للتبرك بابتداء كلام الله تعالى وان لم يوجد فيها الفصل بين السور ٤٤

٧ وجوابه ما اشترنا اليه بقولنا بل لا يبعد ان يقال ان بسم الله الخ توضيحه ان المراد بالهيئة التركيبية لا زمة فيكون مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انى فكما ان المراد به اظهار التحزن كذلك المراد هنا اظهار الاستعانة او المصاحبة بالسمية نسخة

٦ او نقول ان هذه الجملة مستعملة في لازم معناها فيكون مجازا غير سلا فان الشارح اذا اخبر بانها يذبح باسم الله تعالى مثلا يلزم عليه ان نسخة

٩ هكذا وجد من هنا الى قوله واعلم اه في بعض النسخ

وايضاً شعر كلامه ان اذبح ونحوه خبر (وورد الاشكال المذكور على ارادة الخبر ومع ذلك فيه تسليم ان الانشاء بالنسبة الى مفردات الكلام وقد عرفت ان الانشاء بالنسبة الى الهيئة التركيبية * اعلم ان مقدرات القرآن من مدلولات القرآن قال صاحب التوضيح في اواخر قوله وما يتصل بذلك المحذوف اللفظ اما حقيقة واما تقديرها وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لانه فانه في حكم المفوظ فيكون اللفظ المنطوق دال على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحدى هذه الاقسام الاربعة ٢ فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى انتهى فقوله فيكون اللفظ المنطوق دال على اللفظ المحذوف صريح فيما ذكرنا من ان مقدرات القرآن من مدلولات القرآن لان القرآن كان معاني القرآن ليست منه على الاصح بل القرآن عبارة عن التظم الدال على المعنى والمعاني والمحذوفات كلاهما من مدلولات القرآن لانه فلا يجوز الصلوة بقرأة المندرات وان كانت مقدار ما يجوز به الصلوة ولا يكفر من جحد كونها من القرآن لانه كما عرفت عبارة عن التظم المنزل المتقول المتواتر والمقدرات ليست كذلك واما كونها مدلول القرآن فانكاره بطريق الاطلاق يخشى عليه الامر العظيم واما انكار المقدر المخصوص فلا يخاف عليه خوف المقدر المطلق ويجوز فرائده للجنب والخائض ٣ قال في اوائل التوضيح او قرأ الجنب والخائض آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم التظم هذا ما نسخ بخاطر الفقير والعلم عند الله الملك القدير وهذا اولى مما قيل واعلم ان مقدرات القرآن ليست منه لانه تذكر لظاهر المعاني ومما قيل ايضا ان مقدرات القرآن هي من المعاني القرآنية لدلالة المنطوق عليها التزاما واما الفاعل فلست من القرآن انتهى فان ذلك بناء على الذهول عن تحقيق المحقق صدر الشريعة * قوله (وكذلك يضمر) اي كاختصار الباء في في القرأة بالتسمية اقرأ يضمر (كل فاعل) من الماسر والذابج والمرئحل (ما يجعل التسمية مبدأه) فيضمر الشارع في الفراسا فر والذابج اذبح والمرئحل ارنحل اي كل فاعل يتصور ما هو بصدد من الافعال ويقصد جعله تابلاً لها يضمر ويقدر الفعل الاصطلاحي الذي يجعل التسمية مبدأ للفعل الحقيقي الذي هو بصدد وان وقع كثير من الافعال تابلاً لها ككونه ملفوظاً ومحدثاً ومولفاً فيما نحن فيه وكونه ما شيا اوراكبا في نحو اسافر من لم يفهم مراد المص قال ان الذي يؤوله كما وقع القرأة وقع كثير من الافعال ككونه ملفوظاً ومحدثاً ومولفاً فان هذه الافعال لم يقصد ان يجعل التسمية مبدأ لها واراد المص به ان هذا ليس بمخصص بهذا المقام بل هو قاعدة مطردة فذكرها تنبيهاً للفائدة وتقريراً لما ذكرنا وفي كلامه تسامح فان التسمية جعلت مبدأ للفعل الحقيقي كالقرأة والمضمر الفعل الجعوى الدال عليه فتقدير كلامه ٤ مبدأ لمعناه التضنى كما هو المختار اولفظ ما يجعل التسمية الخ وفيه خلاف الظاهر اما اولاً فلانه اعتبار الحذف قبل ميس الحاجة اليه واما ثانياً فلان المتبادر من اللفظ ما يدل على المعنى مطابقة وهذا اللفظ المقدريدل على المعنى تضنيا وله وجه ثالث وهو ان يراد بما للفظ وضمير المعنى بطريق الاستخدام بلا تقدير مضاف ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف ٦ اعلم ان التلفظ بالتسمية في افعاله لا يصدق به قرأ يته بل يريده التين والتبرك حتى تجوز تلاوته للحدث كقوله الحمد لله رب العالمين والافاظ الادعية الشبيهة بالقرآن فلا يشكل في مثل هذا من طغيان الوهم وسوء الفهم واما القول بان المراد بالاضمار الاخفاء في النفس فالمعنى كل فاعل يبدأ في فعله باسم الله كان مضمر في نفسه ذلك الفعل فيناسب ان يقدر في الكلام لفظ يدل على ذلك المضمر فمخيف جداً اما اولاً فلانه لا يلام التسمية واما ثانياً فلان الاضمار في قول المص ارنضمر ابدأ ولزيادة الاضمار اضمار بمعنى التقدير فكذلك هنا رعاية للاتمام واما ثانياً فلان فيه احتياجاً الى تقديران كثيرة كإقراره واما رابعاً فلان قوله دال على ذلك المضمر اي دلالة عقلية وهذا خلاف المتبادر واما خامساً فلان قوله مبدأه يحتاج الى التأويل فان قلت على تقدير كون البسملة جزءاً من السور يلزم احد الامرين اما الشروع في قراءتها بلا جعل التسمية مبدأ لها او جعل الشيء آلة لنفسه قلنا يختار الشق الاول قوله لان الذي يؤوله مقروء قرينة عليه ولا محذور فيه اذ المراد اقرؤا القرآن الذي يليه لا اقرؤا جميع القرآن والامر الذي هو ذوالان في الخبر الشريف مستثنى منه امور وبالسبلة منها ويمكن اختيار الشق الثاني قوله جعل الشيء آلة لنفسه مد فوع بملاحظة الاعتبار بين اي من حيث انه تسمية بخصوصها آلة لنفسها من حيث انه مقروء جزء من القرآن فيتحقق وقوع التسمية مع الفعل المبدأ به فيثبت ان يكون التسمية من جملة المستثنى منه ويدفع محذور التسلسل بان البسملة الواحدة تكفي في غيرها وفي شأن نفسه فلا يحتاج الى بسملة اخرى فيظهر

٢ وهي الدلالة بالعبارة او بالاشارة او بال دلالة او بالاقتضاء فهذه الاقسام الاربعة متحققة في اللفظ المحذوف ٤

٣ وقد عرفت ان اللفظ المحذوف مدلول اللفظ المنطوق فهو من معانيه كسائر المعاني التي ليست بلفظ فاذا قرأ الجنب والخائض معاني القرآن بلفظ الفارسي لا يأنم فكذلك لا يأنم بقرأة مقدرات القرآن لانها من معانيه ايضا ٤

قوله وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأه لاخفاء في ان المضمر هو الفعل الجعوى والتسمية انما جعلت مبدأ للفعل الجعوى في الكلام حذف مضاف اي يضمر كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية مبدأه هكذا قالوا

٤ اي تقدير كلام المص وماله احد الامرين كانه قال وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل مبدأ لمعناه التضنى او يضمر كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية مبدأه ٤

٦ اذا الاستخدام يقتضى معنيين وهما ليس كذلك وصححه بعضهم بانه مثل قولك بعته بدرهم ونصفه وهنا لفظ ما عام عموماً على سبيل البدل وقد اريد به احداً ما يصدق عليه وارجع الضمير اليه باعتبار الاخر وفيه نظر لا يخفى ٤

قوله لعدم ما يطابقه وبدل عليه لعله اراد به ان التالي مقروء بجميع اجزائه وليس بمبدوء بجميع اجزائه وانما المبدوء هو الجزء الاول فعدم مطابقته ودلالتة لعدم تلبس السبده بجميع اجزاء التالي بخلاف القراءه فانها تلبس بجميع اجزائه فلذا قويت دلالتة عليه فيقول ناقص الدلالة منزلة عادتها والمراد عدم الدلالة اللفظية والافدلالة الحال قائمة من المشروع وتعليقه بقوله لان الذي يؤوله مقروء لتعين المقدرفان حرف الجر يدل على مطلق الفعل لان وضع حروف الجر لا فضاء معاني الافعال الى الاسماء غير انها تدل على مطلق الفعل ولا بد في تخصيصه من قرينة فالقرينة فيما نحن فيه ما يتبع التسمية وهو قوله الحمد لله وهو مقروء متلو فدل ذلك على ان المضمر اقرأ او اتلو قال صاحب *

٣ الاتصاف الذي يقدره النحاة هو ابتدئ فعل القراءة وتقدير العام اولي الاثر اهم يقدرون متعلق الجمار الواقع خبرا او صفة او مصلة او حالا بالكون والاستقرار حيث ما وقع ويؤثره لعمومه وايضا ان تقدير فعل الابتداء منتقل بالغرض المقصود من التسمية فان الغرض منها ان يقع مبدأ بها فتقدير فعل الابتداء اوقع واما ظهور فعل القراءة في قوله تعالى اقرأ باسم ربك فلان الهمزة القراءة ولهذا قدم الفعل على متعلقه بخلاف البسطة فان الهمزة فيها الابتداء واجاب عنه صاحب الاتصاف بان تقدير اقرأ اصح لانه اخص وامس بالمقصود منه واتم شمولاً فانه يقتضي ان التسمية واقعة على القراءة كلها مصاحبة لها وان القراءة كلها بالله بخلاف تقدير ابتدئ فانه يقتضي مصاحبتها لاول القراءة واستشهاد بتقدير النحاة غير مجد لانهم انما فعلوه تمثيلاً وتقريباً * واوقلت * زيد على الفرس اوزيد من العلماء اوزيد في البصرة لقد ركب ومعدود ومقيم وكان امس من الاستقرار واما قوله ان الغرض ان يقع التسمية مبدأ فقول بموجبه وان ذلك يقع فلا يبدأ بها لا باختمار فعل الابتداء لان من صلى فبدأ بتكبيره الافتتاح اوج فبدأ بتكبيره الاحرام يكون بادياً باسم الله ولا يحتاج في كونه بادياً الى اختمار ابتدئ او بدأت بذلك قال النبي رحمه الله اختار النحاة في متعلق النظر الفعل العام انما هو عند عدم قرينة الخصوص واما عند وجود القرينة فتقدير الخاص اولي واكثر فائدة وتقدير الخاص لا يخرج الظرف عن كونه مستقراً لان معنى استقرار الظرف كون عام له مستقراً مضمراً فيه وهذا المعنى موجود فيه سواء كان مقدر بالعام او الخاص قوله وابتدأت لزيادة اختمار فيه اقول يشعر كلامه هذا ان ابتدأت حيث متعلق البدء لان الكلام في بيان المتعلق وليس كذلك لان المتعلق حيث حصل او حاصل وجه زيادة الاختمار فيه ان المضمر عند تقدير اقرأ كلتان وعند تقدير ابتدأت اربع كلمات بل خمس

٢ مبدأ قوله بهما خبره اي والاولوية حاصله بهما اي بالمطابقة والدلالة مع الابدالة فقط او بالمطابقة فقط

فقط

حسن كلمة في المفيدة الجريئة في الحديث الشريف هذا على تقدير كون البناء للاستعانة واما على تقدير الملازمة فالامر بين واعتبار الجزئية حين واذا لم يجعل التسمية جزءاً من السور كما هو مذهبنا فالامر سهل على من له اهل وافادة في الجزئية ليست بكلى قوله (وذلك اولي من ان يضمر ابدأ) كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلان بالاعم اولي بالتقدير الا يرى انهم يقدرون متعلق النظر فاعلاماً كالكون والحصول بانه منتقل بما قصد بالتسمية من وقوصها مبدأ له فتقديره اوقع في المعنى وكل منهما ضعيف اما الاول فلانه اذا وجدت قرينة الخصوص وفهم ذلك الفعل المخصوص فتقدير الفعل المخصوص اولي وافيد كما نقلناه عن السيد السند كما اذا قيل زيد على الفرس فتقدير ابدأ من كائن وحاصل ولا ريب في ان اقرؤا يفيد تلبس القرآن كله بالتسمية على وجه الاستعانة والتبليغ كالتبليغ في اول الصلوة مثلاً تنوع جبهتها في اعتبار الشرع ما لم يوجد ما يناهيه وكذا هنا وتقدير ابدأ يفيد تلبس ابتدائها بنص وتصريح من الشارع ولا مجال لاعتبارها لا استيعاب بالطريق المذكور من الجواب واما الثاني فلان معنى الابتداء ذكرها قبيل الشروع وهو حاصل فيما اختاره ولا حاجة الى ذكر لفظ الابتداء بل محل المقصود كما عرفت وبهذا ينحل ما اورده بعض المحققين من قوله اقول فيه امثال للحديث فعلا فقط وفيما ذكر من تقدير ابتدأ امثال له قولاً وفعلًا ولا شك انه اولي انتهى وجه الانحلال هو ان تقدير ابدأ وان وافق لفظه لفظ الحديث لكن لما كان محلاً بالقرض الاصلي رجع جانب المعنى على جانب المبنى الا يرى ان البدأ بالجد يقال الحمد لله ولا يقال ابدأ بالحمد لله بناء على ان المراد في الخبر الشريف افادة المعنى لان افادة خصوص المبنى ونظيره اكثر من ان يحصى * قوله (لعدم ما يطابقه) اي لا يوجد في الاستعمال تعلق التسمية بالابتداء بخلاف ما اختارناه فانه موجود نحو قوله تعالى بسم الله مجريها وقوله عليه السلام باسمك ربني وضعت جني وقوله عليه السلام بسم الله ربنا وبسم الله خرجنا فاذا كان في كل ما صرح بالمتعلق فعل مخصوص فتقدير الفعل الخاص فيقال بصرح المتعلق به مطابق لذلك وقيل ان ذلك ليس ههنا امر من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اختاره لان الذي يتلو التسمية وهو المقروء مطابق للمقدور ودليل عليه نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير ابدأ لكنه خال عن المطابقة والاولوية ٢ بهما وتوصيحه ان ما يتلو التسمية ليس فعلاً موصوفاً بالابتداء بل هو امر موصوف بالقرأة اي المقروءة وكذا المأكول والمذبح غايته ان المقروء مثلاً موصوف بالابتداء فيقال بهذا الاعتبار مبدوء قرأته ولا يقال مبدوء على اطلاقه وبهذا القدر لا يتحقق المطابقة وبالجملة ان الذي يتلو التسمية ويجعل التسمية مبدأ له ليس امر موصوفاً بالابتداء بل هو امر موصوف بالقرأة مثلاً الى آخره وان لها حال الابتداء والانتها والتوسط فكما لا يقدر الانتها والتوسط فلا يحسن تقدير الابتداء فلا اشكال بان الذي يتلو التسمية كما انه مقروء مطابق تقدير اقرأ ويدل عليه كذلك هو مبدأ بطابق تقدير ابدأ ويدل عليه في تساوي الوجهان انتهى اذ قد عرفت انه ليس مبدوء على اطلاقه بل مبدوء قرأته مثلاً على انه انما يحسن تقدير ابدأ في الزمانيات كالحركة والقرأة والاكل واما في الانيات كالوصول وسائر ما يقع في الآن فلا يحسن تقدير ابدأ وهذه الرجوع اولي من الوجه الاول اذ عدم وجدان الاستعمال لا يعبر بعدم المطابقة في المحاورات ويتضح منه وجه قوله ويدل عليه * قوله (وما يدل عليه) والصغير المرفوع الوصول والجور لا بدأ وفي نسخة ويدل عليه عطفه على يطابقه والمثني الدلالة الظاهرة مثل ما يدل على تقدير اقرأ والا فكون المقام مقام الابتداء دليل في الجملة على تقدير ابدأ كما اشترنا ويحتمل ان يكون المثني المجموع من حيث المجموع ولا يلزم منه نفي كل واحد منهما فيحتمل ذكر الدلالة لعدم غناها لا لانتفاءها فلا اشكال بان التعليل يفيد نفي الجواز والمصدعي نفي الاولوية اذ القرينة موجودة اما بالجملة او بالمرء لكن لما كان خالفاً عن المطابقة انفت الاولوية * قوله (وابتدأت) عطف على ابدأ اي وذلك اولي من ان يضمر ابتدأت وهو اضمار المصدر مع فاعله وخبره لما يمكن ان يقال تقدير ابتدأت اولي لكون الجملة حيث اسمية ولهذا اختاره الامام اشارة الى رده صريحاً بعد انتفاءه ضمناً والاي فهم من تعليل عدم اولوية ابدأ عدم اولوية ابتداء ذلك التعليل فليس لذكره بعده كثير نفع واستفادنا منه ان تقدير قرأتني ايضاً مرجوح بعللة زيادة الاختمار فيه وتخصيص التعرض لابتدأت لما ذكرنا والقول بانه يرجح تقدير ابتدأت موافقة لقوله تعالى بسم الله مجريها وممر سبها ودلالته على الاستقرار مدفوع بان تقدير الفعل موافق لقوله تعالى اقرأ باسم ربك فتعارضاً فساقطاً وما ذكره سالم عن المعارضة قوله ودلالته

٣ اي دلالة الجملة الاسمية تدل عليه بالوضع فلان لم ذلك كما نقله المحقق التفتازاني في شرح التلخيص
انما هي بمعونة المقام وهذا المقام لا يلزم الدوام

ولا يضر كونه فعلا خاصا

قوله . وتقدم المعمول ههنا اوقع قوله ههنا
تعبير بـ بان الاوقع في اقرأ باسم ربك تقدم القراءة
لانها اول سورة نزلت فكانت القراءة هناك اوقع
فان قيل الاكثر على ان اول منزل من القرآن هو
الفاتحة اجيب بانه قد ثبت بالاحاديث الصحيحة
ان اول منزل هو اقرأ باسم ربك الى قوله مالم يعلم
فاختلاف الروايتين محمول على السورة بتمامها فالمراد
ان اول سورة نزلت بتمامها هي الفاتحة ولا يضر
تقدم نزول بعض من سورة اخرى على الفاتحة

٦ وهنا اشكال وهو ان القراءة وان كانت اهم لعارض
فاسم الله تعالى اهم لعارض ايضا وهو كونه نصب
عين الموحى بحيث لا يخطر بباله شيء الا وهو سبحانه
وتعالى يخطر قبله فعارض المتضبان فينا قضا
فثبت الاهمية الذاتية سالمة عن المعارضة فينبغي
تقديم المعمول هنا ايضا ولعل لهذا ذهب اليه
صاحب الفتاح تأمل ثم تدبر على ان الدليل لا يثبت
الدليل اذ كون القراءة اهم يقتضي تقديم القراءة
في الذكر ولا يقتضي تسليق باسم به لجواز ان يكون
معنى اقرأ اوجد القراءة باسم ربك متعلقا بالمؤخر
ولو اسقط لفظة هنا وقال وتقدم المعمول اوقع
اختيارا لما لك السكاكي لكان ابلغ واحسن كما لا يخفى

٧ كذا حقه القطلاني في شرح البخاري في التوفيق
بين الاحاديث والاقاويل

٨ لانه ان جعل اسم زمان او مكان كما في غيره هذا الوجه
فلا يعمل

٩ والجملة على التقديرين حال بدون الواو لانها في
تاويل الفرد كقوله تعالى * بهضكم بعض عدو *

قوله كما في بسم الله مجريها وقوله * اياك نعبد * وفي
ضمن التثنية باول هذين المثالين استدلال بما صرح به
على مالم يصرح فان القرآن يفسر بعضه بعضا
والمثال الاول ليس من باب تقديم المعمول على عاقله
لانه لا يتقدم معول المصدر عليه بل هو من باب
تقديم الخبر على المبدأ فالتثنية في مجرد افادة التقديم
الاختصاص واما ما نحن فيه فن باب تقديم المعمول
على العامل

على الاستمرار ان اراد ان الجملة الاسمية تدل عليه بالوضع فلان لم ذلك كما نقله المحقق التفتازاني في شرح التلخيص
عن عبد القاهر عن دلالته على ذلك وان اراد انها تدل عليه عقلا كما ذهب اليه بعض توفيقا بين الكلامين
فلا نل ذلك ايضا اذا ابتداء لكونه امرا غير ممتد لا يحسن فيه اعتبار الدوام والاستمرار والدلالة المذكورة
بمعونة المقام واعتباره بالنسبة الى جميع الامور ضعية فان مثل هذا ليس بمنعارف * قوله (زيادة اختصاره)
است في تقدير اقرأ لان مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة به لا يكتفى بل لابد من تقدير حاصل او حصل
فزيد الاختصار فيه والقول بان الزيادة لا اعتبار بزيادة الحروف فاصلا لا تقدير بد في ايضا فيه زيادة اختصار لما ذكرنا
لما ذكره في دفع الاعتراض فيه ايضا بان حذف الجملة ليس اقل من حذف المضاف والمضاف اليه فان فيه حذف
الخبر ايضا اما حاصل او حصل فاذا اعتبر حاصل بعادل اقرأ وما سواه زاد عليه ثم ان جعل الجار متعلقا بالتداني فالخبر
مقدر بعد البسملة وهذا هو المفهوم من السوق وان جعل متعلقا بالخبر بقدر قبلها وعلى التقديرين الظرف مستقر
لما ذكرنا من ان الابتداء ٤ منهم من المقام * قوله (وتقديم المعمول) اوقع لما ثبت كون تقدير فعل خاص اولي حاول
بيان موقع تقديره ومتنقضي الدوق وتأخير العامل ههنا اوقع لكون الكلام فيه لكن راعى ما هو المتداول فقال وتقدم
المعمول الخ قوله ههنا اي في البسملة الواقعة في اوائل السور لا في اول الفاتحة فقط فانه احتراز عن مثل قوله تعالى
* اقرأ باسم ربك * على ما اختاره صاحب الكشاف من ان باسم ربك متعلقا باقرأ المقدم ورضى به المصنف واما على ما
اختاره صاحب الفتاح فهو متعلق بالمؤخر فلا يكون احترازا ووجهه على ما اختاره ان القراءة هناك اهم لانه اول ما نزل
فكم من شيء يكون اهم لعارض قال العلامة ههنا انها اول سورة نزلت ٦ وقال السيد السند قد ثبت في الاحاديث
الصحيحة ان اول ما نزل سورة اقرأ الى قوله مالم يعلم كما قرره الأئمة في مسألة تأخير البيان فليحمل عليه قوله لانها
اول سورة نزلت ولا ينافي ذلك قول الاكثرين اول سورة نزلت هي الفاتحة ولا قول بعضهم انها سورة المدثر
لان اختلاف في نزول السورة بتمامها قوله الى مالم يعلم دليل واضح على ان مراده ان اول ما نزل بعض آية من
سورة اقرأ ولم ينزل قبلها آية فكان الاهم القراءة لامر عارض وان كان اسم الرب اهم في ذاته من كل مهم واما سورة
الفاتحة اول سورة نزلت بتمامها فالاولية في الموضوعين حقيقة الاولى بالنسبة الى الآيات والثانية بالنسبة الى السورة
اما سورة المدثر فالاول سورة نزلت بتمامها بعد ائخر الوحي بمدة مطاولة فالاولية حقيقة ايضا بالنسبة اليه فلا اشكال ٧ اصلا
على ان المقام مقام خطابي لا يطلب له برهان يقضي حتى يضر به احتمال وهي اوطئ قوله (اوقع) اي أثبت وامكن
من وقوع الحق اذ ثبت وثباتها باعتبار وقوعها في محل يقتضي الحال هنا وحاصله انه احسن وقعا وازيد وقعا
في قلب السامع من تقديم العامل قوله (كما في قوله تعالى * بسم الله مجريها *) استشهد بما هو نظيره لا تمثيل اذا
جعل الجملة اسمية من مبتدأ او خبر مقدم عليه فقدم هذا الظرف المستقر لكون اسمه تعالى اهم وفيما نحن فيه ظرف
لقوة قدم على عامله المحذوف وبهذا الاعتبار صار نظيره من حيث ان في كل منهما تقديم ما حقه التأخير مع قطع النظر
عن كونه معمولا ولا يكون او تئيل على تقدير ان يكون مجريها عا مالا في بسم الله بناء على جواز تقدم عامل المصدر
عليه لاسيما اذا كان جارا او مجرورا لانه مصدر رمي ٨ والمعنى ح اجرائها وارساؤها باسم الله فقط لا بهبوب الرياح
في الاول والقاء المرساة بكسر الميم في الثاني حاصل او كأن اذا الخبر محذوف كذا قرره المص في تفسير الآية ٩ المذكورة
وجوز فيه غير هذا الوجه فلا يكون فيه تنظير ولا تمثيل والمحمل يصلح مثالا وتنظيرا وان لم يصلح دليلا ولا يضره
ان لا يكون الوجه راجعا على سائر وجوه اعرايه فان غير هذا الوجه قدمه المص هناك ويرجح لكن لا يتخل بمقصوده
قوله (وقوله * اياك نعبد *) استشهدا دو توضيح بما هو الاشهر وسيجي بانه واقعا اورد مثالين نظيرين لان احدهما
وهو بسم الله مجريها عين ما نحن فيه على تقدير تعلق بسم الله مجريها وهذا احد محتملاته كما تقتضاه عن المص
ونظير ما نحن فيه على تقدير ان تكون الجملة جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وعلى تقدير غير هذا الوجه
لا يكون مما نحن فيه ولهذا اورد نظيرا لا يتحمل غيره وهو اياك نعبد ولم يكتف به لان المثال الاول يصلح ان يكون
دليلا على وجوب تقديره مقدما كما اختاره صاحب الكشاف لكن لما كان هذا على وجه واحد من وجوه اعرايه
غير المصنف عبارة الكشاف وترك قوله والدليل عليه قوله بسم الله مجريها لكن قدمه عكس ما في الكشاف
اشارة الى كمال ماسد لما نحن فيه ولو على وجه واحد * قوله (لانه اهم) اي المعمول اهم من كبرها مطوية
وهي كل ما هو اهم تقديمه واجب في نظر البلغ وهذا معنى اوقع فتقدم المعمول اوقع اما بيان الصغرى فلانه لا شتماله على

٢ ادام الله سبحانه وتعالى امتنا ذنا المحقق فخر الملة والدين وافضل المعاصرين من وجوه حيث جاء بعبارة تضمن اقصى مطالب المجاهد بن اذ ما من شيء الا والله سبحانه وتعالى خالفه فعلى المؤمن ان يكون نظره دائما الى الخالق دون الخوف سعد

قوله وادل على الاختصاص وادخل في التعظيم واوفق للوجود بيان اوجه اعمية التقديم ههنا فالهطف من باب عطف التفسير وجه كون التقديم الاختصاص اهم ان المشركين كانوا يتدنون باسماء آلهتهم فيقوون باسم اللات والعزى فوجب على الموحد ان يقصد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء ذلك انما يكون بتقديم اسمه تعالى وتأخير الفعل كما قصد بتقديم الاسم الدال على ذاته تعالى على الفعل في "اناك نعبد" معنى الاختصاص وتقديم المشركين اسماء آلهتهم لمجرد الاعتناء الناشئ من قصد التبرك والتعظيم لا لقصد الاختصاص الدال على تفهم انبرك باسمه تعالى فانهم كانوا يبركون به ايضا لقوله تعالى "ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولقولهم هؤلاء شفعاؤنا" فيجب على الموحد ان يعبر بطريق القصر القاطع لشركة الاصنام نفي لوهم تجوز الابداء باسماء آلهتهم فالقصر المؤدى بهذه العبارة هو قصر الافراد لا قصر القلب وهذا هو الوجه لا ما يقال ان المعنى اختص اسم الله بالافتتاح للتبرك واخالفهم في اختصاص اسماء آلهتهم به لذلك لان هذا معنى التخصيص بالذكر لا معنى التخصيص المفيد للقصر ومعنى كون التقديم اوفق للوجود ان اسمه تعالى كان موجودا قبل وجود القراءة والقراءة كيف لا يكون مقدما عليها وقد جعل آية لها وآلة الشيء متقدمة عليه انوقف عليها

٣ اسم ان خبره على معانيها سعد
٤ اى قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى قرأتى مقصورة على الانصاف بكونه باسم الله تعالى لا يتجاوز الى الانصاف بكونه بغير اسم الله تعالى فالقصور هو القراءة المستندة الى الفاعل والمقصود عليه هو الانصاف المذكور والمطلوب كون القصور عليه الاستعانة باسم الله تعالى او المصاحبة والتبرك به لكن ذلك يستلزم هذا فانضح من هذا البيان ان القصر اضافى لا حقيقى اذ قصر الموصوف على الصفة لا يكاد ان يوجد حقيقيا فيكون قصر افراد كما هو الصواب او قصر قلب كما ذهب اليه البعض فيندفع البحث المذكور سعد

٦ قيل بمقتل ان يكون قصر قلب لان ابتداءهم باسماء آلهتهم لما كثرو قومه منهم على الافراد قلبه الموحد انتهى ولا يخفى ما عليه سعد

اسم الذات المقدس المعبود بحق المحمود على المطلق كان اهم بحسب اعتناء المتكلم الموحد به فان اسم الله تعالى انصب عين الموحد بحيث لا يخطر بقلبه شيء الا وقد خطر هو معه بل الا وقد خطر هو قبله ٢ فالمراد بالاهمية الاهمية الناشئة من هذا الوجه لا الاهمية الذاتية وان كانت تحققة لكن الاهمية المقنضية للتقديم الاهمية العارضة بالاسباب الطارئة واظهاره لم يتعرض له واما صاحب الكشف لما لم ينظر الى هذه النكتة على الاهمية بالدلالة على الاختصاص ولكل وجهة ونظر المصداق لانه جعل الدلالة على الاختصاص وجهه امتثالا للتقديم لا بيان الاهمية بقرينة عطفه عليه وجعله عطف تفسير مع كونه نادرا قليلا بالنظر الى خلافه تكلف متغنى عنه بما ذكرناه * قوله (وادل على الاختصاص) الظن ان صيغة الفضيل في المواضع الاربع بمعنى اسم الفاعل والصفة المشبهة تعبر عنه للبالغة في ذلك بالغير بصيغة الفضيل فيرفع المحذوران معا وقد يشكك بان دلالة ٣ تلك الصيغ على معانيها الاصلية والمفضل عليه محذوف لظهوره مثل الله اكبر والمعنى اهم وادل من تأخير المفعول وفي صورة تأخير اصل التعظيم والموافقة في الوجود حاصل بحسب اسم الله تعالى صدر الفعل المشروع فيه واذ قيل اقرأ باسم الله يستفاد منه صدور اسم الله تعالى لكون معناه افتخار القراءة باسم الله تعالى فيتحقق اصل التعظيم والموافقة في الوجود حيث يستفاد منه ان اسمه تعالى لكونه موقرا عليه لتمازية الفعل مقدم على القراءة ويعتد ذلك بحصول تعظيم اسمه تعالى وكذا يفهم منه اصل الاعتناء تمام في صورة التقديم تحققي الزيادة والفضل على ذلك واما الاختصاص في صورة التأخير بمعنى الحصر ٤ فن مذاق الكلام فان الشارع في امر ذي بال اذا شرع مستعينا باسمه تعالى او مصاحبا تبركا به لاسيما انقائل اذا كان موحدا يفهم منه انه لم يستعن بغيره ولم يترك لمساوا فيحصل القصر لكن التقديم ادل على ذلك نظيره قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض الآية قال المص والمعنى هو المحقق للعبادة فيهما لا غير انتهى وكذا في الكشف وكمن موضع صرح المص والزمخشري بحصول الاختصاص القصرى مع عدم تحقق ادوات القصر بمعونة المقام ومسايق الكلام فدلالة استعانة الموحد باسمه تعالى على نفي ما عداها اظهر من ان يخفى ووجه دلالة التقديم على الاختصاص على ما يثبته قدس سره هو ان المشركين كانوا يبدون في افعالهم باسماء آلهتهم فيقوون عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاعتناء الناشئ من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا يخفون التبرك باسم الله تعالى فوجب على الموحد ان يقصد بعبادته قطع شركة الاصنام كما يقصد بفؤاده الواحد العلم فيجب ان يأتى بعبارة ادل على الاختصاص والقصر وهذا لا يحصل الا بتقديم المفعول فعلم منه ان اقصر هنا قصر افراد لا قصر قلب ٦ كذا يفهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه اذ قصر الافراد والقلب والتعيين انما يجرى في القصر الاضافى بخلاف القصر الحقيقى فانه لا تجرى فيه الاقسام الثلاثة وما نحن فيه من قبيل القصر الحقيقى والى ذلك اشار بعض المحققين في حاشية شرح التلخيص قوله وادل على الاختصاص والتقديم يستلزم التخصيص غالبا لا كلياً فالمراد بالدلالة الظنية بمعنى الامارة والمعنى وتقديم المفعول اقوى اشارة على الاختصاص من كون مساق الكلام اشارة عليه قيل هذا مع ما عطف عليه معطوف على قوله اوقع فيكون تقديم المفعول معللا بوجوه اربعة ولا يخفى على احد لان ضمير لانه راجع الى المفعول لانه هو اهم لا التقديم فاذا عطف عليه يكون المعنى ولانه اى المفعول ادل على الاختصاص ولا يخفى سقائه الان يشكك ويقال ان المراد بتقديمه ادل بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فيجوز عطفه على اهم من قبل علقتها بنسب ماء باردا فتكون الاوقعية معللة بوجوه اربعة والاحتمال الاول هو المفعول عليه * قوله (وادخل) اى اشد مدخلة (في التعظيم) وادخل في التعظيم من قولهم هو احسن الدخلة والمدخل اى المذهب في اموره من دخل بمعنى جاز اى تجاوز كما هو الظاهر ودخل بمعنى جاز حقيقة او مجاز والمعنى ان له دلالة وتبعا في تعظيمه وحاصله واقوى في التعظيم وصيغة التفضيل قد مر توضيحها * قوله (واوفق في الوجود) من وفق امره اى وجده موافقا لامن وافقه حتى يكون اسم التفضيل على خلاف القياس لكونه من الرتبة ومن وافقه على مذهب الكوفيين كما قيل في البلغة ٧ من المبالغة * قوله (فان اسمه تعالى) سواء اريد به جميع الاسماء الحسنى او لفظ الجلالة (مقدم على القراءة) سابق في الوجود فتقدمه على عامه المقدر اوفق من تأخره تقديره او المراد بالوجود الوجود في نفس الامر فاسمه تعالى مقدم وجوده في نفس الامر على وجود القراءة في نفس الامر لكون مسما مقدما على جميع المكتات والقراءة من جملة المكتات واسم السابق

سابق وانما اعتبرنا الوجود في نفس الامر دون الوجود الخارجي لان الاسم ليس له وجود خارجي مالم يلفظه
فقد لم تلفظه وتأخره منوط باعتبار التكلم به فينبغي ان يراد الوجود في نفس الامر وايضا وجود القراءة
في الخرج بالمعنى السبي غير ثابت وبالمعنى الحاصل بالمصدر لا يباعده كلام المص وكذا الكلام في سائر تقادير
الافعال من الذبح والاكل والشرب * قوله (كيف لا) ولقطة لاستقطبت من بعض النسخ فقدرها
بعضهم اى كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة ونحوها (وقد جعل) اى الاسم (الله لها) وهذه الجملة
الحالية اشارة الى بعد ذلك لان عدم كون اسمه تعالى مقدما على القراءة مع جعله آله لها مستبعد جدا مستكر
قطعا اذ شان الالة التقدم لكونه موقوفا عليها فخل هذه الجملة الحالية كالتعليل لما قبلها ومراعاة بيان ان اسمه
تعالى حين التلفظ واجب التقديم على قراءة المقر ولهذا التعليل والا فاسمه تعالى مقدم على كل ممكن لما ذكرنا
سواء جعل الله اوليا كما يشربه قوله ووفق في الوجود فذكر هذا بعد ذلك للتنبيه على ما ذكرنا وللإشارة ايضا
على ان المختار عنده كون الباء الالة وللتهدى ايضا الى رواية الخبر الشريف * قوله (من حيث ان الفعل لا يتم
ولا يعتد به) الحنية هنا للتقيد ويحتمل ان تكون للتعليل فهو احتراز عن حنية كونه آله غير مقصود
بالذات بل تابع للقراءة حتى يلزم ترك تعظيم اسمه تعالى فان هذا من لوازم الالة الحقيقية والمراد هنا كونه
مشابها بالالة من حيث توقف كمال الفعل عليه شرعا ولعل هذا مراد من قال فان الالة جهتين جهة
تعبية وجهة توقف نفس الفعل وكاله عليه وقد لوحظ ههنا الثابت دون الاولى انتهى ويشكك منه وجه
الشك كما لا يخفى فالباء مستعارة لهذا استعارة تبعية فأمل وكن على بصيرة والمراد بالفعل الحاصل ٢ بالمصدر
لا المعنى السبي فانه لكونه معدوما لا يوصف بالتمام ونحوه ولم يقل من حيث ان القراءة كما يقتضيه السوق للتميم
ولد خول القراءة دخولا اوليا كانه قيل من حيث ان القراءة ونحوها من الفعل فلا اختلال في الانتظام * قوله
(شرعا) اى ولو كان تاما حاسا او عقلا لكن الاعتبار بالتكم شرعا * قوله (مالم يصدر باسمه تعالى) اى
مالم تذكر في اوله البسملة اذ المصدر استعير للاول استعارة مشهورة حتى صار كانه حقيقة فيه الاولى ان يقال
مالم يصدر بالبسملة اذ ان تصدير باسمه تعالى اعم من البسملة وغيرها والكلام في البسملة والحديث الشريف ناطق به
واما الاعتراض بانه لا يصح جعل اسم الله تعالى الالة لقراءة الفاتحة عند من يجعل اسم الله جزءا من الفاتحة فدفع
بما اوضحناه سابقا وقد يجاب ايضا بما اشرنا اليه آنفا من ان المراد بالالة ليست بالة حقيقة لايجادها بل مشابهة
بها من حيث توقف اعتداد الفعل شرعا عليها فلا منافاة بين كونها جزءا داخلا في الفعل حقيقة وكونها
شبه آله خارجة عنه اعتبار انتهى ويرد عليه ان البسملة من حيث الاعتداد بها شرعا تتوقف على نفسها
فلا اشكال باق بعد فالوجه ما قدمنا سابقا * قوله (لقوله عليه الصلاة والسلام) تعليل لقوله لا يتم الفعل
بدونه ولا يعتد به شرعا بانه لان المراد ليس الة حقيقة حتى لا يتم بدونها في نفسه بل ما يشبه الالة فالمراد ما ذكر
لقوله عليه السلام (كل امرئ ذي بال) اى ذى شرف لا يلام متعاطيه ولا يتم من رومه البال الحال والشان وامر ذى
بال اى شرف يعتنى به والمراد كما مر ما ذون الشاؤل ٦ شرعا فيحترزه عن الامر المنوع تعاطيه شرعا
لا الامر الحقير الذى يباح تناوله وقد يطلق البال ايضا على القلب بناء على ان الامر كانه ملك قلب طالبه
لاشغاله به كما قيل في غير قوله تعالى ١٠ انه علم بذات الصدور ١٠ وقيل شبه الامر بذى قلب على الاستعارة
المكنية فثبت القلب له تخيلية ولما كانت الاستعارة ابلغ كان هذا الوجه ارجح * قوله (لم يبدأ فيه باسم الله) صفة
اخرى للامر عدم البدء فيه بالبسملة بالترك عمدا واما الترك نسيانا فمما فرره في تسمية الذابح مع انه لا تعل الذبيحة
بدونها فغيره اولى بذلك العفو والحديث الشريف على ما رواه الخطيب في جامع كل امرئ ذى بال لا يبدأ
فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو ابرر نقله على القارى في اوائل شرح الشكوة وهذا يدل على تمام المدعى وما نقله
المص لا يدل على عمامه مع ان البعض قال لم نجد هذا اللفظ بعينه فكأنه نقل بالمعنى انتهى التعليل بالمعنى جوزه الشرع
اذا لم يحفظ لفظه المنيف الصادر من معدن الفصحى العريق واما اذا حفظ فللمعنى لتبديل ما صدر من منبع
البلاغة بما لا قدر له في جنبه اصلا والمص اثنى في ذلك بحجج الله العلامة لكنه لم يصب ٣ * قوله (فهو ابرر)
اى ناقص الاخر ومقطوع الذنب ولذا قيل لمن لاعقب له ابرر وفيه تنبيه على ان نقصان الاول يسرى الى
الاخر بل هو كتابة عن نقصان الامر بتمامه اذ نقصان الاخر يستلزم نقصان الامر كله والمفسر بناقص

قوله كيف وقد جعل آله اياهان الاظهر بالظاهر
وكان ينبغي ان يعكس

٢ في تناول المكتوب والمقرو وسائر الامور المباحة
ومعد حجة تناول ولذا ورد في الحديث الشريف
كل امرئ لم يرد كل فعل وبهذا ينضح حسن قول
المص فيما مر لان الذى تناوه مقرو ولم يقل قراءة
سبح

٦ حتى منع الشعبي كتابة البسملة في اوائل كتب الاشعار
وان جوزه سبعين المسبب لكن مراد المانع
الاشعار القبيحة ومراد المجوز الاشعار الحسنة
فانزاع افضى فيصان اراد البسملة في الهجويات
والهذيان ومدح الظلة كما تصان في اكل الحرام
وشرب الحرام وموضع الخبثات قال على القارى
في اوائل شرح الشكوة والاظهر انه لا يكتب في اوائل
كتب المذنب على القول بتحريم مسائله انتهى وكذا
في اوائل الحكمة وعلم الجوم وغيرها من العلوم
المنوع تعاطيها
سبح

قوله وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله
اقرأ ولا يظن ان متعلق الباء حينئذ يكون متبركا
وان الظرف مستغرق حاله من فاعل اقرأ المقدر
لان الغرض بيان معناه بحسب الانسحاب يريد بيان
ان تلبس القراءة باسم الله على وجه التبرك لان التلبس
به معنى التبرك حتى يكون الظرف مستترا كما فهمه
التشازى من عبارة الكشف والابن كن مثل هذا
التقدير حين حل الباء على الاستعانة نحو مستعينا
باسم الله اقرأ

٧ اذا اصل الملازمة مستحيل هنا قيل ان الباء موضوعة
لجزئيات الملازمة ومنها التبرك وضمه ظاهراً
اذا تبرك ليس من جزئيات الملازمة بل هي يغيد
التبرك في بعض المواضع فاذا استحال نفس الملازمة
يحمل على التبرك **سـ**

٩ لكن هذا الاتجاه بالنسبة الى الحمد غير ظاهر وان
ظهر بالنسبة الى اياك نعد الان يقال ٣ ذكر الحمد
في الجواب استعراضي ليوافق ما قبله وما بعده
والافصح الحمد من الله تعالى على ذاته العلية وصفاته
الحسنى او شئ **سـ**

٣ او يقل لما كان ما تقدم على الحمد وما آخر منه اعني
اياك مقولاً على السنة العباد فالكسبان يكون الحمد
ايضاً كذلك الا يرى ارجحاً تعالى في سائر المواضع
حل على ظاهر **سـ**

ولذا درج في الجواب الجواب عند فالاول دفع
لما يتجه على ما سبق وعلى ما لحق لكن اكتفى به
اذ منشاء السؤال على ما لحق لم يذكر بعد **سـ**

قوله وهذا وما بعده مقول على السنة العباد جواب
سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان حاصل
الكلام تبركاً بسم الله اقرأ اورد عليه ان الله تعالى
كيف يقول هكذا قل الزمخشري رحمه الله مثله
ما اذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهة الى
غيره فالتكسب كتبت هذه الاحرف وانما فعل
هذا على لسان امرء (قال الراغب ان قيل لم يقل
الحمد لي فإلا لان ذلك تلميح منه لعباده كانه سبحانه
وتعالى قال قولوا بسم الله والحمد لله وقيل قل غير
مقدر لان الله تعالى حمد نفسه لبقه تدعى به اولان
ارفع حمد ما كان من ارفع حامد واعرفهم بالمحمود
واقدرهم على ايفاء حقه قال لا احصى ثناء عليك
انت كما اثبتت على نفسك وقيل ما اثبت الله على نفسه
فهو في الحقيقة اظهر بفعله محمداً نفسه واظهار
نعماته بمحكومات افعاله وعلى ذلك قوله تعالى * شهد الله
انه لا اله الا هو قال شهادته لنفسه احداث الكائنات
دلالة على وحدانيته ناطقة بالشهادة قال ذواتون
لما شهد الله لنفسه انطق كل شئ بشهادته وان من
شئ الا يسبح بحمده * فان قلت كيف استحسن
حمده لنفسه وقد علم في الشاهد استباحه حتى قيل
الحكيم ما الذي لا يحسن وان كان حقاً قال مدح
الرجل نفسه اجيب انما فجع ذلك من الانسان لان
النقص فيه ظاهر وكفى نقصانه انه خفي عليه نقصه
فقد خدع عليه عقله وقد يستحسن منه عند تنبيه
المتخاطب على ما خفي عليه كقول المعلم للعلم اسمع مني ؟

الاخر مراعاة لاصل وضعه لانه في الاصل مقطوع الذنب كما افصح به كلام الجوهري واعلم ان تصدير الفعل
باسم الله تعالى لا يكون الا بذكر اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظة الله مثلاً
والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان افظ اسم مضافاً الى الله تعالى يراد به اسمه لكن لا بخصوصه
بل بلفظ دال عليه مطلقاً فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسمائه واما الباء فهي وسيلة الى ذكره
على وجه يؤذن بجمعه مبدأ فهي من تمة ذكره على الوجه المطلوب كذا نقل عن السيد قدس سره في دفع
الاشكال بان الابتداء بالباء ولفظ اسم وليس شئ منهما من اسماء الله تعالى ولك ان تقول ان المراد بالابتداء الابتداء
العرفي لا الحقيقي لانه غير متقسم فلا يمكن ان يراد هنا فلا اشكال بالنظر الى الابتداء العرفي ولا حاجة الى
تطويل الجواب ولما اريد ٦ بالحديث الشريف رجحان الالية لدلالته على عدم التام بدونها التزاماً بخلاف
المصاحبة فانها لا دلالة لها على ذلك مر ضها فقال (وقيل الباء للمصاحبة) فيكون ظرفاً مستقراً عند الجمهور
كما اشار اليه بقوله (والمعنى تبركاً باسم الله اقرأ) اشار الى ان بسم الله حال من فاعل محذوف وهو اقرأ على ما
اختاره المصنف او ابتدأ على ما اختاره البعض وجوز الرضى وصاحب اللب كونه ظرفاً لغوياً انه لم يرد به ان
الباء صلة للتبرك والمصاحبة حين كونها للمصاحبة والالزم التسلسل بل اراد بيان حاصل المعنى واصل المعنى كأنما
باسم الله تعالى اقرأ وحاصله ما ذكره اولاً لانه لا يقتضي كون الظرف مستقراً فعلاً عاماً بل يجوز ان يكون فعلاً
خاصاً حين قامت قرينة عليه كما مر واعلم ان الجمهور على ان الظرف اذا كانت الباء للملازمة والمصاحبة ظرف
مستقر كما شرنا اليه فاذا كانت للاستعانة والالية لغوياً مدخولها يجعل آلة للفعل المقدر بالمعنى المذكور كالقرأة
مثلاً فتكون الباء متعلقة به ومفضية معناه الى مدخوله مع كون الفعل المقدر فعلاً خاصاً ولا يعتبر فيه معنى فعل
اخر عامل في الظرف كما في باء المصاحبة وجوز الرضى وصاحب الباب اللغوية على الاول ايضاً ونقل عن القاسم
اللبناني انه اذا قصد بياء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحباً لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة
في معنى العامل فخر في موضع الحال وان قصدت مشاركته فيه فلفظاً ويؤيد التمثيل باشتري الفرس بمرجه
لا احتمال الكلام لمعينين فعلي احد الوجهين يكون السرج مشتري دون الاخر بخلاف نحو تمت بالعمامة فانه
لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه اذ لم يقصد ايقاع القرأة على اسم الله تعالى انتهى اما ان يريد التوفيق
بينهما فان من ذهب الى كونه ظرفاً مستقراً انظر الى القصد الاول ومن جوز كونه لغوياً انظر الى القصد الثاني
او يريد ان الظرف المستقر ليس على اطلاقه بل على قصد الاول وكذا اللغوية ليست على اطلاقها بل على
القصد الثاني فهم لم يصيبوا في هذا الاطلاق وهذا الوجه الاخير هو الايقاع في التوجيه الاول بخلاف
لا يخفى وقد قيل عليه ان المصاحبة انما هي المعنى الاول واما الثاني فهو معنى الاتصال ورد بانه ليس بشئ
اذا الاتصال لا ينافي المصاحبة خصوصاً على مذهب القائل بعدم انفكاكها عنها انتهى قال بعض الافاضل
وفر قوا بين الباء للاتصاف والاتصال وبينها للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان المنصق مصاحب من
غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بمرجه اي ملا بابه لا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس
ملتصقاً به انتهى ولا يخفى المناقضة بين الكلامين فان الظاهر من هذا ان الاتصال يستلزم كون السرج ملتصقاً به
حال اشتراء الفرس سواء كان مشترياً او لا والمتبادر من ذلك الكلام ان الاتصال يستلزم كون السرج مشترياً سواء
كان ملتصقاً به حال الشراء او لا وقول بعض الافاضل هو الاخرى بالقبول بل الاولى الاحالة الى القرائن في كونه مشترياً
اولاً وملتصقاً به حال الشراء اولاً لا سيما على مذهب القائل بعدم انفكاكها بينهما قوله تبركاً بسم الله الرحمن الرحيم
اشار الى ان معنى الملازمة بسم الله تبركاً اذا اصل الملازمة مستحيل هنا ٧ وقيل لا يصح رجوعه اليهما بناء على كونه آلة
ليس الا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالآخر الى هذا انتهى وقد عرفت ان جعله لا كذا تبيين الحقيقة فيفيد التبرك
ايضاً بقوله فيرجع في الآخرة الى هذا ضيف اذ الاستعانة بغير الفعل لا يتم بدونه بخلاف المصاحبة ومن هذا رجع
المص الاستعانة عليه عكس ما في الكشف ويؤيد قوله لعلوا كيف يتبرك باسمه ولم يقل كيف يستعان باسمه اكتفاء
بالقدر المشترك بينهما ولاية ان هذا القول من مقول قيل لان تقرير مقول قيل يأتي عنه وايضاً يلزم منه عمر يصح قوله
ليعلوا الخ مع انه لم يذكر نكتة غيره فعني قوله والمعنى اي على التقديرين تبركاً باسم الله تعالى * قوله (وهذا
وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد) رفع ٣ لما يجه على ما سبق ٩ انه كيف تصح الاستعانة والتبرك

٢ فانك لا تجد مثلي وعلى ذلك قول يوسف عليه

الصلاة والسلام * اجعلني على خزان الارض اتي
حفيظ عليهم * وسئل بعض المحققين عن شيء لم تقع
الخلافة في الله مع وجود الشرع فالتد * ويقع
من سواك الشيء عندى * وتفعله فيحسن منك اذا كا

٧ وفي شرح المواقف الحرف اما تحرك او ساكن
ولا نفي بذلك حاول الحركة والسكون في الحروف لانهما
بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نفي بكونه
تحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن او يوجد

عفيه صوت مخصوص من الاصوات الثلاث بكونه
ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عفيه
شيء من تلك الاصوات انتهى وكون السكون

عدما يبينه بعض المحشين بهذا الطريق وهذا
وان كان تاما في نفسه لكن لا يلائم اعتباره في بيان
كون السكون اصلا في البناء فالتعويل في ذلك على

ما قاله السيد السند قدس سره من ان اصل الاعراب
ان يكون وجودا لكونه اثرا للعامل وعلما للمعاني
فاعمل ما يقابل ان يكون عدما وقدمت مع البناء على

السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف
واحد لانها من حيث انها كل برأ سها مظنة
لوقوعها في ابتداء الكلام وقدر فضوا الابتداء

باساكن لحقها ان تبنى على الفتحة التي هي اخت
السكون في الحقة وان كانت الكسرة اختا له
في المخرج انتهى قوله فاصل ما يقابل ان يكون عدما

لما ثبت في موضعه ان اشد اقسام التقابل اليجاب
والسلب وفي غيرها اما يثبت التقابل لان كل واحد
منهما متلزم لسلب الاخر واولاه لم يتقابلا فاندفع

الاشكال بان التقابل كما يكون بين الوجودي والعدمي
يكون بين الوجودين كالتضاد واما الاشكال بانه
ان اراد ان السكون منتصف بالعدم اي بانه عدم

الحركة في الحركة ايضا منتصف بالعدم اي بانه
السكون فيسحق جدا الحركة اثرا للعامل الموجود
والسكون اس كذلك فامر الموجود الاصل فيه

الوجود وما ليس كذلك فالاصل فيه العدم وفي
عبارة الشريف اشارة اليه والمعتز غفل عنه
على انه يلزم ان لا يوجد حينئذ تقابل العدم والملكة

اذ يمكن ان يقال البصر عدم العيني وفيه من الفساد
ما لا يخفى ^ع
٣ بمعنى انها لا تخرج عنهما ولو اراد مصطلح اهل
الحكمة يلزم ان يكون كل حرف جارا بانه حينئذ
يكون الباء لازمة والحرفية والجار ملزومان والملزوم

لا يوجد بدون اللزوم فلزم ان يكون كل حرف جارا بانه
فلا بد من التأويل ^ع

في حقه تعالى باسماء ووجه عدم ذكر الاستعانة قد ذكر آغا من ان مرجع الاستعانة التبرك مع شيء آخر قوله وكيف
يتبرك بصيغة المجهول ومعنى كيف يتبرك بآي عبارة يتبركون فلا يراد ان ما ذكره تعليم للتبرك لالكيفية التبرك به كلمة
كيف قد انسلخ عنها معنى الاستفهام في مثل هذا المقام والمعنى لينظروا ويعلموا على اي وجه يتبرك به ولما انسلخت كيف
في مثل هذا المقام عن معنى الاستفهام وكان المعنى (لنظروا) على اي وجه يتبرك به لا وجه للاشكال المذكور ولا معنى
لحمل الاستفهام على الاستفهام الانكاري وانسلخ معنى الاستفهام عن كيف في مثل هذا الكلام مما صرح به
الفاضل الروي في قول صاحب التنقيح كالاتصال في المعنى الم شروع كيف شرع ولا ريب انما نحن فيه
من هذا القبيل وفي كلامه اشارة الى انه ليس فيه قل مقدرة كما ذهب اليه البعض حتى انكر الالتفات في اياك بعد
ونقل عن الباقي ان جعه مقولا على السنة العباد نزعة اعتر الى ان يثبت له من ارجع صاحب الكشاف وجهه
ان المترلة يقولون ان تكلم الله تعالى خلقه الكلام على لسان غيره انتهى قال المص في سورة الانعام في قوله
تعالى واما انا عليكم بحفيظ وهذا الكلام وارد على لسان الرسول عليه السلام يعني انه تعالى تكلم من جانب الرسول
تعلما على انه ينبغي له عليه السلام ان يتكلم هكذا وكذا المراد هنا مثل تكلمه تعالى سمع الله لمن حده من قبل
عباده على ما روى والفرق بين انه تعالى خلق الكلام في لسان غيره وانه تعالى تكلم من جانب عباده تعلما اهم بين
جلي لا يخفى على غي فضلا عن ذلك فقوله لم يثبت له من ارجع صاحب الكشاف وجهه مقوله من طغيان القلم والله اعلم * قوله (كيف
يتبرك باسمه تعالى) مستفاد من بسم الله الخ (ويحمد على نعمه) معلوم من اول السورة الى اهدنا اذ ابالك نعبد من تمت
الحمد (ويئل من فضله تعالى) مفهوم من اهدنا الخ افضل امام معنى التفضل في ابتدائية ولم يذكر المسؤل وهو
الصراط المستقيم اظهره او بمعنى خير وهو الصراط هنا وكالم والعمل والنصرة في تبعية فحينئذ المسؤل
مذكور * قوله (وانما كسرت) استئناف معاني (ومن حق الحروف المفردة) اي ما يليق بها المراد
بالحروف ما يقابل الاسماء والافعال المعبر عنها بحروف المعاني لا حروف الباني التي بنى الكلام منها فيما هي مركبة
والمراد بالمفردة ما جاء على حرف واحد كالباء واللام والكاف وحاصله الحروف البسيطة وانما حقه وما يليق بها
(ان تقع) لان الاصل في البناء سيما بناء الحروف لكونه اصليا السكون لحقه ولكونه عدما لانه عبارة عن كون
الحرف بحيث لا يمكن ان يوجد بعده صوت على ما عرف في موضعه والعدم هو الاصل في الحادث ولما تعذر ذلك
في الحروف البنية على حرف واحد لفضهم الا ابتداء بالساكن كان من حقها ان تبنى على الفتح لكونه اخا
السكون في الخفة والخفة مطلوبة حسبا يمكن واما كون الكسرة اخا السكون باعتبار المخرج يعني مخرج الحرف
التحرك بالكسرة قريب اذا كان ساكنا ولذا قيل اذا حرك الساكن حرك بالكسرة قوله وقدر فضوا الابتداء
بالساكن بشعرا بان كان الابتداء بالساكن ٧ وفي شرح المواقف لا خلاف في ان الساكن اذا كان مصوتا لم يمكن
الابتداء به واما الابتداء بالساكن الصامت فقد سته قوم اذا التجربة قد دلت على امتناع الابتداء به وجوزه اخرون
لان عدم جوازه ربما يخص بلغة كالعربية انتهى وللإشارة الى هذا قال وقد رفضوا الخ قوله (لا اختصاصها
بلزوم) اي تميزها واتفرادها بلزوم (الحرفية والجر) ايها فاللزم بمعنى امتناع الانفكاك عنها وحاصله ان الحرفية
والجر لازمان لها امتنع انفكاكهما عنها فاللزم مضاف الى افعال والباء داخلة على المنصور فالباء الجارة لكونها
ملزومة لا توجد بدون الحرفية والجر وان كانا متحققين بدونها كما هو شأن اللازم الاعم وقيل يجوز ان تكون
الاضافة الى المفعول اي بلزوم الباء ايها ولا وردان هذا يقتضي عدم تحقق الحرفية والجر بدونها اذ لا يجوز
وجود الملزوم بدون اللازم مطلقا وان جاز العكس في صورة عموم اللازم كما في المعنى الاول قال ٣ بمعنى انها
لا تخرج عنهما كما يقال فلان يلزم بته اي لا يخرج عنه فحمل اللزوم على ما هو المعبر عنه اهل اللغة ولا يخفى انه
تكلف اذا الاحتمال الاول لما كان له مساغ لا يصار الى غيره اذ اللزوم على مصطلح اهل الحكمة هو المتبادر
واقوته لا يدل على ما لم يصرف عنه صارف وازافة اللزوم الى الفاعل هو الظاهر الشائع بحيث يكاد ان لا يوجد
خلافه نعم هذا انوجه لا بد منه في عبارة الكشاف حيث قال واما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فالمراد
ما هو المعبر عنه اهل اللغة كالم والمص عدل عنه الى ما ذكره فلا اشكال في عبارته حتى يحتاج الى تأويله وقيد
الاختصاص لا بد منه اذ لزوم الحرفية والجر لها لا يقتضي الاختصاص لجواز ان يكون اللازم اعم والمقصود
بيان اختصاص هذا اللزوم بالباء فيجب ذكره ولقد اخطاه من قال انه زيادة على الكشاف ضارة وصار

قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح وكان*

الاصل ان يبنى على الكون لحنه ولكون السكون
عدما والعدم هو الاصل في الحادث لكن لما تعذر
الابتداء بالساكن كان حقه ان يبنى على الفتح
لمناسبة الفتح الكون في الخفة وان كانت الكسرة
مناسبة له في الخرج وانما كسرت مع ان الخفة مطلوبة
في الالفاظ لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر وكلا
الامر يناسب الكسر اما الحرفية فلاقتضائها
عدم الحركة والكسرة تناسب عدم لقلته حيث
لم توجد في الفعل وفي غير المنصرف من الاسماء وفي
الحروف الا نادرا كيجروا والجار فليوافق حركتها
اثرها واذا فقد واحد من هذين اللزومين في حرف
من حروف المعاني لا يكون مكسورا مثل كاف التشبيه
فانها لا تلزم الحرفية وان زمت الجر ومثله الواو
فانها لا تلزم الجر وان زمت الحرفية اذ قد تكون
طائفة والتاء غير لازم الحرفية والجر اذ قد يوجد
بدونها كماء الخطاب والتكلم فانه اسم

٢ واما الحرفية فلاقتضائها الكون بناسب الكسر
اي فلاقتضائها السكون بناسب الفتح لكن
لما لم يكن الفتح ما غا اختيار الكسر لذلك
٩ وفيه اشكال لان الخرج الحرف سواء كان ساكنا
او متحركا بابتداء حركة كانت فلا يرفله وجه لكنه
قدس سره بين هكذا

٣ اي بمنزلة عدم ماهية لفعله وجوده
٤ واست اصله سد بجمل اذ جمع مكسر استاء حذف
آخره وادخل همزة وصل بعد ساكن اوله
وايمن الله هذا مفرد عند البصريين كالك واجر وقد
فصل في علم التصريف قوله وكذا كل مصدر اشارة
الى انه قياسي لاسمائي واما الواو في فمائي
٧ وان اصله بنو كمل لقولهم في تكبيره ابناه وافعال
في الاصل جمع فعل وابنه بمعنى ابن والميم زائدة للبالغة
كافي زرق بمعنى الازرق ويذهب نونه ميم في الاعراب

٨ وامرأ وامرأة فيهما لثان احدهما هذه والاخرى
وامرأ وامرأة وانما دخلوا الهمزة وان كانت تأنيدين غير
محدوف الاخر من حيث ان لامهما همزة فيلحقها
التخفيف فيقال مره ومرة فخر يا مجرى ابن وابنة
٩ واصل ابنة بنسوة كشجرة لانها مؤنثان
٢ اذ اصلها نسيان واثنان بكملان وشجران
بدليل قولهم في التوبة تنوي بفتحين ولو كان العين
ساكنا لقالوا تنوي كطبي فحذف اللام واسكن الاء
وجئ بالهمزة

عند

الحاصل بهذه الزيادة ان الباء من حيث ذاتها مختصة من بين الحروف المفردة بامتناع انغلاك الحرفية والجر
عنها وكلا الامر يناسب الكسر اما الجر فلما وافقة حركة الحرف اثرها فان الجر والكسر وان كانا مختلفين
نوعا لكنهما متوافقان صورة واما الحرفية فلاقتضائها ٢ السكون تناسب الكسر لتقاربهما في الخرج بمعنى ان الحرف
٩ اذا كان مكسورا يقارب مخرجها اذا كان ساكنا ولان السكون عدم الحركة على مامر والكسر لقلته بالنسبة
الى اختيه اذ لا يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء ولا في الحروف الا نادرا كيجبر بمنزلة العدم كذا قيل
وانت خير بان كون السكون عدما بمعنى ان العدم جزء من مفهومه وكون الكسر بمنزلة العدم بمعنى عدم ماهية
٣ فلا يحسن التعايل فالاولى الاكتفاء بالوجه الاول قيل وانما قلنا من حيث ذاتها اي اذا اعتبرت صورة الحرف
من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الاضافة اذ غير ما اذ جميع حروف الجر
بعد اعتبار خصوصية كونها حروفا جارة مختصة بلزومها وعلى هذا لا يرد النقض بكاف التشبيه ولان
الاضافة وو او القسم وتاء لعدم اختصاصها بهما من حيث ذواتهما لمجيئ الكاف اسما وحرف الخطاب واللام
للاستاء والتأكيد والواو للعطف والتاء للتأنيث والنقل * قوله (كما كسرت لام الامر ولام الاضافة)
اي عدل في الباء عن الاصل الذي هو الفتح وكسرت كما عدل في هذين اللامين عن الفتح الى الكسر
للعلة مضت بل ادفع الالتباس المذكور ولم ينظر الى اعراب مدخولها لانه قد لا يظهر كافي حالة الوقف
مع مناسبة عمل لام الجارة ايضا لكنه لم يذكره اذ العلة مجموع لزوم الحرفية والجر وهو متوقف في لام الاضافة
لكن كون الكسر مناسب العمل يكون سببا لرجحانه على العكس ولام الامر كسرت ايضا لانها مشابهة لها
في مطاق العمل فحمل على اللام الجارة ٢ والمراد بلام الاضافة هي لام الجر لان بعض النحاة يسمي حروف الجر
حروف الاضافة لان الاضافة افضاء وهي موضوع لا فضاء معنى الافعال الى مجرورها واختاره
المصنف * قوله (داخله على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء) لانها اذا دخلت على المضمر كانت
مفتوحة كما هو لاصل ولا داعي للعدول لعدم الالتباس اذ مدخول لام الابتداء لا يكون الا ضميرا مر فوعا
ومتفصلا مثل لهو ومدخول لام الجارة يكون مجرورا متصلا فيجوز المدخول عليه يحصل الفرق واما كسر
اللام في باب التكلم فلاقتضائه الباء فلا تنقض ولم يذكره اظهره ولام الاستفائة ولام التعجب ولام التهديد
فهو وان كانت داخله على المظهر لكنه واقع موقع المضمر وهو كاف ادعوك ولذا فتحته فقوله داخله على
المظهر اي على المظهر حقيقة وصورة لا صورة فقط كذا فهم من كلامهم ولا ينبغي ما فيه لان سبب الكسر وهو
الالتباس متحقق في هذه الالام والعذر المذكور غير تام لان يقال ان لام الابتداء لا تدخل على ما تدخل
عليه هذه الالامات فالوجه يكون هذا لذلك * قوله (والاسم عند اصحابنا من الاسماء التي حذف
اعجازها) عند ظرف متعلق بالثبوت المفهوم من نسبة الخبر الى المبتدأ قدم عليها للاهتمام تنبيهها
على اختياره وثلا فصل بين الحكم وعلمه والاعجاز جمع عجز بفتح العين وضم الجيم وهو الاخرى هو
محدوف اللام كيد ودم فاصل اسم سوب كسر البين كنصف وانصاف او سمو بضم الين كعضو واعضاء
وكقفل واقفا وسمو بضم السين وفتح الميم كطرب وارطاب وعدل عن قول الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة
التي بنواوا لئلا يان انحصر تلك الاسماء في العشرة غير مقطوع به حتى صرح في الفصل بانها احدى عشرة
وهي ابن وابنة وابنه واثنان واثنان وامرأ ٨ وامرأة واسم واست ٤ وايمن الله ٦ منها محذوفة الاعجاز وهي
ابن وابنة ٧ ابن وابنه واست وايمن واثنان واثنان ٨ ومنها ما ليس كذلك وهي ايمن وامرأة وامرأة وليس كل
ما هو محذوف الاعجاز ان يكون مبنا اوله على السكون فحوي ودم فينصب عموم وخصوص من وجه فن قال
اي من الاسماء الاحد عشر التي حذفت اعجازها وبنيت اوائلها على السكون فحصل التخفيف في طرفيها
فقد سهى كذا قيل وكذا كل مصدر كان بعد الف فله الماضي اربعة احرف فصاعد مثل اجرارا وان تخرج
ينى اوله على السكون كذا قيل ولم يعد ودم لان الكلام في الاسماء التي حذفت اوائلها وبنيت اوائلها على
السكون واليد والدم ليس كذلك * قوله (لكثرة الاستعمال) لالة موجبة المحذف بل لمجرد التخفيف
المطلوب في كثير الاستعمال وما ذكره المصنف والمالم يكن المحذف له قياسية دار الاعراب على آخر ما بني لكون
المحذوف منبئا بخلاف نحو عصا فان المحذوف لكونه لفظ متو لا منسى فيكون اعرابه تقديره * قوله

(وبنيت)

لعل العبادة بل محذور فانه ظاهر لا تكلف فيه لمصلحة

قوله كما كسرت الخ يعني كما ان هله كسرة الباء
مجموع هذين الزومين كذلك علة كسر لام الامر
ولام الاضافة الداخلة على المظهر الفرق بينهما
وبين لام الابتداء فلقد احدى الزومين في الام اعني
زوم الجر ذكر لحركتها علة اخرى غير ما في الباء
واما كسرنا وفتح لام الابتداء للفرق ولم يعكس مع
حصول الفرق في العكس فلان الجزم اثر لام الامر
وهو عدم الحركة والكسر بلايم العدم على ما مر
وجهه ولان الجزم في الافعال بمنزلة الجر في الاسماء
فاشبهت بهذا الوجه الباء الجارة في اقتضاءها
الزومين المذكورين واما كسر لام الاضافة عند
دخولها على المظهر فليوافق حركتها اثرها واما
فتح لام الاضافة عند دخولها على المضمر وفتح لام
الابتداء فلرجوع الى الاصل ولم يفرق بينهما بالحركة
لحصول الفرق بجوهر المدخول عليه فان لام
الابتداء لا يدخل الاعلى المضمر المرفوع ولام الاضافة
لا يدخل عليه

٧ اي جعل الاواخر ساكنة

قوله والاسم عند البصريين من الاسماء التي
حذفت ايجازها وهي احد عشر اسما وان
واحدة واثنان واثنان وامرؤ وامرأ واسم واست
وايمن الله وايم الله ابنه هو ابن زيد فيه الميم وايم
اصله ايمن حذفت منه التون فهو متفوص ايمن فهذه
احد عشر اسما على ما ذكره الزنجشيري في الفصل
لكنه قال في الكشف والاسم احد الاسماء العشرة
فعله لم يقتض الله لانه متفوص ايمن واعتد بابن
مع انه من يد ابن لان الزيادة بها تعدد الصيغة
كضارب من ضرب والحذف لا يتعدد به الصيغة
كدم في دمو ولان المتفوص قد يوزن بوزن اسـله
فيقال وزن ايم افضل كايمن فكانه هو فـدو واحدا
بخلاف المزيد فانه لا يوزن ابنه بوزن ابن اصلا
فهذا الاعتبار عدل واحد من الزائد والمزيد عليه
اسما من تلك الاسماء على حدة

قوله وبنيت اوائلها على السكون لعل السرفيه
التدوين في الوضع او طلب الخفة فان هذه الاسماء
كثيرة الدور في الاستعمال واكثر استعمالها في الدرج
واذا وقعت نادرا في الابتداء اخرجت في اللفظ بها
الى همزة الوصل وفي الدرج لا يحتاج في اللفظ
باوائلها الى الهمزة للاستغناء عن الهمزة باخر
جرف مما قبلها

(وبنيت اوائلها على السكون) اي صيغت ووضعت متأنفة وليست معطوفة على حذف ان اريد بالاسماء جميع
الاسماء التي حذفت ايجازها وان اريد بها بعض الاسماء التي حذفت ايجازها فهو عطف على حذف ان
يريد انه لم يحذف نفس الاوائل كالاواخر لئلا يبقى الاسم على حرف واحد بل اكتفى بحذف حركتها وما زاد
التخفيف بلا محذوف قال مولانا سعدى لانه لما عبرت الميم لكونها اخر الكلمة سكنت السين فانه لما حذفت الواو ابقى
حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك لتحصيل التعادل كذا في تفسير الاصفهاني انتهى
ولا يجري هذا في كل مادة حذف آخرها ونحو اولها كائنان واثنان واما ما ذكرناه فيجري في كل مادة * قوله
(وادخل عليها ميّداً بها همزة الوصل) عطف على بنيت قيل عوضا مما اصابها من الوهن بحذف الاواخر
حقيقة او حكما وتسكين الـواو لرفضهم الابتداء بالسكن كما يشعربه * قوله (لان من دأبهم ان يبتدوا بالحركة
ويقفوا على الساكن) فيه اشارة الى ان الابتداء بالسكن ممكن كان الوقف على الحركة ممكن لكنهم لم يجوزوه
لان لغتهم موضوعة على غابة من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالسكن نوع لكنة وبساعة وفي الوقف
على الحركة اختلال بالرصانة والاحكام وقد استدلل بعضهم على امكانه بانه لو امتنع لتوقف اللفظ بالحرف على
التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن التلغظ بالحركة موقوف على التلغظ بالحرف ضرورة
توقف وجود العارض على المروض والجواب منع انهما بعده لا معه والامكان للابتداء بالحرف من غير الحركة
وانه محال والمراد بالابتداء الاخذ في النطق بعد الصمت لا الاخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذي قبله كما تخيله
بعضهم حتى لم يوقع الابتداء بالسكن كذا قاله العلامة الجاردي وفهم منه التوفيق بين القولين فان من جوز
الابتداء بالسكن يجوز ان يكون مراده بالاخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذي قبله ومن ذهب الى امتناعه
اراد بالابتداء الاخذ في النطق بعد الصمت والا فلا يمكن التكلم بلا حركة والتجربة دلت عليه ومن انكر ذلك
فقد انكر العيان وكابر المحسوس والتوفيق الذي ذكرناه وان كان بعيد الكنة بحسن الجمل عليه حتى يلزم انكار
العيان من العلماء الايمان والحركة والسكون حقيقة من صفات الاجسام وهاصفات اللسان وصف الحرف به
بجائز شاع حتى صار حقيقة عرفية ايضا * قوله (ويشهد له تصرفه) اي تصرف الاسم مصدر
مضاف الى المفعول وفي بعض النسخ تصرفهم مصدر مضاف الى الفاعل (التصريف التحويل من صيغة
الى اخرى من ابناء مختلفة) (على اسماء) فانه لو كان محذوف الفاء كما ذهب اليه الكوفيون لجمع على اوسام
* قوله (واسامي) جمع اسماء فهو جمع الجمع ويؤوه في الاصل مشددة ويجوز تخفيفها قياسا مطردا في نحو
اماني واثاني وهذا رسم بالياء في النسخ (وسمي) تصغير الاسم اصله سمي فاعل فصار سمي واو كان كما ذهب
اليه الكوفيون لكان تصغيره وسمي (وسميت) فعل من الاسم ويدل على كونه محذوف الاخر
سكون فعله سميت لا وسميت اصله سموت فقلت الواو لوقوعها في الطرف باء فقلت سميت * قوله
(وحيي سمي كهدي) عطف على تصرفه اي ويدل على ذلك يحيي سمي كهدي يعني في الوزن لاني كونه
مصدرا كهدي و (لغة) بالنصب على انه حال من سمي لكونه فاعل معنى او يتزع الخافض اي في اللغة وهو الاولى
* قوله (فيه) اي في الاسم اذ فيه اقام اسم بالكسر والضم واسم بالضم والكسر ايضا وسمعة وسماء مائتين
كافي القاموس وسمي كهدي وهذا يدل ايضا على ان المحذوف في الاسم الاخر دون الاول فوزن اسم افع واصل
سمي سمو قلت الواو لساكنها وانفتاح ما قبلها فالتنوين الساكنان الالف والتنوين فحذفت الالف
وحق الرسم ان يكتب بالالف وكذا الكلام في اسماء واسامي وسمي اصلها اسما واساميو وسميو كعصى قيل
ووجه شهادته ان الناقص لا يجيء لغة في المثال فعلم ان الاسم ناقص محذوف الاخر لاشمال مقلوب الاول
* قوله (قال) اي ابو خالد القشاني نسبة الى قشان بن سلمة بن مدحج (والله اسماءك) اي سماءك
لغة في سماءك الشدد بمعناه وروي منددا ايضا هكذا والله سماءك ولا خال في الوزن ومعناه وضع له اسما
او يكون بمعنى دعاء باسمه والمراد هو الاول واستدل به تعالى لانه تعالى هو الواضع والهم الواضع ان قيل
الواضع ابو البشر (سمي) مفعول اسماءك وهو يتعدى بنفسه وبالباء ايضا (مباركا) المبارك ما يتين به ويشفاه به
مثل سالم رغام ومحمد وسعيد * قوله (اترك الله به) بالمد بمعنى اختارك واخصك باسم مبارك يتين به
ويشفاه * قوله (اياك) اي اترك بالفضل والمجد والشرف فهو مفعول مطلق للتنبيه كما عطف اعطاء

٣. بلالف منصورة وحاصله ان اخره يم لالف
منصورة فالفه الف تنون كزيدا

الامير فاضافة الاشارة الى المفعول والفاعل غير مذكور او اشارك المعاني والذكر الحسن وهو مفعول مطلق ايضا
للتشبيه لكن الاضافة الى الفاعل وقيل منصوب بترفع الخافض اى كاشارك بالاحتمالين في الاضافة واستشهد به
على ان سمي مثل هدى لغة في الاسم ولا يفتح في ذلك احتمال ان يكون على لغة من يقول سم بضم السين غير مقصور
فالفه الف تنون كما صرح به في شرح كتاب سيبويه اذا الاحتمال كاف في الاستشهاد * قوله (والقلب بعيد)
تزييف لما اجاب به الكوفيون عن التمسكت المذكورة فانهم ذهبوا الى ان هذه الالة مقلوبة فان اسماء اصله او سام
فقلت اذ موضع الحذف اللام فصار اسما وكذا الواو في ومع هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بان اصله سمو
فرد به بانه بعيد خلاف الاصل لا يصار اليه ما لم تدع ضرورة اليه والا لرفع الامان اذ كل لفظ يحتمل القلب
ولو ارتكب بلا ضرورة يكون الامر متكللا ومع بعده (غير مطرد) اى انه شاذ لا يقاس عليه فلا ينبغي تخريج
ما ذكر على الامر الشاذ او غير المطرد في انواع نصارى الكلام اذ لا توجد كلمة مقلوبة خوفا الاصل فيه بالتقديم
والا خبر في جميع نصارىها حتى لو وجد مثله قيل هما ما دنان مختلفان ليس احدهما مقلوب الاخر كما في جذ
وجذب كيف وشان الجمع والتصغير ونحوهما رد الشيء الى اصله هذا مراد المص ولا يخفى ان هذا جواب
تحقيق لا الزام اذ لهم ان يقولوا هذه القاعدة غير مطردة وكثيرا ما يعدل عنها للصحة وهي ان الاخر لما كان
لا يقابل التغيير والحذف ارتكبا والقلب في جميع نصارىه للحذف وتخصيص القاعدة لا يضر باطلاق العلوم
العربية والمعنى الاول هو الانسب للمقام وبالجملة هذا نزاع لا طائل تحته ولا يرام حله * قوله (واشتقاقه
من سمو) لا يخفى ان الاشتقاق لا يختص بالثني بل يجري في الجوامد ايضا وهو المراد هنا وفيما سيجي السمو
كالعلو وزنا ومعنى اى هو مأخوذ منه بنوع من التصريف فيه * قوله (لانه رفعة للسمي وشعاره) بكسر
السين المجمة وقبحها اصله ما يلي شمر الجسد من لباس اى لان الاسم علامة على السمي به يرتفع عن زاوية
الهجران الى منصة العرفان وعن حضيبض الخفاء الى اوج الجلاء سواء كان مشعرا بالمدح او الذم اولا فاذا كان
مشعرا بالمدح وتبرك به فالرفعة اظهر من ان تخفى * قوله (ومن السمة عند الكوفيين) بكسر السين وهي
العلامة والاسم علامة على سمائه ولم يبين وجهه لاتفهامه مما سبق من ان الاسم شعاره اذ كون الاسم علامة
يعلم بها السمي وجه مشترك بين وجهي الاشتقاق على المذهبين واما كونه سبب الارتفاع فتخص بالاشتقاق
من سمو ملحوظ فيه واما على مذهب الكوفيين فلا تلاحظ فيه الرفعة وان كانت لازمة له * قوله (واصله)
اى بحسب الاعلال والتغير (وسم) يقع الواو مثل وعد والفرق بين الاصل وبين الاشتقاق واضح اذ معنى
الاصل انه قبل الاعلال والتغير وسم فاعل فصار اسما ومعنى الاشتقاق انه مأخوذ منه بنوع من التصريف
لكن الاصل والمشتق منه هنا واحد اذ السمة بوزن عدة اصله وسم ومعناه العلامة فيلزم كون المشتق والمشتق
منه واحدا وقد اشار البعض الى الجواب عنه بان اصل السمة وسم بكسر الواو فقلت كسرة الواو الى السين
ثم حذف وعوض عنها التاء فصارت سمة انتهى فالجواب ان للاسم عند كل من الفريقين اصلا اعلايا
واشتقاقيا فاصله الاعلاي عند البصريين سمو بالخفيف والاشتقاقى سمو بالتشديد وعند الكوفيين اصله
الاعلاي الوسم بالفتح والاشتقاقى السمة التى اصلها الاعلاي الوسم بالكسر فاصله الاشتقاقى عندهم بالاخير
هو الوسم بالكسر كذا قيل فالمشتق بالاخير هو الوسم بفتح الواو وقيل المراد بالاسم المذكور معناه الغوى الشامل
للفعل والحرف ايضا لا مابقا لهما فانه مصطلح النحاة انتهى ولو خص لم يعلم ايضا كما قيل ايضا * قوله
(حذف الواو وعوض عنها همزة الوصل ليقال اعلاه) اى انما جعلوا اصله وسم لاسموا ليقال اعلاه فان
في مختار البصريين كثرة الاعلال حيث حذف العجز وبنى الاول على السكون وادخلت همزة الوصل عليه واما على
مذهبهم فحذف الاول فقط فقوله ليقال اعلاه علة لجعل اصل الاسم وسم واما ان يكون علة للتعويض اول قوله
من السمة فضعيف مخالف للمذاق الكلام * قوله (ورد بان الهمزة لم تعهد داخله على ما حذف صدره
في كلامهم الخ) المعهود تعويضها في الاول عما حذف في الاخر كابن ونحوه كما مر واما المعهود فيما حذف صدره
ان يعوض عنه التاء في الاخر كعدة ونحوها فار تكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم الظهير
ولا يرد النقض باشاح في وشاح واء في وعاء لان المراد بالهمزة ههنا همزة الوصل وفيما ذكرته من صورة النقض
همزة القطع لانها مبدلة من الواو كما اشترنا اليه فلا نقض واما صيغ الامر فلا نقض بها ايضا اذ المراد بما حذف

قوله لان من دأبهم ان يستدوا بالتحرك ويقفوا
على الساكن فيه اشعار بان الابتداء بالساكن يمكن
اذ يفهم من فحوى كلامه ان ادخال الهمزة عليها
للا يترك دأبهم في الابتداء لا الامتناع الابتداء
بالساكن اذ لو لم يمكن الابتداء بالساكن يتوقف
اللفظ بالحرف في الابتداء على التلظظ بالحركة لكن
الحركة عارضة الحرف والتلفظ بالعارض يتوقف
على التلظظ بالمعروض فيلزم الدور لا يقدح في التلظظ
بالحركة اتساعا مع التلظظ بالحرف فهو دور المعية
لانا نقول وجود الحرف والحركة ليس الا في اللفظ
ووجود المعروض سابق بالذات على وجود العارض
فلو توقف وجود المعروض عليه ولا شك ان الموقوف
عليه اسبق من الوقوف بالذات فهو دور سبق
لا دور المعية بل يمكن ان يمنع لزوم التوقف من امتناع
الابتداء بالساكن لجواز ان تكون الحركة لازمة
لحرف ولا يتوقف الحرف عليها ومن زعم امتناع
الابتداء فيحتاج بالاشتراك وهو وان كان تاما لا يدل
الا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لا يستلزم
الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المص
رحمه الله في حيز الامكان فكلامه دل على انهم
زادوا في هذه الاسماء همزة لتليق ابتداء وهم
بالساكن والابتداء بالساكن وان اسكن الا ان عادت
جارية بان يستدوا بالتحرك ويقفوا على الساكن
اما ابتداءهم بالتحرك فلو جهن احدهم ان الابتداء
بالساكن لا يخلو عن نكتة وبشاعة فالتمسوا الابتداء
بالتحرك لتلهم انهم عنها والثاني ان الابتداء اساس
للبناء فكما ان البناء الابني على اساس ضعيف
كذلك الكلام لا يبنى كلامه اذا اراد رصانته
واحكامه الا على الحركة فان الحركة كالوجود
والسكون كالعدم واما الوقف على السكون فلا نه
ضد الابتداء فيجعلوا علامته ضد علامته قال
صاحب الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة التى
بنوا وانما على السكون فاذا نطقوا بها مبتدئين
زادوا همزة لتليق ابتداءهم بالساكن اذ كان دأبهم
ان يستدوا بالتحرك ويقفوا على الساكن لسلامة لغتهم
من كل لكنة وبشاعة تم كلامه وكلامه هذا ايضا
مشعر اشعارا يتبين ان الابتداء بالساكن يمكن وجود
في لغة غير لغة العرب لكنه مستنكر لتخصيص السلامة
عن اللكنة وبشاعة بلغة العرب وبه صرح صاحب
المفتاح في صرف المفتاح قال هناك دعوى امتناع ٩

١٩ لا بد ان الساكن فيما سوى حروف المد واللين متنوعة
الله الا اذا حكيت عن الساكن ولكن ذلك غير مجد
عليك اقول ومن يتبع افة العجم يحسد فيها من
الاسد اما الساكن المدغم شيئا وفي قولي شيئا اشارة
لطيفة الى المثال فليفهم

٢ اي لا اصله تضرب

٣ هذا اذا كان الواضع ايا بشر وما اذا كان الواضع
هو الله تعالى ففيه منع ظاهر وايضا بعد جعلهم له
تعالى اسماء وصفات لا معنى لعدم بقائه تعالى بلا اسم
ولا صفة بعد فائهم وبالحجة هذا الكلام في غاية
الاجال والاهمال

٤ وذلك الطريق كناية عن الجماع

٥ يقرمه من الاقراء بمعنى الاكرام والمكرم البقر الكريم
الذي لا يحمل عليه ولا يذال والبعض ضبطه من
الثلاثي وقال من القرم معناه الحفظ والصيانة والمعنى
هنا حفظه وصائه عن الركب والحمل والاول البع

٦

قوله ويشهد له تصر يفهم على اسماء وسمي
وسمي ويحيى سمي وجه الشهادة انه لو كان من وسم
كاذب السيد الكوفيون لكان وجهه على اوسام
ونصغير على وسما والفضل منه وسمت ولا يحيى سمي
لغة فيه لان ناقص لا يحيى افة من المثال

قوله والقلب بعيد جواب عما يقوله الكوفيون من
ان هذه الامثلة مقبولة قلب مكان حيث رُحلت
الواو من اول الكلمة الى الآخر

قوله والله اسمك سمي مباركا اي سمالك اسما مباركا
قوله لانه رفعة للمسمى وشعاره يعني ان اشتقاق
الاسم من السمو وهو الرفعة ومناسبة الرفعة للتسمية
باسم ان التسمية رفع للمسمى وتنويه لشانها فان
محقرات الاشياء لا تجد في كثير منها ما يوضع له اسم
خاص بل يعبر عنها باسم جنسها او نوعها وتسمية
الاجناس والانواع بالاسماء تنويه ورفع لشانها
كالتمجيد بالاسماء الخاصة وقوله وشعاره ناظر الى
مذهب الكوفية في اشتقاق لفظ الاسم فانهم يجعلونه
من السمة بمعنى العلامة اراد به ان يشير الى وجه
التسمية على كل من المذهبين

٧ اي ان الاسم عين التسمية بمعنى نفس الاقوال الدالة
لا بمعنى فعل الواضع فيكون النزاع لفظيا
قوله ومن لفته سم وسم بالكسر والضم يحتمل
ان يكون قوله هذا متصلا بكلام الكوفيين والظاهر
انه كلام مستقل لبيان لغات تستعمل في معنى الاسم
سواء كان اشتقاقه من السموات والسموات

صدره ما كان الحاصل بعد هذا التغير باقيا على صفاء الاول كالاسم والوسم وفي صيغ الامر ليس كذلك لثقله
الى الانشائي بعد حذف حرف المضارعة او تقول ان المحذوف فيها ليس صدرها فقط بل الصدر مع ما يليه
اذا اصل اضرب لتضرب لا تضرب ٢ فلا اشكال اصلا قيل فائدة قال الامام القرطبي من قال ان الاسم مشتق
من العلوي يقول لم يرزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فائهم لا تأثير لهم في اسماء
وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال ان الاسم مشتق من السمة يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة
فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افئهم بقي بلا اسم ٣ ولا صفة انتهى كانه اشار الى رجحان كون
الاسم مشتقا من السمو يعني العلو والمراد بقي بلا اسم يدل على ذاته بدون الدلالة على صفاته ولا صفة اي
بلا اسم يدل على الصفة كالخالق والقادر فلا اشكال بانه في حق الصفات منع ظاهر فان هذا الجمل ليس
في وسعهم * قوله (ومن لفته سم) بكسر السين (وسم) بضم السين اخرها بين اللغتين عن قول
الكوفيين لاحتمال كون اصلهما وسما حذفت الواو وكسرت في الاول لان الساكن اذا حرك حرك بالكسر
وخت في الثانية ليكون دليلا للواو المحذوفة كانه يحتمل ان يكون اصلهما اسم بكسر الهمة وبعد طرح الالف
بقي سم ينقل حركتها الى السين واسم بضم الهمة وبعد طرح الفها بقي سم ينقل حركتها الى السين ولهذا
اخرى بانها بعد بيان المذهبين بخلاف سمي فان اصله سمو قلبت الواو القالماز ولا مجال لاحتمال كون
اصلها وسما ولهذا قدم بيانه على قول الكوفيين ويحيى سمي يرجح كون سم وسم اصلهما اسم واسم بكسر
الهمة وضمها فالاولى ذكرهما عقيب ذكر يحيى سمي فان اللغات المشهورة خمس اسم واسم وسم وسم وسمي
* قوله (قال) قائله رؤية بن الجراح (بسم الله الذي في كل سورة سمه) وبعده على ما في الكشف * ارسل
فيها باز لا يقرمه ٤ فهو بها يخوط رقا يعلمه الباء يتعلق بارسل المتأخر اى باسم الذي ارسل الراعي في الابل باز لا
اي خلا انشيق نابه وذلك في السنة التاسعة وربعمازل في السنة الثامنة قوله يقرمه حال من فاعل ارسل اوصفة
باز لا اي يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليقوى للعبة فهو اى البازل يخو اى يتصد بتلك الابل
طريقا يعلمه لاعتياده سلوكه قوله سمه بكسر السين وضمها ويجوز فتحها كما في كتب اللغة فسمه مثثة
* قوله (والاسم ان اريد به اللفظ ٦) قد اشتهر للخلاف في هذه المسئلة فقالت المعتزلة الاسم غير المسمى وقال
بعض الاشاعرة انه عينه ونقل عن الشيخ الاشعري انقسامه الى الاقسام الثلاثة كالفصله المص وههنا ثلثة اشياء
الاسم والتسمية والمسمى الاسم غير التسمية لانها تخصبص الاسم ووضع الشيء ولا شك انه مفارقه وايضا
التسمية فعل الواضع وانه منقضى فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هي
عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء وهي اى التسمية غير المسمى ايضا ولذلك قال الامدى اتفق العلماء
والعقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم
هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه قولك الله قول دال
على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا انتهى وقال بعضهم
ما هو عين وما هو غير وما هو ليس عينا ولا غيرا كما قرره المص وفي شرح المواقف وقال الامام المشهور عن اصحابنا
ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية ٧ وعن الامام الغزالي انه مفارقه لهما لان النسبة وطرفها مغايرة قطعاً
والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ الخصوص والمسمى ما وضع ذلك
اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظه الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم
اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جهة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظه اسما لفته فأتحد
ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندى في هذه المسئلة انتهى ولا يخفى عليك ان اتحاد الاسم والمسمى بهذا الوجه
مخصص بافظ الاسم ولا يخفى في غيره الا يرى ان قول المص وان اريد به ذات الشيء فهو المسمى مسامحة فانه لا اتحاد
بين الاسم والمسمى بهذا الوجه المذكور بل المعنى ان ما هو المراد من الاسم هو عين المسمى كما يشعر به قوله وان اريد به
الح والفرق بين اتحاد الاسم والمسمى وبين ما هو المراد من الاسم والمسمى واضح والكلام في الاول لافي الثاني وكذا
في قول الاشعري وان اريد به الصفة ولما كان مراد الامام ان الاتحاد الذي ادعوه انما يمكن بلفظ اسم كما وضعه واما
ما صدق عليه لفظ الاسم كز يدورس مثلا فلا يمكن الاتحاد المذكور والاتحاد الذي اثنوه في بعض الاحتمالات ليس

قوله باسم الذى فى كل سورة سمى هو لزوجة وقوله ارسل فيها باز لا يتجرمه والياء فى باسم متعلقة بارسل فى المصراع الاول والضمير فى ارسل للرأى وفى فيها الابل ويقدمه صفة باز لا من ضمير ارسل او حال اى ارسل الرأى فى الابل باز لا اى فعلا يتركه ذلك الرأى عن الركوب والجل للفتحة قال الجوهرى المكرم الذى لا يحمل عليه ولا يذال ولكن يكون للفتحة وبعده فهو بها نحو طريفاً يعله اى فذلك البازل مع تلك الابل يقصد وتوجه الى طريق بعله وبألفه قوله وقوله سمى اسم ربك الخ رفع لا حجاج من قال ان الاسم عين السمي بحجابه قوله عز وجل سمى اسم ربك ذهاباً الى ان المقدس هو السمي والتسبيح الذى هو التقديس انما يتعلق بالسمي لا بالالفاظ فاجاب عنه بأنه كما يجب تنزيه ذاته الخ وجه الاضطراب ان القائل بالغيرية ماذا يقول فى كتب زيد وان القائل بالعينية ماذا يقول فى كتب زيد الان بيانه فى صورة الاطلاق بشرط ان القائل بالعينية قائل بالعينية فى جيع الاحوال وكذا الغيرية وايضا قوله فان من جعل الاسم عين السمي جعله ايضا منظورا فيه قوله لان عين العين عين لا يفيد لان لفظ اسم لا يكون عين لفظ زيد مثلاً منه قوله وان اريد الصفة كما هو رأى الشيخ ابى الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة الى ما هو نفس السمي الخ قال الشيخ ابو الاشعري قد يكون الاسم المدلول عين السمي اى ذاته من حيث هو ونحو الله فانه اسم علم الذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخواص والازايق ما يدل على نسبة الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالهيم والقدار ما يدل على صفة حقيقة قائمة بنفسه ومن مذهبه ان مثل هذه الصفة لاهو ولا غيره قال الامدى اتفق العلماء على المغايرة بين التسمية والسمي وذهب اصحابنا الى ان التسمية هي الانفس الاقوال الدالة على السمي وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلفوا فى ان الاسم عين للسمي او غيره فهم من قال كل اسم فهو نفس السمي فقولك الله دال على اسم هو السمي وكذا خالق وعالم فانها يدلان على ان الذات الموصوفة بكونه خالقاً وعالمًا ومنهم من قال من الاسماء ما هو عين كالموجودات والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فان السمي ذاته والاسم نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فان السمي ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم بعض اصحابنا وقال المتكلمون صفات الله تعالى اما حقيقة ٢

اتحاد الاسم والسمي بل اتحاد ما هو المراد من الاسم والسمي كما اوضحناه لا يرد اشكال مولانا مثلاً خسرو حيث قال بعد نقل ما استخرجه الامام اقول يرد عليه اولاً ان هذا انما يصح اذا كان النزاع فى لفظ الاسم فقط وثانياً ان هذا ايضا لا يصلح محلاً للخلاف لان المعتزلة لا ينكرونها وثالثاً انه لا يناسب التمسك بقوله تعالى سمى اسم ربك وقول لبيد السلام ونحو ذلك كما فعل القوم انتهى كانه رجه الله تعالى لم ينظر فى اول كلام الامام حيث قال والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وعندى انه فضول يريد به ان اصلاح كلامهم مشكل الا فى صورة كون النزاع فى لفظ الاسم فان توجيهه ممكن بهذا الوجه اللطيف الدقيق ولا يعنى اصلاح كلامهم مطلقاً ولو كان مراده ذلك لا وجه لقوله وعندى انه فضول (وما خطر بالبال الحقيق والعلم عند الملك الخبير ان استخراج الامام تحقيق لا محيدته وتدقيق لا محيص عنه ولذا قرره السيد السند المعتمد ولم يورد عليه بحث لا تنفاه الموزد واما ما حثه المولى الزبور مما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما فى كتب زيداً وقد يطلق ويراد به السمي كما فى كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ او السمي كقولك رأيت زيداً فانه يحتملها بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على السمي ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم عين السمي جعله ايضا عيناً لان عين العين عين انتهى فيعلم ضعفه بما ذكرنا من انه يفيد اتحاد ما هو المراد من الاسم مع السمي ولا يفيد اتحاد الاسم والسمي مع ما فى بيانه من الاضطراب والانفلاق اذا تقرر هذا فقوله والاسم اى ماصدق عليه الاسم الذى من جلته لفظ الاسم كما فى شرح المقاصد وليس الكلام فى لفظ الاسم المضاف الى شئ لان قوله ويختلف باختلاف الالام بأبى عنه * قوله (فغير السمي) ومن قال ان الاسم غير السمي اراد به ذلك * قوله (لانه يتألف من اصوات مقطعة) اى من حروف فان المختار ان الحروف عبارة عن اصوات جعلت قطعاً متمايزة بعضها من بعض بالاعتماد على المخرج ولذا قيل فى تعريفه اللفظ صوت من شانه ان يخرج من الفم معتداً على المخرج فيوافق قولهم اللفظ مركب من حروف المباني واختار بعضهم ان الحرف كيفية تعرض للصوت وانت تعلم ان هذا لا يلائم كلام المصنف قال قدس سره فى شرح المواقف الحروف تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العارض والمعرض وهذا انبى بباحث العربية انتهى قيل واختار المصنف كون الحروف كيفية تعرض للصوت فى الطوالع فكأنه رجع عنه ههنا انتهى ولا يخفى ان المناسب فى الحكمة بيان ما هو مصطلح اهل الحكمة وهي كونها كيفية والمناسب هنا بيان ما هو اصطلاح اهل العربية فلا منافاة فى كلامه حتى يدعى الرجوع * قوله (غير قارة) لانها سيالة لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود * قوله (ويختلف باختلاف الالام) كلفظة الله اسم للذات عند العربية وخداى وتكرى فى لغة الفرس والترك وغير ذلك * قوله (والاعصار) فكلم من شئ اسمه فى عصر يختلف اسمه فى عصر آخر كاسمى البلدان واستوضح بالفسطاطية واسلامبول والسمي لا يكون كذلك (ويتمدد تارة) مع اتحاد السمي كما فى الزادى كاللث والاسد والقضنفر * قوله (ويتمدد) اى الاسم تارة (اخرى) مع تعدد السمي كما فى اللفظ المشترك كالعين ولا بد من هذا القيد والالام يكن لذكره فائدة مع انه يقتضى ذلك قوله والسمي ليس كذلك فانه مرتبط بالكل فاللغى ما ذكرنا * قوله (والسمي) اى كل سمي (ليس كذلك) فهو رفع للإيجاب الكلى لا السلب الكلى فان عبارته هكذا وليس السمي كذلك واستوضح بقولك كل انسان لم يقم ولم يقم كل انسان قوله والاسم ان اريد به اللفظ فغير السمي كلى والسمي ليس كذلك رفع للإيجاب الكلى فلا وجه لترديد البعض بين كون المدعى كلية وبين كونها اجزئية والترديد ايضا فى كون السمي الخ سلباً كلياً ورفعاً للإيجاب الكلى وبعض السمي لا يكون كذلك فان اتفق شئ من ذلك فى خصوص المادة كلفظ القرآن والقصيدة فان سمعها ونحوه مركب من اصوات لكن ليس من مقتضيات ذاته والالام يختلف بل من خصوص المادة وعدم اعتبار خصوص المادة مما اتفق عليه المتأخرون على انه لا يضرنا ذلك اذ غايرة السمي الاسم بالتركيب من الحروف وعدمه وباختيه فى بعض المواد بكيفية فى اثبات ان الاسم غير السمي فى تلك الصورة اذ لا قائل بالفصل * قوله (وان اريد به ذات الشئ فهو) اى الاسم (السمي) فذكرت ان فيه مسامحة اذ المعنى وان اريد به ذات الشئ فهو اى مدلول الاسم السمي فخر قال ان الاسم هو السمي اراد به ذلك (لكنه لم يشتهر بهذا المعنى) وقوله تعالى (سمى اسم ربك وتبارك اسم ربك) جواب سؤال مقدر يرد على قوله لم يشتهر بهذا المعنى بان السمي والتبارك هو الذات لا اللفظ الدال فدفعه بان

٢ كالوجود والحياة والقدرة والارادة او اضافية كالوجوب والقدم والخلق او عدمية كالغنى وعدم التخيير قال الاشعري ومن تبعه ا وجود عين حقيقة الواجب تعالى وماعدا الوجود من الحقيقتين لا عين الذات ولا غيرها واما الاضافيات والعديدات فقبر الذات

٧ كالعالم والقادر ما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته اشار الى ان الصفة على رأى الشيخ ما يدل على الذات مشتقا كان او غير، فاكأن مشتقاته ينقسم الى ما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى ويقال لهذا المشتق صفة لدلالته على الصفة القديمة في الصفة حقيقة هي مبدأ الاشتقاق الا انه يسمى المشتق صفة لدلالته عليه فالمراد بكون الاسم الدال على الصفة عين الذات دلالاته على ما هو عين الذات كالوجود الدال على الوجود الذى هو عين الذات وكذا الرازق الدال على اعطاء الرزق الذى هو امر اضافى غير الذات وكذا العالم والقادر ونحوهما الدال على العلم والقدرة الذى ليس عين الذات ولا غير الذات

٣ هكذا وجد بخط المصنف وآخر المحل يدل على ان آخر المصراع ولا تحلقا الشعر المصحح

٦ كما هو رأى الشيخ متعلق بالارادة وقيل انه متعلق بالصفة وقيل له لكن قال بعض الفضلاء ان الظاهر ان الطرف متعلق بالارادة دون الصفة وهو الموافق لما نص عليه الشيخ في كتاب الصفات من ان الاسم هو لصفة فاذا ذكره مردود لانه ناش من عدم الاطلاع

٢ لعل الصواب وما قيل الخ لمصححه

قوله ولم يكتب الالف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال اى لم يكتب همزة الوصل في بسم الله مع ان قاعدة الخط ان ثبت في الكتابة وان حذفت في اللفظ حالة الدرج لكثرة استعمال كتابة بسم الله بخلاف ما في اقرأ باسم ربك فانها ثبت في الكتابة اقله استعمال كتابته بالنسبة الى كتابة البسملة قال صاحب الكشاف فان قلت فلماذا حذفت الالف في الخط واثبتت في قوله باسم ربك قلت قد اتبعوا في حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذى عليه وضع الخط لكثرة الاستعمال بمعنى وضع الخط على ان يكتب الكلمة على صورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقوف عليها وحكم هذه الالف في الابتداء اثباتها ٩

(المراد به اللفظ) لا المسمى وبينه بقوله (لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن التقايص يجب تنزيهه الالفاظ الموضوعه لها) وقيل جواب لتسكهم بهذه الآية على ان الاسم نفس المسمى وهذا في نفسه تام لكن لا بلاليم السوق ومذاق الكلام ما ذكر اولاً في توضيح المراد * قوله (عن الرث) اى النفس وما يستهجن ذكره وذكره لا على وجه التعظيم ولا يذكر في زمان او مكان غير لابق بذكره اشار اليه بقوله (وسوء الادب) ويجب التنزيه عن اطلاقه على غيره زاعما انهما فيه سواء واشاره الى ان التنزيه بالنسبة الى ذاته مغاير له بالنسبة الى اسمه وله فرق آخر وهو ان معنى تنزيه ذاته عن التقايص يجب تأويله بالاعتقاد بترأهته بخلاف تنزيه اسمه عن النفس ونحوه فانه لا يجب التأويل بالاعتقاد في كل احتمال او الاسم مجاز فيه عن الذات به عليه المص في سورة الواقعة * قوله (اول اسم فيه معجم) اى زائد معجم في الاصل اسم مفعول من افحصه اذ امره او ادخله في شيء ثم تجوز به عن الزيادة والتعريف بالافهام دون الزيادة للاشعار بان له فائدة كتحسين اللفظ والتأكيذ وان لم يتخل اصل المعنى بطرحه وكثيرا ما يعبر عنه بالصلة في كلامه تعالى نادى باويعر عنه بها لكان اول وهو جواب آخر عما يرد على قوله وان لم يشتهر الخ واخره اضمه اما اولاً فلانه يقول تلك الفأدة واما ثانياً فلان عدم الصلة لما يمكن لا يصار الى غيره * قوله (كما في قول الشاعر) وهو ليليد بن ربيعة بن مالك قيل كان صحابيا عاش مائة وخمسا واربعين سنة خجس وخجون في الاسلام فلما حضره الموت وعنده ابتداء انشد شعرا اوله * معنى ابتداء ان يبش ابوهنا * وهل انا الامن ربية او مضر * فند مضوا وهلكوا وحان وقت ارتحلى والوقوف بين يدي ربي فان كان يوما ان يموت ابوكا وقع في بعض الحواشي بله * فقوما وقولا بالذى تعلمانه * ولا تخشوا وجهها ولا تكشفا الشعر * وقولا هل المرء الذى لا خليه اضاع * ولا خان ولا صدق ولا غدر * (الى الحول ثم اسم السلام عليكم) ومن يك حولا كما لا فقد اعتذر * قوله الى الحول اى السنة متعلق بقوله قولا ما ذكر الى تمام السنة اى سنته وافلا اما وصيتكما الى الموت ثم اسم السلام عليكم ثم اودعكما واقل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك التدبى والبكاء لان من يك ويندب حولا كما لا فهو معذور لا يلام فالاسم معجم والمعنى ثم السلام عليكم اذ الوداع مختص بالمسمى لا يوجد في الاسماء بوصى ابنته بان تقوموا وتبدله بعد موته وتذكر ما ترفقانه من فضائله ومحاسن اخلاقه واحاسن افعاله وينها عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خنس الوجه وحلق الشعر لاجل الميت قيل واخام الاسم هـ في غاية الحسن لانه ليس بلام حقيق قالهم منه الا اسمه قيل وتكلف بعضهم فقال ان السلام من اسماء الله تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله تعالى والمراد ثم اسم الله عليكم من السوء كما يقول القائل للشئ * يراه فيجب اسم الله عليك انتهى فلا يكون مما نحن فيه ولضمه لم يلتفت اليه المصنف * قوله (وان ارد به الصفة كما هو رأى الشيخ اى الحسن الاشعري) ٦ اى المعنى القائم بالوصوف لا الذات فقط توضيحه ما قاله في شرح المواقف من انه قد اشتهر الخلاف في ان هل هو عين المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى ام باعتبار امر آخر عارض له صادق عليه فلذلك قال الشيخ قديكون عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير معنى فيه وقديكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها غيره وقديكون لاهو ولا غيره كاله لم والقادر لا ومن مذهب انها اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته فكذلك الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفات انتهى فعلم بما ذكره ان كلام المص لا يخلو عن مسامحة فان قوله اريد به الصفة المحبوس ان الاسم كما يرايه اللفظ نارة ويراد به المسمى نارة اخرى ٤ يراد به بعينه الصفة ايضا وليس كذلك لان ما وضع للذات فقط لا يصلح لان يراد به الصفة كما ان الموضوع للصفات لا يليق ان يراد به الذات من حيث هى الا يرى ان الشيخ قال قديكون الاسم عين المسمى نحو الله ولم يقل يراد به عين المسمى ثم قال وقديكون غيره الخ ولم يقل وقديراد به غيره اشارة الى ما ذكرنا واوقل ١٢ فسر الشيخ الاشعري الاسم المضاف الى ذات الله تعالى بالصفة وانه (انقسم انقسام الصفة عنه الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره) فان الاسم عنه حينئذ قد يكون عين الذات لان الموجود عنه عين الذات لكون وجود كل شئ عنه وعينه وقديكون غيره الخ يرد عليه اما اولاً فلانه حينئذ لا يتناول لفظة الله مع انه صرح بانه عين المسمى وانه علم للذات العلية على ما هو المختار فكيف يريد الشيخ بالاسم المضاف الى الذات ما سوى لفظة الجلال واما ثانياً فلان الكلام مطلق الاسم المضاف الى الشئ كما

٩ وفي الدرج اسقاطها فاجا في حذفها في الخط حكم
الدرج لا حكم الابتداء الذي عليه وضع الخط
فثبت الالف في اقرأ باسم ربك على قياس وضع
الخط وقد خالفوا في بسم الله قياس الخط لكثرة
الاستعمال هذا قال بعض النحويين من شراح الكشاف
وانت خبير بان الجواب ليس الا ان حذف الالف في
بسم الله في الخط لكثرة الاستعمال وبقي الكلام
مستدرك وما قيل في جواب الاستدراك من ان الفاء
تفريع على المقدمة المطوية التي دل عليها كلامه
السابق فان الفاء دل على ان السؤال ناش عما سبق
لان الهمزة لما كانت للابتداء ومن قواعدهم ان وضع
الخط على حكم الابتداء دون الدرج لزم ان لا تحذف
بل ثبت كما في بسم ربك فلهذا لم يقتصر في الجواب
على ان يقول لكثرة الاستعمال بل تعرض لتلك المقدمة
المطوية التي هي مبنى السؤال فبعد ان دلالة للكلام
السابق عند من امعن النظر فيه وانصف على تلك
المقدمة الثالثة ان وضع الخط على حكم الابتداء دون
الدرج باحدى الدلالات الثلاث حتى تكون الفاء
تفرعا للسؤال للكلام السابق باعتبار تضمنه لتلك
القاعدة والحق ان الفاء تفريع للسؤال على صريح
الكلام السابق وهو قوله فاذا نطقوا بها مبتدئين
زادوا همزة واذا وقعت في الدرج لم يقتصر الى زيادة
شيء ومنشأ السؤال هو صريح هذا الكلام فكانه قيل
اذا كانت حال الهمزة السقوط في الدرج كان ينبغي
ان يكون حالها في الخط كذلك لان الخط موضوع
طبق العبارة ليفهم هي منه فلو جرح بوجهها في بعض
صور الخط وسقوطها في بعض فحينئذ كان يكفي
في الجواب ان يقال انما سقطت في ذلك البعض لكثرة
الاستعمال وبقي ما زاد في الجواب مستدرك لا حاجة
اليه ولهذا اقتصر المصنف رحمه الله على كثرة الاستعمال
وترك تلك الزيادة وقال ابوابه ما طو قلت لاسم الله
او باسم ربك ثبت الالف

٢ حيث قال يعني ان اريد بلفظ الاسم المضاف الى
الشيء كما في بسم الله

٤ لان العون منه تعالى لا من اسمه

٣ لان مناه جعل انشيء آلة لتحصيل الفعل شرعا
وهذا لا يكون الا بالاسم

قوله وطول الباء تعويضا عن الإشارة الى ان الاصل
مرعى بقدر الامكان

قوله وطول الباء عوضا عنها وعن عمر بن عبد
العزيز انه قال لكاتبه طول الباء واظهر البينات وطول

اعترف به هذا القائل في اول كلامه بل الكلام فيما صدق عليه الاسم الذي من جهة لفظ الاسم كما مر وبالجمله الكلام
في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب واختلال والعلم عند الله الملك المتعال * قوله (وانما قال بسم الله ولم يقل
بالله) اي سوق الكلام يقتضي ذلك لان لفظة الجلالة تدل على الذات وضعا او غلبة والاستعانة انما هي
بالذات هذا على ما اختاره المصنف ظاهر واما على ما اختاره النحويين من ان الباء للملابسة فلا يمتنع ذلك
اذ التمس بالذات من حيث هي هي غير ممكن واما الاستعانة بالذات المقدسة فاكثر من ان يحصى فاشارة الى
الجواب (لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه) اي التبرك والاستعانة في الابتداء انما هو بالاسم لا بالذات قال النحويون
الانتزاع في تخصيص الجامع ما قيل ان ذكر الاسم صلة اوتى به للتبرك وللفرق بينه وبين اليمين قليل الجدوى لان
الابتداء انما هو بالاسم لا بالذات انتهى لكن المراد باللفظة الجلية هو الذات بدلالة الوصف بالرحمن والرحيم كذا
في الحاشية السدسية والبعض حل كلامه على ان الفاء ونشر غير مرتب لان التبرك بناء على ان الباء للملابسة والاستعانة
على الوجه الاول انتهى قوله ولم يقل بالله قرينة على ان الباء للاستعانة فكانه قال لم يقل بالله مع ان الاستعانة
انما هي بالذات ولو كانت للصاحبة لم يكن لقوله ولم يقل بالله وجه ولك ان تقول لم يقل بالله مع استوائهما في حديث
الابتداء اذ الاسم عام بلفظ مخصوص كلفظة الله او مطلقا كلفظة الاسم وقد عرفت فيما مر ان مال الاستعانة
التبرك خصوصا اذا جعل التبرك من البركة بمعنى الكثرة قال الاستعانة كونه تبرك اظهر من ان يخفى وايضا فرق بين
ان يستعان من الشيء وبين ان يستعان بالشيء فالاول لا يكون الا بالذات المقدسة والثاني لا يكون الا بالاسم
فان سئل ٣ لم يفرق بين المعنيين ولم ينظر الى الفرق المذكور والمصنف اشار الى الجواب بان المراد المعنى الثاني
فلذا قال والاستعانة بذكر اسمه اذ طلب المعونة في كون الفعل معتد به شرعا ما دون بابه الاستعانة فذا قال
عليه السلام لم يبدأ فيه بسم الله الحديث * قوله (والفرق بين اليمين واليمين) قد عرفت انه قليل الجدوى
لانه يوهى انه لو ترك الاسم لا يضر المقصود لكن يقع الالتباس بينهما فذكر الاسم لدفع ذلك وقد بان لك
ان التبرك بذكر اسمه ولو قيل ان المراد بالله لفظة الجلال فيكون التبرك ايضا بذكر الاسم الخاص برد عليه ان المراد
بالفظة الجلالة هو الذات بقرينة الوصف بالرحمن والرحيم والاستخدام في مثل هذا غير ظاهر وغاية توجه كلامه
العمل على الاستخدام واضعف هذا الوجه اخره ولعله تركه قيل فان قلت اوتى الوصف المذكور ولفظ الاسم
واكتفى على قوله بالله واريد به هذه الجلية حصل المقصود مع الاختصار قلت قصد التبرك بجميع اسمائه اجالا
واحضار الواجب تعالى وتقدس بجميع صفاته ونعمائه والتوجه الى جانب القدس الذي هو المقصود الاعلى
واما الباء فهي وسيلة الى ذكر الاسم على وجه يشر بجمعه مبدأ للفعل وبهذا يتدفع ما قيل ان الابتداء بالاسمية
ليس بابتداء باسمه تعالى لان الباء ولفظ اسم ليس شيئا منهما اسم له انتهى وانت تعلم ان حديث الابتداء المذكور
فيه الرحمن الرحيم على ما رواه الخطيب وقد نقلناه سابقا فالسؤال ساقط عن اصله على انه لو ترك لفظ الاسم
مع ذكر الوصف المذكور لا يمكن توجيهه بالاستخدام فيحسن الانتظام واما قوله قصد التبرك بجميع اسمائه انما يتم
اذا لم يكن اضافة الاسم الى الله للاختصاص وضعا لذاته النصف بالكمالات السبعة جميع الصفات والظاهر
من كلامهم والمبادر من الاضافة الاختصاص المذكور فهو لفظة الله خاصة فلا عموم في ذكر الاسم على
الوجه المختار وقوله واما الباء فهي وسيلة الخ قد سبق تحقيقه وتشديد ركانه * قوله (ولم يكتب الالف)
اي الف اسم بعد الباء اذ الاصل في كل كلمة ان تكتب باعتبار ما يلفظ بها في الوقف والابتداء وهذا بلفظ الهمزة
في حالة الابتداء والى هذا اشار بقوله (على ما هو وضع الخط) فاجاب بان الامر كذلك لكنه لم يرسم (لكثرة
الاستعمال) وهي مناسبة للتخفيف فعذفت الهمزة روما للتخفيف واذا تكتب في اقرأ باسم ربك على ما هو وضع
الخط لقله استعماله والالف والهمزة مفيدان اذا تخطفان اعتبارا اذا حركت سميت همزة راء اذا سكنت سميت الفاء
كالهواء يسمى ريحا اذا هب واذا سكن يسمى هواء وقيل عبرتها بالالف وحياسق بالهمزة لانها في الخط بصورة
الالف * قوله (وطول الباء عوضا عنها) فلم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية فبرده عليه ظاهرا فيفوت
الغرض المطلوب وهو التخفيف لكثرة الاستعمال اذ طول الباء وان لم يكن زائدا على الالف في الفقه كتابة
فلا جرم في التوازي ولعل هكذا قال عمر بن عبد العزيز لكاتبه طول الباء واظهر البينات ودور الميم
كما اشار اليه في الكشف لكان اسم واعلم قال قدس سره تحسينا للخط ومحاذفة على تفخيم اللفظ الذي

الم وجه امره بتحسين هذه الحروف بتعظيم الاسم
قال بعض الافاضل من شراح الكشاف وفي السينات
نظر لانه ليس في رسم الله سينات الا ان يحمل على
بسم الله المتعدد وحينئذ يجب ان يقول طول الباء
ودور الميمات فالاصح السينات جمع سنة وفي
النسخ المستبصرة السينات بالياء فيجب ان يرجع الى المجاز
مبالغة بان يجعل كل سنة من اسنان السين بمزلة سنة
في الظهور فالسينات اصح رواية والسينات اصح
دراية وصاحب الكشف جعل السينات اصح رواية
ودراية من السينات بداها قال جعل كل سنة سنة
تجوز لافادة المبالغة في الاظهار كأنه يقول اجعل كل
سنة بمزلة سنة

٤ وقيل السينات ايس بجمع السين بل اصلها
السنت ابدل من احد حرفي التضعيف بانه كد ينار
اصله دار قال صاحب الكشاف انما سمي الجز باسم كله
مبالغة كأنه قيل اجعل كل سنة كسنة في الظهور
انتهى وهو بالاعتبار حرى
٦ يمنع ذلك اي اثبات حكما الادغام
اي الثابت حقيقة

٤ مثل الاس فالالف واللام فيه عوض عن الهمزة
المتحركة مع انه لم يعامل بمسألة القطع
قوله والله اصله اله اما وجود الهمزة في اصله
فلا وجودها في تصاريفه واما صيغة الاله فلا استعمالها
في معناه قال الشاعر معاذ الاله ان تكون كظية
ولادية ولا عيلة رب اي اعوذ بالله من ان شبه
الحيية بظية ولا صورة مقوشة خالية عن الروح
ولا مكرمة من بقر الوحش كأنه تصور ولا انها مثل
هذه الاشياء في الحسن ثم نأمل فظهر انها احسن
منها ولما تنبه انه اخطأ في التنبيه استعاض بالله من
الخصا وافظة لاني الموضوعين مذكرة لمعنى التني الضمني
في الاستعارة ونظيرها

قوله ولا ب في قوله ابي الله ان اسمويام ولا ب في
ان معنى التي سابق والبيت من ديوان الحماسة

٣ وهذا يقتضي ان لا يحذف الف في عامة الاحوال
لكونه كاللام جزأ من العلم لكن الجزء من الاعلام
قد سقط وسيجيئ تحقيقه

٢ واو قيل انظروا الله لا تخلو عن ارتكاب خلاف قياس
فيه فليكن قطع همزة في النداء من هذا القبيل لكان
اول اذ العال المسوقة له لا تخلو عن عال

٦ اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه وان كان عال لكنه
منفهم منه جميع صفات الكمال ومثل هذا النداء
من حسن الادب بل اغز من الذهب

اريد به الاسماء العظيمة بكبرياء سماها انتهى وفي كلامه اشارة الى ما ذكرنا واما الى ان هذا وان لم يكن على
ما هو وضع الخط في تطويل الباء اوفى مجموعها لكنه لتكنة دقيقة امر رجه الله لكتابه بذلك واختاره من بعدهم
من السلف والخلف والموجود في النسخ السينات بدل سنات للبالغة والمعنى فرجوا بين اسنان السين بدل السينات
للبالغة كأنه جعل كل سنة كسين في الظهور * قوله (والله اصله اله) لما تحير العقول في تحقيق لفظ الجلال باعتبار
اصله واشتقاقه وكونه عربيا او غير عربي كما تحير العقلاء في ذاته وصفاته حاول يائه وما هو المختار عنده فقال والله
اي هذا اللفظ الجليل اصله من جهة الاعلال آله واختار كونه منكر السلامه عن الاعتراض الوارد على كونه
معرفا (فحذف الهمزة) على خلاف القياس اذ حذف الهمزة بحر كنه على خلاف القياس وبدل على ان هذا
حذف غير قياسي وجوب الادغام والتعويض فان الحذف لو كان قياسا لكان المحذوف في حكم الثابت فلا يصح
الادغام فضلا عن وجوبه اذ الثابت حكما كالثابت حقيقة فكما يمنع هذا الادغام يمنع ذلك الادغام ايضا فوجوبه
ولزم التعويض بدل على ذلك هذا انما يتم اذا جعل اصله منكر ايا اختاره المص واما ابو البقاء فاخترانه على قياس
تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف فحذف الهمزة لانتفاء الساكنين الهمزة بعد نقل حركتها واللام
قبلها ثم ادغم فلزم الحذف والتعويض مع وجوب الادغام من خواص هذا الاسم الاعظم حاصله انه اذا كان
الحذف قياسيا فوجوب الادغام والتعويض على خلاف اقياس على ما اختاره ابو البقاء كما ان الحذف اذا لم يكن
قياسيا فهما قياسيان لان المحذوف لعله كالموجود فعلى هذا ينبغي ان لا يدغم لوجود الهمزة حكما وان لا يجب
التعويض لان المعوض عنه كالثابت فوجوبهما حينئذ على خلاف القياس ويخص بلفظ الجلال ولا ينبغي
ان هذا انما يتم ايضا اذا جعل اصله الاله دون آله كما اختاره الشيخ الزمخشري وابو البقاء فان قيل اذا كان اصله
الآله معرفا باللام لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما في الاصل فلا يصح القول
بالتعويض قلنا المراد بالمعوض عنها لزوم حرف التعريف بتقدير المضاف وهذا احسن الوجوه في دفع ذلك
الاشكال ولورود ذلك الاشكال عدل المص عنه واختار كونه منكر * قوله (وعوض عنها الف)
واللام حتى لا يجتمعان مع الهمزة الاندرا نحو معاذ الآله ان يكون كظية ولادية ولا عيلة رب الرب
القطيع من بقر الوحش وعقيلة كل شيء اكرمه الدمية بضم الدال الصم والصورة المنقوشة وفي الصحاح
الصورة في العماج ونحو عدل عن عبارة الكشف وهي قوله وعوض عنها حرف التعريف لان المتبادر من حرف
التعريف اللام الساكنة كما هو مذهب سيويه واختاره كثيرون فلا يصح ان يراد ذلك لان المعوض ح هو اللام
دون الهمزة فلا يظهر وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الف واللام كما هو مذهب الخليل فيظهر ح قطعة
الهمزة لانها جزء المعوض من الحرف الاصل فالص صرح بما هو المراد بلا ارباب وفي كلامه ايضا رد على
من قال المعوض اللام وحدها وان همزة الوصل لما اجتنبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت من
حرف متحرك كان للهمزة مدخل ما في التعويض فلذلك جاز قطعها انتهى وجه الرد هو انه مع ما فيه من الاشكال
بعدم اطراده وجر بان دليله في بعض المواد مع التخلف عنه مستغنى عنه بما ذكره وهو كون المعوض مجموع
الف واللام * قوله (واذلك) اي ولكون الف واللام معا عوضا عن الحرف الاصل (قيل يا الله بالقطع)
اي بقطع الهمزة وانما اختص بالنداء لان الحرف هناك يخص للعوض ولا يلاحظ معها شأية التعريف اصلا حذرا
عن اجتماع اداتي التعريف واما في غير النداء فيجوز الحرف على اصله وفيه نظر اذ اظنة الجلال لما كانت علما
وضما او غلبة لا يبق لحرف التعريف شأية التعريف فانه جزء من العلم كاسرار الاجزاء والقول بان المحافظة على
الاصل واجبة مالم يعارض موجب اقوى كالتعويض واه سخيف اذ كون مجموع اللفظ علما موجب معارض اقوى
من تحض التعويض والا قرب ما قاله النحويون ان في قديم قال في قطع الهمزة انه نوى فيه الوقف على حرف
النداء تعجبا للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيويه وقيل في توجيهه ان العليم النذر الجليل بعد نداؤه باسمه
من سوء الادب فلذا جعل النداء كالنقطع عما بعده والاسم الكريم كأنه غير منادى انتهى وان امكنت المناقشة
بانه انما بعد من سوء الادب اذ الم يكن الاسم مشعرا بالعظمة والفتامة وان اندها اذ الم يكن بطريق التضرع والتذلل
وكلاهما ههنا ممنوع ٦ قيل ان كلام المص يحتمل ان يكون بيانا لعله اجتماع اداتي التعريف والقطع معا وان يكون
للقطع وحده والا اول اوجه انتهى والا اول ان كونه يائنا للقطع وحده عبارة النص وكونه بيانا لعله اجتماع

٤ قال الحرير النفاذ اني يحتمل ان يكون اللام في الاله للعهد اشارة الى الاصل المذكور اولا فيكون المراد ان الاله متكررا مستعمل للعبود مطلقا والمعرف صار بالغلبة مختصا بالعبود بالحق بدون ان يصير علما والله علم لذات معين هو المعبود بالحق سبحانه وتعالى وحل عليه كلام الكشف واستشهد به بتكبير الحق في الاول وتعريفه في الثاني وذكر ان الاله اسم لفهوم كلي هو المعبود بحق والله علم لذات معين هو المعبود بالحق تبارك وتعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لاله الاله توحيد اوقال قدس سره ان الاله شهادة المذكور لا يجدي نفعا لان المفيد لتعيين ذات المعبود او عدم تعيينه تعريفه او تكبيره ولا مدخل في ذلك لتعريف الحق ولا تكبيره كافي قولك جاء الذي له عليك الحق او الذي له عليك حق وتأييده بكلمة التوحيد في غاية الضعف لاقتضائه اختصاص المتكبر بتلك المفهوم الاخص وبطلانه ظاهرا ولا يشتهر على احد ان المقصود من قوله على كل عبود هو الذات المعبودة لا المفهوم المتناول لها واللام في قوله المعبود بالحق اشارة الى بعض تلك الذات المعبودة لا الى مفهوم اخص من مفهوم الاصل ولما كان المراد بالحق مفهومه المقابل للباطل ولا تعدد فيه فلا حاجة الى تعريفه ذكره ثانيا متكررا وعرفه ثالثا فكان الثالث لتقدم ذكره مرتين عرفه ولو عرف الاول وقال على كل معبود بالحق لم يتعين المقصود من المعبود انتهى قوله وتأييده بكلمة التوحيد في غاية الضعف اذ عدم قولنا لاله الاله توحيد مثل قولنا لاله الاله الرحمن مع كون قولنا لاله الاله توحيد شاهد عدل على ان الاله كالحق صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير علما والفرق بين الاله والرحمن بان الاول علم دون الثاني مع ان كل واحد منهما مختص به تعالى بالغلبة تحكم بحث ورجح بلا مرجح وقوله لاقتضائه اختصاص المتكبر بتلك المفهوم الاخص في غاية السقوط اذ المراد بالاله المتكبر المتني كون المراد منه مفهومه الاخص بطريق ذكر العام وازادة الخاص او عام يخص منه البعض مما اتفق عليه جمهور الحقوقيين المحققين واما قوله في تعريف الحق وتكبيره فما لينااسب منصبه الشريف اذ مقام التعريف يبين مقام التكبير ولا بد في نظر ارباب البلاغة من نكتة في ايراد التكرار والمعرفة وان لم يكن لازما في اصل وضعه والمثال الذي ذكره غير مسلم صحته باعتبار واحد وباعتبارين مسلم لكن لا يضرنا والقوم في رده كلام طويل ذكره ارباب الحواشي

اداني التعريف اشارة النص ثم قطع الهمة في النداء اكثرى كما ذكره الرضى * قوله (الاله مختص بالعبود بالحق) يعني انه بعد التغير والحذف اخص بالمعبود بالحق بحيث لم يصح استعماله في غيره اصلا استدراك لدفع توهم ناش مما سبق وهو انه اذا كان اصله الله لا يكون بينهما فرق فهو يطلق على كل معبود كما يطلق اصله اذا ظاهر عدم الفرق بين الكلمة واصلا فدفعه بقوله الاله اي اكنه لفظة الله مختصة بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في الجاهلية والاسلام وصار المراد به الذات كافي سائر الاعلام واما انفسهم كونه معبودا بالحق فاعتبار اصل معناه اذ في الاعلام قد ينصرف مدح او ذم لكن بالتبع والمقصود الذات وقد اشبعنا الكلام في الفرق بين الاسم والصفات وغيرها في توضيح الفاتحة وسيجيء الكلام من المصاته علم او وصف في اصله الخ

* قوله (والاله في اصله) اي قبل الغلبة (يقع لكل معبود) بالحق او بالباطل (ثم غلب على العبود بالحق) اي على ذاته المخصوصة فصار علما بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق ثم أكد الاختصاص بالتعريف فصار مختصا به فالاله المعروف قبل حذف الهمة وبعده علم لتلك الذات الاله قبل الحذف قد يطلق على غيره وبعده لا يطلق اصلا وهذا ما اختاره السيد السند ولا يخفى ان كلام المص ومذاقه يشيران الى المتكبر مستعمل في العبود مطلقا من غير غلبة والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير علما والله علم لذات المخصوصة حيث قال الاله مخصوص بالمعبود بالحق في لفظة الله والاله في الاصل الخ ثم غلب على المعبود بالحق ولم يقل ثم اخص بالمعبود بالحق ولا ريب ان الغلبة بحسب الاصطلاح اعم من ان يكون علما او لا وان يستعمل في غيره او لا وادعاء العملية لا بد له من السند الا يرى كان قولنا لاله الاله توحيد وقولنا لاله الاله ليس بتوحيد ولا سيد الشريف مناقشة على المحقق في التفاز اني يناها في الهامش مع انه ورد على ما اختاره السيد السند ان استعمال الاله المعروف قليل جدا لا يقع الا في ضرورة الشعر كما صرح به العلامة في باب التون مع الطاء من اغاثن فجعله علما غالبا بكثرة الاستعمال بعيد جدا واعتذر بان استعماله فيه تعالى اكثر من استعماله في غيره تعالى وان كان هذا الاستعمال قليلا في نفسه ايضا فيمكن ان يتحقق الغلبة بهذه الاكثرية واشكل عليه ايضا بان الجزء في الاعلام الغالبة لازم لا يحذف فاجيب بانه غير مسلم مثل سورة فاتحة الكتاب بحذف لفظ سورة ويقال فاتحة مع ان العلم المجموع والكل تكلف غير محتاج اليه وهذا لا ينالك كلام مخالف لما ذهب اليه الشيخان حيث قال الله من الاعلام التي قارن وضعها ال وليس اسله الاله كما زعموا بل هو علم جامع لمعاني الاسماء الحسنى كلها ولذا يقال لكل ما سواه اسم الله بلا عكس ولولم يرد على من قال اسله الاله الاله ادعى ما لا دليل عليه لكان كافيا لان الله والاله مختلفان لفظا ومعنى اما لفظا فلان احدهما معتل العين والثاني مهور الف صحيح العين واللام من مادتين فردهما الى اصل واحد تحكم من سوء التصرف واما معنى فلان الله خاص به تعالى جاعلية واسلاما والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ويوضحه قول الانصاري (بيت) باسم الاله وبه يدنا * ولوعبدنا غيره شقيا * ومن قال اصله الاله لا يخلو حاله من امرين لانه امان يقول الهمة حذفت ابتداء ثم ادغمت اللام او يقول نقات حركة الهمة الى اللام وحذفت على القياس وهو باطل لانه ادعاء حذفت بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلاثي فذكر الغاء تنبيه على ان حذفت ابتداء شدة استبعادا من حذف العين واللام لان الاخر وما يتصل بها احق بالتغير انتهى والحذف على خلاف القياس رومالاختصارا ولاجل التخصيف شايخ في كلام انبعاث في كلام الله تعالى والمناسبة معنى كاف في الادعاء المذكور والاله بوزن فعال بمعنى المعبود والاختلاف لفظا في الجملة ملزم في بيان الاصل والفرعية قوله معتل العين ان اراد به انه معتل العين حالا فلا يضرنا لانه كان هكذا بعد التغير والحذف وان اراد به انه في الام ل كذلك فهو ممنوع قوله واما معنى الخ في غاية الضعف لانه لا يفيد الاختلاف معنى بل الاختلاف استعمالا وشان ما بينهما على ان اتحاد معناه من اوضح الواضحات

* قوله (واشتقاقه من الله) قد عرفت ان ما مر بيان لاصله الاعلال وما يتوالت عليه قدمه اذ بيان اصله الاعلال لكونه متعلقا بنفس اللفظ اهم ثم شرع في بيان اصله الاشتقاق فان كونه مشتقا مختار المص وان ذهب البعض الى انه غير مشتق ثم الضمير راجع الى الله لان ما بعده ينظم اليه ويحتمل رجوعه الى الاله ايضا لان الاله اصل الله فيانه مستلزم لبيانه وقيل اشتقاق اله متكررا وارجاعه الى المعرف غلط اذ لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف ولما فاتته لقوله وهو يجزئه حقيقة او يزعمه انتهى والظاهر هو الاول اذ المراد الاشتقاق هنا هو الاخذ

٢ وهو البصريون على ٣ وهو الكوفيون على ٤

٩ لان القول تحريف في معرفته اي معرفة المعبود اي الذي بعد ما اتخذ الناس الهة شتى وزعم كل ان الحق ما هو عليه فكثير الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وما يؤدى اليه من الحق الصريح كذا في الحوائى الشريفة والما جعل الضمير الى مطلق المعبود لان الكلام في اشتقاق آله دون الله وكذا الحال في الضمائر التي ستاتي كذا قيل ولا يخفى ما فيه **عبد** قوله خذت الهمة وعوض عنها لالف واللام اي خذت خذفا غير قياس يدل عليه وجود الادغام والتعويض فان المحذوف قياسا في حكم التثنية لا يحتاج الى التعويض ولا يجب ادغامه والا لم يبق ما يقوم مقام المحذوف اعني كسرة اللام يدل عليه ايضا قولهم لا ابوك اي الله ابوك خذت اللام الجارة ولا م التعريف ايضا فان هذا الحرف خذف عن قياس قال الملكي قول من قال ان اللام في الله عوض عن الهمة باطل لخذفهما معا في لا ابوك والعوض لا يحدف واجب بانهم يحذفون من نفس الكلمة في نحو لم يكن ولا ادر اذا كان في الذي ابني دليل على المحذوف كالضمة في لم يكن والكسرة في لا ادر فالكسرة في لا ابوك دلالة على اللام المحذوفة لانها اثرها وفي عبارة الكشاف خذت الهمة وعوض منها حرف التعريف فاورد عليه انه ان اراد بحرف التعريف اللام وحده كما هو مذهب سيبويه لا يكون للهمة دخل في التعريف فيكون همة وصل فلا بد من سقوطها في يا الله لان العوض هو اللام لا الهمة وان اراد بها مجموع الالف واللام على ما هو مذهب الخليل فالواجب ان لا تنقطع اصلا في الدرج لانها حينئذ تكون همة وصل لا همة وصل مع انها تنقطع في الدرج في غير انتهاء فاجب عنه على الاول ان اللام لما كانت عوضا عن الهمة المتحركة ولبس في اللام حركة احتج في النقط باللام الى همة وصل فبهذا السبب صارت الهمة بمنزلة حركة اللام والحركة تابعة للحرف واذا كان المتبوع عوضا لم ان يكون تابعة الذي يتوقف هو عليه في النقط به دخل في العوض لتعذر لفظ المتبوع بدونه فلذلك قطع الهمة في النداء واما على الثاني فظاهر اما في النداء فلا انه اذا كان الكل عوضا يكون لجزءه مدخل في التعويض فيقطع واما في غير النداء فالعلة في سقوطها في الدرج ما قال الخليل ان اصلها القطع ولكن خفت لكثرة احتج بان غالب حروف المعاني ان يكون على حرفين كهل وبلى ويؤيده كونها ١٣

من اصل بنوع من التصرف فلا يضرب اعتبار اللام قوله ولثافته لقوله وهو بحجته الخ يعارض بانه مناف لقوله وهو محتجب عن الابصار والارتفاع على كل شئ وعما لا يليق بل مناف لعبادته الاتية كلها سوى قوله وهو بحجته الخ فاهو جوابكم فهو جوابنا وكون الكلام في الله واوفيقه لاكثر عباراته الاتية مرجع لكون الضمير راجعا الى الله اوالا اله قوله من الله بفتح الهمة واللام كهد وزنا ومعنى ولما كان المراد بالاستشاق الاخذ المذكور فذكر الماضي والمصدر سواء ولا وجه للقول بان المضاف مقدر على مذهب ٢ والكلام على ظاهره على مذهب آخر * قوله (الهة) بفتح اللام مع مدحها (والوهة والوهية) بضم الهمة واللام فيهما وفتح الهاء في الاول بوزن صهوبة وكسر هاءم فتح الياء المصدرية في الثاني فهذه الثلاثة مصادر له (بمعنى عبد) فهي بمعنى عبادة وعبودة وعبودية وينتهي فرق من وجه سيجي في باب الترتيب فلا يقال الوهة مصدر فاي حاجة الى الحاق الياء المصدرية اليها بمعنى عبد بفتحين فتح اله فعال بمعنى مفعول ما لوه اي معبود بمعنى مستحق للعبادة فهو اله الى موصوف به في الازل وكذا جميع ما ساتي سوى قوله والهه غيره ككتاب بمعنى مكتوب فهو اسم لصفة على ما فصلنا في توضيح الفاتحة وقد اوضحناه هنا مولا امتلا خسرو نقلا عن شرح الكشاف فتقول البعض فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب واما بمعنى المؤتم به فيغري نام ذهب صاحب الكشاف الى ان كلام الله وناله واستأله مشتق من الاله ولما لم اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنق واستعجز في الاشتقاق من الحجر والنافقة تم جعل الاله مشتقا من اله بالكسر والمص عدل عنه اما عن الاول فلان اشتقاق الفعل من الاعيان على خلاف القياس لا يصار اليه ما لم يقتضيه داع لا سيما في الثلاثي المجرد فانه في غاية الندرة كقولهم ابل اياته بكسر الباء في الاول فدل ماض وفتح الهمة في الثاني مشتق منه الابل اذا تأنق في رعية الابل واحسن القيام بمصالحها واما عدوله عن الثاني فلان الاله اذا كان بمعنى المعبود كما اعترف به صاحب الكشاف كان مشتقا من اله بفتح اللام بمعنى عبد لاله بكسر اللام بمعنى تحير فانه لا مناسبة بين مطلق المعبود وبين معنى التحير كذا فهم من تقريرهم لكن صاحب الكشاف يبين مناسبة بقوله وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم اله اذا تحير ومن اخواته وله وعله ينظرونها معنى التحير والد هنة وهذا القدر كاف في مطلق الاشتقاق نعم ما اختاره المص اسم من اشكل قيل وذهب الامام الرزوقي وصاحب المدارك الى ان الاله مصدر كالهة وهو خلاف المشهور ولا وجه لما قيل عليه من انه لم يوجد في اللغة مع ان الامام الرزوقي امام اهلهما فكفي به مقتضى انتهى فلصاحب الكشاف ان يقول اردنا اله المصدر حين جاءه مشتقانه **واردنا** به اسما بمعنى المألوه اذا جلعناه مشتقا فيدفع الاشكال الاول كما تدفع الاشكال الثاني بالتوجيه المذكور (ونه) اي من اله بمعنى عبد اشتقاق (ناله واستأله) اي تعبد واستعبد ولا يخفى ان ناله واستأله من المزيادات والمزيد مشتق من الثلاثي فاشتقاق ناله واستأله من اله ظاهر لكن لما ذهب صاحب الكشاف الى ان اله وناله واستأله كل منها مشتق من الاله حاول الرد صريحا فعرض له وابضانه على ان معناه تعبد واستعبد لا بمعنى صار الها كتحجير واستعجز بمعنى صار حجرا كما اختاره صاحب الكشاف وينكشف منه ان كل من لم يدلس بمشتق من ماضى الثلاثي اذ بعضه ليس له ثلاثي كتحجير فظهر حسن ان تعرض لبيان اشتقاقهما * قوله (وقيل من اله) بكسر اللام (اذا تحير) قائله جار الله العلامة وانما مر منه لان النزاع بين انه اللغة المما وقع في ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا او لا بشرط فيه بقاء معنى المشتق منه بتمامه في المشتق ولذلك يرجح اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله فضلا عن ان يكون بتمامه ولا في معنى الله نعم يلزم ذلك المعنى المطابق للتحير وهو خارج عن المعنى والاكتفاء به في الاشتقاق الصغير والمعنى اللازم غير متعارف الا ان يقال الكلام في مطلق الاشتقاق صغيرا كان او كبيرا فيدفع بصح كلام ابن محسرى ولعل لهذا جوزه وان مر منه ولم يحكم بطلانه وكذا الكلام في الاشتقاق الاتية * قوله (لان القول تحجير بالتفكير في معرفته) في كبريائه وسائر صفاته الدلية قائلين سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين المعرفة كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك ونسبه بعضهم الى الصديق الاكبر رضي الله تعالى عنه فهذا التحير الناشئ من المعرفة تحير الكاملين المكملين ونسبة التحير الى القول مجاز لكونها منشأ له وهذا التحير غير التحير الذي هو معنى وله كما سطلع عليه والتحير المذكور لكونه سببا للعبادة قد مد على ما بعده لمناسبة لما قبله

١٣ مفتوحة لا مكسورة قال صاحب الضموم في سبب قطع الهمة في النداء ووصلها في غيره أنها انما تجردت لتعويض في النداء لان التعريف الندائي اغني عن تعريفها فجرت مجرى الهمة الاصلية فقطعت وفي غير النداء لما لم يتخلع عنه معنى رأيا وصلوا الهمة قال العلامة الرخمشي رحمه الله في مريم اخلصت في الله لتعويض واضمحلت عنها التعريف وقال الفاضل العسبي رحمه الله انهم كثيرا ما يجردون الحرف عن معناه المطابق مستعملين في معناه الاتزامي والتضمني نحو الهمة في قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم عزلت عن الاستفهام وجردت لمعنى الاستواء والواو في قوله تعالى ونافعهم كلهم تجردت لمعنى الجمعية فقط وسلبت عنها معنى المغارة قوله ولذلك قيل بالله اي ولا جمل الحذف والتعويض قيل في النداء بالله باقطع ويعلم معناه لولم يكن عوضا وكان حذف الهمة حذفًا قياسيا كما نقله ابو الباقم ان اصله الاله فالتب حركه الهمة على لام التعريف ثم سكنت وادغمت في اللام الثانية لم يجز القطع وهذا الذي اختاره المص رحمه الله هو احد قولى سيديه في هذا الاسم على ما نقله ابو علي في الا عقاب قال اصله اله فقاء الكلمة همة وعينها لام واللام هاء فقال فحذفت الفاء لاعلى التخفيف القياسي قال ابو علي فان قيل هلا حله على الحذف القياسي اذ تقدير ذلك سايع فيه غير متع والجل عليه اولى قيل فلو طرح الهمة على القياس لمازمت ان يكون فيها عوض لان المحذوف القياسي ملغى في اللفظ معنى في التية

٣ قوله وتستردون معرفته اي عندهما ومن لوازم هذه المعرفة التسليم له منقاد بزمام الطاعة والصبر على البلية والكوفة تحت امره وقضائه ويزول اضطرابها بسبب معارضة الشهوات والكدورات ونحو تصل الروح بنور المعرفة الى مستقرها في مقعد صدق اللهم اجعلنا من الواصلين ولا تجعلنا من المحجوبين ع

٤ ويقرب من هذا الوجه ان يقال الواضع وضع آلهها او الاله للعبود باعتبار تحقق هذه المعاني من تغير العقول ونحوه في بعض افراده الذي هو المعبود بالحق قدس ذاته ع

٦ وايضا الوجه لكون الاصل مشتقا من غير ما اشتق منه الفرع ولا لكونهما من اصل واحد بل المتعارف اعتبار اشتقاق الاصل ولا يطلب اشتقاق الفرع ع

* قوله (او من الهة الى فلان) اي وقيل اشتقاقه من الهة الى فلان (اي سكنت اليه) سكن بمعنى استأنس وعدم الاضطراب واما سكن فيه فلا يناسب هنا ولهذا اقال سكنت اليه احترازا عن سكنت فيه * قوله (لان القلوب تطيش بذكره تعالى) اي هلة لكون الاله مشتقا من الهة الى فلان وقد عرفت ان الكلام في الاشتقاق الصغير وهذا لا يفيده فلا بد من التزام احد الامرين اما تعميم الاشتقاق الى الصغير والكبير او تعميم المعنى المعبر في الاشتقاق الصغير الى المعنى المطابق والاتزامي وكلاهما خلاف الظاهر ولهذا مرصه ايضا ومعنى الاطمينان الانس به والاعتماد عليه والرجاء منه او بذكر رجته بعد القلق من خشية او بذكر دلالته الدالة على وجوده ووحدانيته او بكلامه اي القرآن الذي هو اقوى المعجزات كذا قاله المص في سورة الرعد والمعنى الاول هو المناسب هنا كما يؤيده قوله في سورة النجم النفس المطمئنة هي التي اطمانت بذكر الله فان النفس تنرق في سلسلة الاسباب والمسيات الى الواجب لذاته ٣ وتستردون معرفته وتستقي به عن غيره انتهى فالمراد بذكر الله معرفته كما اشار اليه بقوله (والارواح تسكن الى معرفته تعالى) اي من الاضطراب الحاصل من الترق في سلسلة الاسباب والمسيات بمعرفته واطمينان النفس والقلب بما زك في الاساس الا انه شاع حتى صار ملحقا بالحققة في استقرارها بزوال القلق والاضطراب فلو قال لان القلوب لا تطيش الا بذكره والارواح لا تسكن الا بمعرفته اشارة الى الحصر كما في قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب اكان اولي واقصر المستفاد من تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي لا يفيد الحصر المطلوب هنا ثم المراد بالقلب هنا الروح ووجهه والارواح الخ تغير لما قبلها على سبيل الترتيب الارواح ناظرة الى القلوب والسكون الى الاطمينان والمعرفة الى الذكر وهذا ترتيب اتفق وسبك رشيقي قيل ثم ان جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتهم تجبر فيها عواطفهم القاصرة وسكن اليها قلوبهم القاسية انتهى وهذا مما يحتاج اليه اذا كان المقصود بيان اشتقاق الهة من كذا اختاره البعض واشتقاق الاله معرفة بلا اعتبار القلبية واما اذا كان المراد بيان اشتقاق لفظة الله كما هو الظاهر وهو مختار مولانا مثلا خسر ولا يحتاج الى هذا التكلف وهذا المقام لا يخلو عن كدر فانه لو قيل ان الكلام في اشتقاق الله يرد عليه انه لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف فضلا عن اشتقاق لفظة الله وايضا لا يلائم قوله وهو يجبره حقيقة او يزعمه ولو قيل ان المقصود بيان اشتقاق الهة من كونه اصلها يرد عليه انه لا يلائم اكثر العبارات الالية الا بالتكلفات الباردة وهذا الاخير هو المختار الاثير والكشاف اكثر كلامه هنا ناظر اليه فيلزم التكلفات البعيدة (وقد قيل ايضا في دفعه لا يبعد ان يكون ملحوظ واضع اللفظة في وضع الاله للعبود اطمينان القلوب بذكره العبود الحق لما مر من الحصر ثم استعمل في الالهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم والاعتراف الكل به كما مر من ان الكفرة وان ابدوا شركاء معترفون بانه تعالى اله الالهة واعظمها انتهى وفيه ما لا يخفى اذ الكلام في اطلاق الاله بهذا الاشتقاق على المعبودات الباطلة ولا يفيد في دفع الاشكال المذكور اعترافهم المزبور والوجه الاول من انه لا يبعد ان يكون ملحوظ واضع اللفظة هو المعبود عليه واما قوله او لاعتزافه فينبغي ان لا يتعرض له وبهذا الوجه يتدفع الاشكال من جميع الاحتمالات * قوله (او من الهة) بكسر اللام ايضا (اذا فرغ من امر) اي لاجل امر (نزل عليه) فن تعليقه كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا وفرغ بمعنى انجأ واستغاث بقرينة اذ العائد يفرغ اليه ولو قال او اله مشتق من اله اذا فرغ اليه من امر الخ لكان اصح في البيان فحينئذ يكون اله فعال بمعنى مفعول اي مفزوع اليه ففيه حذف وايصال وهذا من جملة اسباب الضعف * قوله (والله) بالهمزة الممدودة ماض من الافعال اصله الاله فصار بقلب الهمة العا آلهه فالهمزة للسلب اذ لمعنى خلصه عما يخافه وازاله عنه قيل لم يرد المص بقوله (وانه غيره) بيان مبدأ آخر للاشتقاق والاقبال او من آلهه كما في اخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الاله من آلهه بل لكونه مزبدا مشتقا من الهه بالكسر او من الاله الا انه لازم لهما وبهذا الاعتبار يمكن القول باخذ الاله من الهه كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان تحقق العلاقة بين الاله وبين الله بالكسر مستلزم لتحقيق العلاقة بينه وبين لازمه فكانه مشتق من مجموع اله بمعنى فرغ وآلهه بمعنى (اجارية) وذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق ايضا ٦ فقال (اذ قالوا يفرغ اليه) اذ الاول ناظر الى معنى الهه بالكسر والثاني ناظر الى الهه فالاله مفزوع اليه ويجبر انتهى فكون الاله على الوجه الاخير فضلا من الافعال يعني المفعول لكنه لاضير فيه لان العرض بيان كونه مجيء مادته في معنى الفرغ وما ينفقه لا بيان الاشتقاق كما عرفت

٧ قال الله تعالى دعوا لله مخلصين له الدين قال المص
في تفسيره من غير اشراك لراجع الفطرة وزوال
المعارض من شدة الخوف انتهى فكيف يقال انهم
يفزعون اليه مع ان القرآن ناطق بخلافه تجاوز
الله تعالى عنا وعنهم

٨ بقى الكلام في وجه التخصيص لعل وجهه ان المص
اطلع على ان الله بمعنى اتخير الناس من امر مرضي
ووله بمعنى اتخير السبب عن امر ردي اما في اللغة
او في استعمال العرف

٩ كون لاه مصدرا لهذا الفعل لم يذكر في الكتب
المعهودة ولعل المص ظفر بقول كذا قيل وكذا
الاعتذار ما قبل ان لاه يليه لم يثبت في اللغة
١٠ فانه اذا لم يستعمل ولا في اين يعلم ان اصله الله مع
ان اشتقاقه من جنس مادته شايع ذائع

قوله الله مختص بالمعبود بالحق يريد ان يبين الفرق
بين اسم الله والاله بعد اشتراكهما في الاختصاص
بالمعبود بالحق وكونهما علمين له يعني اسم الله مختص
من اول الامر ومن اصل الاستعمال بالمعبود بالحق
بمختلف الاله هكذا عرفنا بالام فانه في الاصل لكل
معبود حق او باطلا لم يغل استعمله في المعبود بالحق
فلفظة الله عز اسمه في الاعلام بمنزلة لفظ زيد
بلا تشبيه والاله بمنزلة النجم والصق ومنهم
من قال ان الاله غلب على هذا المفهوم الكلي الذي
هو مفهوم المعبود بالحق لا على المعنى الجزئي
الشخصي فح لا يكون بمنزلة النجم والصق لانها
غالبان على المعنى الشخصي والاله على الكلي الذي هو
نوع من مطلق الاله فهو على هذا بمنزلة السنة التي
غلبت على عام الفمط الذي هو نوع مخصوص من
مطلق العام فخصوصه على هذا خصوص نوع من
الجنس وعلى الاول خصوص شخص منه
ورد هذا القول بان المناد من لفظ الاله عند اطلاقه
الفرد المميز من الجنس لا النوع المخصوص منه
ولذلك شبهه صاحب الكشاف بالنجم والفهوم
من ظاهر التشبيه ان غلبته من باب غلبة الجنس على
الشخص علما لاهي النوع لان غلبة المشبه من هذا
الباب فعمل احد طرفي التشبيه علما دون الآخر
نحكم ولا يدفع الحكم تشبيهه تانيا بالاسم الغالبة
على عام النمط حيث قال والاله من اسماء الاجناس
كالرجل والفرس اسم يقع على كل واحد بحق
او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما ان النجم اسم
لكل كوكب ثم غلب على الثريا وكذلك السنة على
عام النمط لان فيها مانعا مخصوصا يخرج جهاما

* قوله (وهو مجبر حقيقه) وهو المعبود بالحق (او بزمه) بفتح الزاي على الافصح ويجوز الضم والكسر
بمعنى الاعتقاد الباطل فانه مع غلبة استعجاله في ذلك مقابل للحقيقة وهو المعبود بالباطل فان العابد اليه يزعم انه
مجبر وفيه اشارة الى ان ضمير اشتقاقه لاه منكر لهذا قيل واتما قال ذلك لطرد وجه التسمية في الاله الباطل ايضا
فان الكلام في اشتقاق الاله كاعتبرت بخلاف الوجوه الاخر فانه جارية فيه حقيقة فان الكفار عبدوه وتعبرت فيه
عقولهم القاصرة وسكنت اليه قلوبهم وبغز عيون اليه انتهى والكل منظور فيه فان الكفار لا يعبدونهم
الا ليمزجهم الى الله زلفى وهم يعرفون حقيقة ما عبدوه وصفته فامضى التعبير وان اراد به معنى الاخر لا مباس
له لبيان وجه اشتقاق الاله من هذه الوجوه وفزعهم ٧ اليها لجلطهم وسيلة الى الفرع الى الذات العلية والمعبود
بالحق والاعلى وكذا الكلام في الاطمينان وكل ما ذكرنا ناطق به القرآن والاحسن ما قيل من ان كلا من الوجهين
ناظر الى الحق بناء على ارجاع ضمير اشتقاقه لله فانه تعالى لا يجبر كل احد لكن كل احد يزعم ذلك انتهى فالوجوه
الاخر اذا من النظر فيها يظهر انها مختصة بالاله الحق * قوله (او من الله) بكسر اللام ايضا (الفصل اذ اولع
بامه) الفضيل رضيع الابل او ولد الناقة اذ افصل عن امه حينئذ يكون حريصا عليها ومشتاقا اليها واولع بمعنى
لازم محبتها واولع على المبني للمفعول فانه متعد وماء انه جعل والعامة مشتاقا اليها بسبب فصله عنها وتخصيص الكلام
بولد الناقة مع ان كل ولد حاله كذلك عند الانفصال عن امه لان الفصل مختص به لغة * قوله (اذ لم يلد)
بكسر العين وقبح الباء المتخففة جمع عبد اذ العباد كلهم (يولعون) اي يلتجأون (اليه) تعالى اخيارهم
واشرارهم وجوز ضم عنه وتشديد بانه على انه جمع عابد وهو ضعيف فانهم يولعون اليه تعالى (بانضرع)
في السراء والضراء (في الشدة) والمعنى اذ العباد يولعون بفتح اللام اي يجهلون والعين متقين الى اطفه والانجاء
عما يخافون والاعطاء لما يرجون فالاله حينئذ بمعنى متضرع اليه بالحذف والابصال ولم يتعرض للمعبود بالباطل
لما ذكرنا * قوله (او من الله) اي الاله مشتق من وله بفتح الواو وكسر اللام (اذ انجبر) وتخط عقله
فيه اشارة الى ان التبريع العتري وله هو ناشئ ٨ من تخط العقل وفرط الجهالة فان المحرومين من لذة المعرفة لوقوعهم
في ظلمات وتيه الضلالة وبوادي الجهالة كانوا فسدوا وعقولهم كالذي يفتضه الشيطان التخط العقل
من الخط وهو الضرب بالارض ونحوه اريد به فساد العقل من الخطا بالضم وهي شئ كالجنون ولا يخفى
ان هذا التعبير لا يليق اسناده الى العارفين فلا جرم ان المراد المحرومون من الجاهلين وامام سبق فهو مختص
بالعارفين الكاملين بقرينة قوله في معرفته ولك ان تجعله عاما وعلى التقديرين فالتقابل تام حسن ولم يصب
من قال لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله اذ المعقول تعب في معرفته وفيه تصريح بان كلام الله وله لغة برأسها
كما ذكره التفسير والسجاء وندى لان اصل الاله وله كما ذكره شراح الكشاف انتهى ولم ينظر الى قوله وتخط عقله
فانه وجه التعبير لما سبق كما وضحا * قوله (وكان اصله) ولاه فقلت الزاوهمة لاستئصال الكسر عليها
استئصال الضمة) اما قال بلفظ التشبيه لان اصله لم يثبت في الاستعمال فهو قياس محض كذا قبل وفي التوضيح
لا يجري القياس في الافة وهذا قياس في اللغة فلا يعاب به وقال مولانا متلا خسرو واتما قال وكان اصله ولاه لان مصدر
وله ٩ وله بفتح اللام ولم يشتهر ولاه مصدر وله انتهى يشير الى انه مصدر لكنه غير مشتهر ويرد عليه
ان آله اصله ولاه فعال بمعنى المفعول والوجه مبنية عليه فكيف يكون مصدرا غير مشتهر * قوله (في وجوه)
حيث قلبت الواو همزة لثقل فصار اجوه قوله (وقيل الله) عطف على قلبت وليس بصيغة التبريض ولو قال
وصار الله لكان ابعد من الاشتباه قوله (كما عاها واشاح) نظير لما نحن فيه فان اصلها وعاء وهو الطرف ووشاح
وهو خلى تشبه المرأة على صدرها قامت واوها همزة للاستفقال * قوله (وورده الجمع على الالهة دون
اولهة) وجه الرد ان جمع التكسير كالانصاف يراد الاشياء الى اصلها فلو كان اصله ذلك لسمع فيه اولهة
كأوعية فلا يكون اصله ولاه فلا يحسن ان يقال انه مشتق من وله لان ان يعتذر كما قيل بانه لثوم كون الهمزة
اصلا لعدم استعمال ولاه وفيه ما لا يخفى ٣ * قوله (وقيل اصله لاه) هذا عطف على والله اصله الاله لما بين
ان اصل الله الاله وهمزة اصلية وذكر في اشتقاقه احتمالات نجسة ثم اشار الى ان همزته مقلوبة من الواو
كما ذهب اليه بعض مع تزييفه حاول بيان قول آخر لا صل لفظه الله فقال وقيل اصله لاه فالضمير راجع الى الله
لا الى الاله وان جاز لا استلزامه تلك لكنه خلاف الوقى فهو في الاصل (مصدر لاه يليه لياها ولاها) بمعنى

٤ له باوزن طلبا بيان لاصله فقلت اليه الفا فصار
لاها و قيل اصله لوها ولوها كافي الدر المصون ٥
هـ اي الى الله من معنى الارتفاع والاحتجاب ٦
٦ قيل وحكي ان الاشعري رأى في المنام فقال غفر الله
لقولي بعلية الله واقول هو الحق اللاني بكمال
التعظيم صوتا لهذا الاسم الاعظم من ان يكون
ملعبا لاصحاب الاقوال انتهى ولا يخفى ان النام
لا يكون من اسباب العلم تغير الانبياء عليهم السلام
واستنباط المعاني اللطيفة بملاحظة الاشتقاق عين
تعظيم الاسم الاعظم وعن هذا اختاره المصنف
والله اعلم

٧ قيل ومن الفقهاء نسب الى محمد بن الحسن الشيباني
ومن اهل الحديث الى الشافعي ومن المفسرين
الى الحسن بن الفضل الجبلي ٨
٨ استعمل الذات ما القائمة في ذكر الذات فلم يقل
وقيل علمه تعالى مع انه اخصر ٩
٩ لو سلمت دلالة على الطيبة فيه اشارة الى ان في الوصفية
لا يتلزم الطيبة لجواز كونه جناسا بها بالوصف
اذ لا يوصف به ايضا

١٤ يقتضيهما ظاهر التشديد من كونه علما اذ لا يفهم من
السنة معنى شخصي ليعمل من اعلام الاشخاص
ولا ضرورة في جعلها علم جنس وان في الاله
هذا المنع وقال صاحب الكشف واما الله فمخصص
بالعبود بالحق لم يطلق على غيره قال الجرجاني
رحم الله فالا لانه قبل حذف الهزة وبعد ها علم
للك الذات المينة الا انه قبل الحذف اطلق على
غيره اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق
على غيره اصلا اقول فيه نظرا لان العلية تمنع اطلاق
الاسم على غير معناه العلمي فبعد القطع بانه قبل هذه
الهزة علم لذات العلية لا وجه يجوز اطلاقه
على غير تلك الذات نعم قبل غلبته على المعبود
بالحق يجوز اطلاقه على الغير لكنه حينئذ ليس علما
بل هو اسم جنس لما ان العلامة صرح بان الاله
من اسماء الاجناس كالرجل والفرس ويمكن ان يقال
ان للا لانه بعد الغلبة جهتين جهة كونه اسم جنس
وجهة كونه علما وجواز اطلاقه على غير الاعتبار
الاول دون الثاني بخلافه بعد حذف الهزة فانه
بعد حذفها ليس له الاجهة الهة بالكسر من
باب علم الخ بمعنى اشتقاق الاله من اله بمعنى عبد
هذا اذا اعتبر فيه معنى الصفة ولو حفظه معنى الفعل
وكان بمعنى الاله واما اذا اعتبر انه اسم عين عني به
جرح الذات يجوز ان يشتق الاله وناله منه كما يجوز ١٦

الفاعل لا بمعنى المفعول كما اوهنته عبارة المص اي المحجب والمرفع وادخلت عليه اللام وصار علما له تعالى بالغلبة
فصارت اللام جزءا من الكلمة كافي النجم والظاهر منه اذ لا يظهر حيثن وجه قطع الهزة فانه لا يكون حينئذ
عوضا عن الحرف الاصلي وقد ينشذ بعارضين ان وجه قطع الهزة في حالة النداء حينئذ انه بنوى به
الوقف على حرف النداء تحيلا للاسم ولا يخفى ما فيه لان تفخيم الاسم يقتضي ذلك في غير النداء ايضا وقيل
لما استغنى عن التعريف اللامي في صورة النداء تمحضت اللام للجريئة فلو حذف الالف كان حذف جزء الكلمة
وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الله باسقاط الهزة في الدرج انتهى قد صرفت ما فيه فذكر
* قوله (اذا احتجب وارفع) وما ثبت في اللغة لاه بيه ليه ٤ اذا احتجب ولاه بلوه اذا ارتفع والمص
رحم الله تعالى جعلهما اي الارتفاع والاحتجاب معنيين من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر
وهو ظاهر وليس المراد انه متعمل فيهما معا بناء على مذهبه في المشترك بل لصحة النقل هـ من كل منهما
وهذا المذهب منقول عن سيبويه بناء على ما حقق في كتب اللغة وقال ابن خروف انه من لفظ متوهم كتاب
او هو مقلوب من وله لان باب لوه وليه ليس في العرب كما قاله السيوطي وقيل لاه بيه بمعنى ارتفع ليس
بافه كذا قيل في الصحاح جوسيبويه ان يكون لاه اصل الله ادخل عليه الالف فجري مجرى اسم
العلم كالعباس والحسن الا انه لم يخالف الاعلام حيث كان صفة * قوله (لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار
ومرتفع على كل شيء وعما يليق به) فيه مسامحة والاول محجب كاقال اولا اذا احتجب الخ لان المحجوب
مقهور لا ياتي بذاته ولا يقال انه يردده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لانه في شأن المخلوق لا في
الخالق وتصدى بعضهم لصحبه بان احتجابه تعالى عن ادراك الابصار انما ينشأ عن ذاته فكأنه جعل ذاته
مستورا ومحجوبا انتهى ان اراد به انه مقتضى الذات لزم ان لا يدرك بالابصار في النشأة الاخرى للاخبار والا
فلا يلزم منه دوام الحجاب خصوصا للاحتجاب بل الاولي ان يقال انه هفوة من قلم الناسخ الاول واول كلامه
قريفة على هذا الاحتمال المعول عليه * قوله (ويشهد له قول الشاعر) من تمة مقول قيل فلا يضرب تضعيف
المص (خلفه من ابى رباح - يجمعها لاه الكبار) الخلفة واحد الخلف اي القسم وابور رباح بفتح الراء والباء
الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروى يشهد هنا مكان يجمعها اي
يحضرها ويطمع عليها واملها واحد قيل ابور رباح اسم رجل من بني ضبيعة وكان قتل رجلا من بني سعد بن
نعاية فآلوه ان يحلف او يدية فحلف ثم قتل بعد حلفه فضرته العرب مثلا لما لا يفني من الخلف كما قاله ابن دريد
في شرح ديوان الاعشى واسم الشاعر الاعشى والمراد بلاه الكبار صمته وجه الشهادة ان الضرورة رد الاشياء
الى اصلها وهذا امر ادا القائل المذكور ويرد عليه ان لاها هنا للضرورة اصله الاله فخفض للضرورة ولا يقال
في سعة الكلام فامر الشهادة ليس تمام ومن هذا زيفه المص قيل والاستشهاد بالقرائة الشاذة اولى انتهى
والقرأة الشاذة لا تدقرا فذكرنا دورا اله واستعمال الاله في المعبود اطلاقه عليه تعالى يرجع الحكم بان اصله اله
* قوله (وقيل علم لذاته المخصوصة) هذا عطف على قوله والله اصله اله اي انه اسم علم لذاته تعالى ابتداء
ليس له اصل واشتقاق والفرق بين المعطوف والمعطوف عليه ان كونه علما بالغلبة في المعطوف عليه والمعطوف
علما ابتداء اي علم مرتجل غير منقول ولا يفني احدهما عن الاخر فلا اختلاف في العطف قال مثلا خسرو هذا
بيان لمذ هب ثان ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه والاصولين والفقهاء ٧ انتهى
واعل هذه رواية اخرى من سيبويه اذ قدم الثقل عنه انه ذهب الى ان الله مشتق من لاه استعمل الذات فيه بمعنى
الحقيقة لانه ورد عليه اطلاقه في الحديث الصحيح ولا تفكر وفي ذاته فلا وجه لانكار اطلاقه عليه تعالى بل
ذلك الاطلاق ربما يدعى الاجماع فيه لان كلام السلف والخلف ناطق باطلاقه والانكار مكابرة صريحة
* قوله (لانه يوصف ولا يوصف به) وهذا من اماره كونه من الاعلام المرتجلة وفيه ما لا يخفى يظهر من
كلام المص عليه فانه ٩ لو سلمت دلالة على العلية لدل على العلية علما لافلا على العلية المرتجلة من غير غلبة * قوله
(ولانه لا بد له من اسم تجري عليه صفاته ولا تصح له ما يطلق عليه سواء) فان قيام الصفات في الخارج كما يحتاج
الى وجود الموصوف كذلك يحتاج في اجراء الصفات عليه في الالفاظ الى وجود الاسم الدال على ذات
الموصوف سواء كان مختصا به اولا اذ الوجود اللفظي بمثابة الوجود المعنى فلم من هذا التقرير ان هذا الدليل

١٦ ان يشتق الفعل من الاسماء الجامدة نحو اشتقاق استنق واستعجر وابل بالاله من الناقة والحجر والابل وبه اخذا لعلامة في الكشف حيث قال ومن هذا الاسم اشتق ناله واله واسأله كاقيل استنق استعجر في الاشتقاق من الناقة والحجر فحني اله وناله خيم الاله كان معنى ابل خدم الابل واحسن رعيه فورد عليه ان اشتقاق اللفظ من الاسماء الجامدة مخالف للقياس خصوصا في الثلاثي وما جاء في ابل بالاله على اختلاف في جوازه والشهور ان اللفظين اذا توافقا في التركيب وكان احدهما اشهر في المعنى المشترك بينهما من الاخر كان الاشهر اولى بان يكون مشتقا منه ولا شبهة في ان الاله اشهر في معنى العبادة المشترك بينهما من الالهة وتصاريفها فلي هذا كان الانسب ان يجعل المصنف رجا لله الله وبأله مشتقا من الاله لكنه عكس فجعل الاله من الله والعلامة الزمخشري جعل المعنى المشترك بينهما معنى التخيير لا معنى العبادة حيث قال فان قلت هل لهذا الاسم اشتقاق قلت معنى الاشتقاق ان يظم الصفتين فصاعدا معنى واحد وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم اله اذا تخير ومن ٦٦ ٢ قال بعض المحققين لم يعتبر قيد بعينه في تعريف العلم واعتبر ان يكون موضوعا لمعنى مختص بشخص معين فحينئذ لا اشكال في كون الله علما انتهى ومن اعتبر قيد بعينه فقد اشكل الامر عليه بنسبة من ولد له ولد فاشتباهه فاهو جوابه فهو جوابنا **سـ** (٩ كذا نقله غني زاده **سـ**) ٣ وهذا القول نقله ميرصدر من النص ولم ينقله غيره والله اعلم **بـ** ٤ اذا شرع توقف على التوحيد فلو توقف التوحيد على الشرع لزم الدور الا ان يقال ان المختار ان التوحيد معلوم من الشرع عند الشافعي **سـ** ٥ اذ قوله وعدم تطرق الشركة يقتضي انه كالمعنى المرتجل في عدم تطرق الشركة فيكون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ فالقول منه بوجه خلافه **سـ** ٦ يعني اختلافنا في خبر لاله الاله والبعض اختار كونه موجودا والاخر كونه ممكنا وله تحقيق لا يلحق بهذا المقام وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى في آية الكرسي **سـ** ٧ اذ منشأ الخصر في الاول عدم وجود الغير الفرد الموجود في الخارج وان كان ممكنا في نفسه ومنشأ الخصر في الثاني اليقين بالوضع **سـ** ٨ اي وجود اسم مشابه للصفة وليس بصفة **سـ**

يفيد الاحتمال لا العلية مع انها هو المدعى ولولست دلالاته على العلية فلا نسلم دلالاته على العلية المرتجلة والقول بان كونه علما منقولا من الوصفية لا يكفي لإيداعه من بيان ولوقيل في بيانه اذ لابد له من اسم في اصل الوضع يجري عليه لكان كالمصدر على المطلوب لان هذا اول المسئلة وكذا قولهم العرب ما اعملوا شيئا الا وضعوا له اسما تجري عليه صفاته فكيف اعملوا خالق الاشياء ولم يوضعوا له اسما كلام اخاعي اذا استقرأ التام مشكل والناقص غير مفيد على انه لم يهملوا راسا بل اعملوا وضع علم مر تجل لما سأتى فيكفي العلم المتقول كما اختاره معظم النحول * قوله (ولانه لو كان وصفا) هذا اعقوى الوجوه واثبتها توضيح الدليل انه لو كان وصفا لكان مثل الرحمن من الصفات الثابتة (فلم يكن قول لاله الاله توحيدا) اي مفيدا للتوحيد (مثل لاله الارجن) وهذا خلاف الاجماع والسبب في ذلك انه لو كان صفة كان مدلوله المعنى دون الذات المعينة (فانه لا يمنع الشركة) حاصله لو لم يكن علما للفرد الموجود لا يمنع الشركة فني وجود المعبود بالحق اولاً ثم الاثبات للمفهوم الكلي لا يمنع الشركة فلا يغيد التوحيد وان اقتصرت في الاستعمال بذاته تعالى باعتبار الغلبة بخلاف ما اذا كان علما مرتجلا فانه يكون مدلوله الذات المعينة فيفيد التوحيد ولا يضر تعقله بوجه كلي فان تعقل الجزئي بوجه كلي لا يستلزم كلفة العلوم واستوضح بمفهوم الوضع وخصوص الموضوع له وجزئيته فاندفع ما قيل انه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فقولنا لاله الارجن ايضا توحيد وان لم يكف واقضى ما ينسده بحيث لا يجوز العقل الشركة لم يكن لاله الاله توحيدا لان الله تعالى لا يحضر ذاته على وجه الشخص ٢ وجه الاندفاع هو ان عدم الاحضار على وجه الشخص يقتضي ان يكون الاحضار امرا كليا لان يكون المحضر امرا كليا ونجوز الشركة بما يتزب على الثاني واستوضح بزيادة فان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي مع انه جزئي حقيقي واللفظ نشأ من اشتباه العارض بالمعرض فيكون المستثنى حينئذ اي حين كونه علما للفرد الموجود واحدا معينا في نفسه وجزئيا حقيقيا بحيث لا يقبل الشركة اصلا وان لم يحصل في عقولنا الا على وجه كلي كادراك زيد قبل رؤيته والفرق بين كون المفهوم الكلي مخصصا في فرد في الخارج اتفاقا وبين كون المفهوم الكلي مخصصا في فرد معين بالوضع واضح فلا حاجة الى ما نقل ٣ عن المصنف في الهامش حيث قال وفيه نظر لجواز ان يكون التوحيد مستغادا من الشرع او من القرائن انتهى لان المراد كون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ وقد بان تحفته ولهذا اعتبر الشارع جعل لاله الاله توحيدا دون لاله الارجن فلو قيل كون لاله الاله توحيدا لجعل الشارع اياه توحيدا لكان فيه شائبة الدور ٤ على ان قوله الاتي وعدم تطرق الشركة اليه لا يلزم هذا القول ٥ وقيل الحق ان ايجاب احضاره تعالى شانه على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالطلب احضاره على وجه كلي يخصص في فرد وعدم حصول التوحيد يارجن لا طلاقه مضاعفا الى غيره كرجح اليامة انتهى ان اراد وجهها كليا يخصص في فرد معين بالوضع فهو راجع الى ما ذكر لا وجه مغاير له وان اراد وجهها كليا يخصص في فرد في الخارج بدون الوضع فلا يفيد التوحيد لما مر توضيحه وتقدير الخبر موجود او يمكن ٦ فلا يلحق ببحث بهذا المقام * قوله (والاظهر انه وصف) وفي نسخة والحق بدل والاظهر قبل انه مذهب ثالث وقيل بل هو المذهب الاول وهو الظاهر ويؤيده قوله ولان معنى الاشتقاق الخ ولو كان هذا مذهبنا لكان مغايرا لما سبق لما تعرض للاشتقاق المذكور سابقا فخره قرينة على انه المراد هنا ولذا قيل هذا اثبات لكونه وصفا مشتقا على احد الوجوه السابقة مع الجواب عن ادلة كونه علما لذاته اي علما مرتجلا غير متقول لكن ما نقلناه منه قدس سيره في حل فائحة الكتاب يقتضي ان يقال انه اسم لا وصف لانه لا يقع صفة ٧ فلا يقال شيء الله بل يقع موصوفا ويقال انه اله واحد مع كثرة دوائه على الالفة نظيره كتاب وامام الا ان يقال ان المصنف لا يسم ما ذكره قدس سره كاقيل اول ما كان له اسما مشابه للصفة عبر المصنف بالوصف مبالغة كانه قال والاظهر انه اسم مشابه للوصف (في الاصل) وبالجملة مراد المصنف تزييف للقول بعدم الاشتقاق سواء كان اسما مشابه للصفة او صفة فلذا لم يتعرض فيما سبق لكونه اسما او صفة وهنا اشار الى كلا الاحتمالين بقوله والاظهر فانه كالصريح في ظهور كونه اسما مشتقا عنه وجه الاظهرية انه لما كان المعنى الوصفي متبادرا في اصله فحمل على الوصف اول من الحمل على كونه اسما مشابه للوصف كيف وقد انكره ٨ بعض العلماء رأسا هذا اذا جعل المفضل عليه كونه اسما مشابه له واما اذا جعل المفضل عليه كونه علما مرتجلا كما هو الظاهر من سوق الكلام فلا إشارة

١٦٦ أخواته وله وله بنظمهما معنى العبد والدة هشة وذلك ان الاوهام تهيئ في معرفة المعبود وتد هس الفطن ولذلك كثرة الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وانما اختاره لان الله بمعنى عبد غير مشهور اشتهار الاله فورد عليه ان الله بمعنى تبحر كذلك وانما المشتهر في معنى تبحر وله لاله فوجده اختاره ذلك انه اعتبر الشهرة الجنسية يرشدك اليه قوله ومن اخواته وله وله على ان الله بمعنى عبد اشهر من الله بمعنى وله اقول بشر كلام صاحب الكشف في جوابه هذا انه غير جائز في كون هذا الاسم مشتقا وذلك انه رجه الله حين سأل نفسه يانه هل لهذا الاسم اشتقاق كان حق الجواب ان يقول اولانم اولافعلد الى تلك العبارة ليؤذن باختلاف الالفة فيه نقل الازهرى ان سيويه قال سألت الخليل عن هذا الاسم فقال الاصل الاله فادخلت الالف واللام بدلا من الهمزة وقال مرة اخرى الاصل لا فادخلت الالف واللام لازمة لم يرد الخليل على هذا ولم يفسر مشتق الذي اشتق منه وقال بعضهم اسماى الرب صفات كلها الاله فانه اسم علم وصار اهل اللغة انه مشتق وقال ابو علي روى عن ابي عباس في قوله تعالى * ويذكرك وأهلك اي عبادك بقولنا الاله كانه ذو العباد اى بها يتوجه اليه ونظيره في انه في الاصل اسم حدث ثم جرى صفة للقديم سبحانه السلام من سلم والمعنى ذو السلام فان قلت فاجيز الحد ل عنه كقولك هو الله معبودا وعلق الظرف به نحو هو الله في السموات كما يجوز ذلك في المصادر قلت ذلك لا يلزم الا يرى انهم قد اخرجوا الاشياء من المصدر واسم الفاعل يجرى الاسماء نحو الله درك وزيد صاحب عمرو فلم يعلموها عن الفعل وقال المالكي الله علم للاله الحق واللام فارقت وضعه وليس اصله لاله ٢ وبالجمله ما اختاره المصنف ومالك الجمهور متحد في المثال وفي افادة التوحيد لانه ايضا يمنع تطرق الشركة كما صرح به المص حيث قال اجرى بجرى العلم المرتجل في علم تطرق الشركة والفرق بينهما ما ذكر في اصل الحاشية محمد

٣ قوله وصار كالم اشارته الى الفرق بين الله والرحمن فانه وان اخفى بذاته تعالى بحيث لم يستعمل في غيره تعالى الا انه لم يصير كالم القصدى في الدلالة على ذاته تعالى بدليل وقوعه صفة لاه وصوفا كذا صرح به السالكوتى ولورى قوله لاه موصوفا لكان اولى محمد قوله وقيل من الله اذا مجبر له هذا ايضا بالكسر لان

اصله وله وهو من باب علم

قوله وهو بجزء حقيقة او بزمع الاول في المعبود بالحق والثاني في الباطل

في كلامه الى كونه اسما مذكور ابل يقال انه ممن انكره رأسا ثم حاول بيان رد المحذورات الثلاثة على اعتبار كونه وصفا بحيث يتضمن الجواب عن ادلة العلية فقال (لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالمعلم) العلية على فحين تحقيقة وهى عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولاً في معنى ثم غلب على شخص معين وتقديرية وهى عبارة عن ان لا يستعمل اللفظ من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن مقتضى القياس ان يستعمل في غيره فلما كانت العلية بمختلفة للمعنيين اراد بيان ان المراد هنا العلية التقديرية فقط وصار علما اى وصار في افادة المعين كالم المرتجل فلو قال لم يستعمل في غيره اصل لكان اظهر في الاشارة الى العلية التقديرية * قوله (مثل التبر) فانها في الاصل وصف لانها تصغير ثرى بوزن سكرى تأنيث ثروان بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد ثم صار علما للكوكب لكثرة كواكبه وكواكبه ستة اوسبعة المخصوص بالعلة التقديرية اذا لم يستعمل من ابتداء وضعه في غير ذلك الكوكب كما ان لفظة الله لم تستعمل من ابتداء وضعه في غير المعبود بالحق * قوله (والصعق) في الاصل صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة ثم صار علما بالعلة لرجل وهو خويلد بن ثعلب بعد الاستعمال فيمن اصابته الصاعقة فالعلة فيه تحقيقة فالشبه في العلية بالعلة وان فرق بينهما بما روى فلا اكتفى بانثرا المكان اشد طبعا بين المشبه والمشيء لكن اراد به التأييد بشكبر الظاهر ولما كانت لفظة الله لم تستعمل في غيره تعالى من ابتداء وضعه فلا اشكال بان العرب لم يهملوا شيئا حتى وضعه لفظا يجرى عليه صفاته فكيف يتأني منهم اعمال اسمه تعالى اذا العلية التقديرية من عداد الوضع فادفع الاشكال ايضا بان جواز الاختصاص بالعلة لا يجدى نفعا للزوم المحذور الى زمان حصول العلية فالفرق بين العلم المرتجل والعلم المنقول من وجهين ١٢ احدهما ان الاول لا يتبر فيه معنى الوصف والاشتقاق والثاني معتبر فيه ذلك والاخران الثاني يقتضى القياس ان يستعمل في غيره بخلاف الاول فلا وجه لان يقال فيحيث النزاع لفظى اى فيحيث يكون المراد بالعلم المنقول العلم من ابتداء وضعه النزاع لفظى لا طائىل نحته * قوله (اجرى) جواب لما اى لما غلب وصار ٣ كالم الشخصى المرتجل اجرى ذلك العلم المنقول (بجراه) اى بجرى المرتجل في الامور الثلاثة فالدليل المذكور لا يدل على كونه علما مرتجلا بل يدل على كونه علما مطلقا فيجوز ان يكون علما بالعلة التقديرية ويرجح بان معنى الاشتقاق المذكور لما تحقق فيه حسن اعتباره فيه ولما كان العلم بالعلة التقديرية اقرب الى العلم المرتجل فامعنى انه اجرى مجراه مع انه معدود ولولا العلية من الاعلام (في اجراء الوصف عليه) * قوله (وامتناع الوصف به) جواب عن قوله لانه بوصف ولا بوصف به ودفع له اخرى في الدفع مع انه مقسم في الاستدلال لان الفصل الواحد اولى من الفصلين (وعدم تطرق احتمال الشركة اليه) دفع للوجه الثالث لما ذكرنا من ان الوجوه لا تدل على كونه علما مرتجلا * قوله (لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر) لما زيف ادلة العلية بطريق الوضع القصدى ولم يلزم من ابطال الدليل ابطال المدعى حاول ابطاله فقال لان ذاته * قوله (حقى) كالم والقدرة (او غير حقى) وهو اضافى فالمراد بالحقى ما يقابل الاضا في مثال الاضا في الخلق والتزريق (غير معقول للبشر) اتفا قاسوا ان كان يمكن غير واقع او متعظا ظاهره ان هذا مبنى على ان الواضع هو ابو البشر واما اقول بان الواضع هو الله تعالى فلا يتم بظاهره لانه يعلم كنه ذاته ولو كان العلم بالكنه شرطاً في وضع الاعلام لم بالنسبة اليه تعالى والقول بان الوضع في صورة كون الواضع هو الله تعالى لا يعلم الا من تنبع موارد الاستعمالات وهو يتوقف على فهم ما ارادوا لانه لاعمى للأجبال في البسيط اما ذكر ضعيف لانه يغيد عدم العلم بالوضع وهو ليس بمطلوب ولا يفيد انتفاء الوضع مع انه هو المطلوب قبل وخلاصته انه لو كان لفظ موضوعا لذاته المخصوصة لا مكن الدلالة عليه لكن التالى باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث متى اطلق فهم منه وهذه الحقيقة هى امكان الدلالة به عليه واما بطلان الملازم فلان امكان الدلالة عليه يتوقف على تعقله لان الالفاظ انما تدل على ما في الالفاظ وذاته من حيث هو غير معقولة انتهى اراد تعقله بالكنه فيرد عليه انه يقتضى عدم امكان العلية بالعلة ايضا فانه من قبل الوضع كما اعترفوا به فيدل بذكره عليه فامكان الدلالة عليه ان توقف على التعقل بانكته فلا تمكن الدلالة عليه به ايضا كذلك في جوابكم فهو جوابنا وان لم يتوقف عليه بل يكتفى بالتعقل بوجه ما فيمكن ان يدل عليه تعالى به في صورة كونه علما قصد كما يمكن في صورة كونه علما بالعلة ومقتضى قولهم الالفاظ انما تدل على ما في الالفاظ ان لا يمكن الدلالة عليه تعالى بلفظ ان اراد بما في الالفاظ التعقل بالكنه سواء

٢ وانما يتشبه هذا ما خطر بالبال الحفيظ وقد كتبنا اولاً
قبل الوقوف على هذا القول فالحمد لله على هذا
التوارد المعول المتبول

٣ نعم ذهب البعض الى ان العلم بالشيء بالوجه ليس
علماً بذلك الشيء حقيقة بل علم بذلك الشيء لكن يجب
ان يكون مراده انه ليس علماً بذلك الشيء ولكنه
والا فالعلم بالشيء بخواصه اللازمة له انكاره مكابرة
لانه يجمع عليه الا يرى ان الرسم انما والثاقص عدل
من التعريف وله تفصيل لاسباعه المقام

قوله اذا اولع بامه لنظ اولع على صيغة المبني
للفعل بمعنى حرص وكذا بناء يولعون على صيغة
المجهول

قوله او من وله اذا تحير هذا يدل على ان الهمزة
في اله في قوله وقيل من اله اذا تحير اصلية لا منقلبة من
واو فيكون اله ووله مرادفين في معنى التحير

قوله وقيل اله كاعا مان همزته منقلبة عن الواو لكن
يرد هذا جمعه على الهمزة دون او اهة فان الجمع يرد
الحروف المنقلبة على اصولها

قوله وقيل اصله لاه عطف على قوله والله اصله
اله فعلى هذا وجه قطع الهمزة في بالله الاستثناء
بالتعريف التداي عن التعريف باللام على ما سبق
فيكون الالف واللام بمنزلة جزء الكلمة لكونه هكذا
محملي باللام عا فهمزته كانت بمنزلة الهمزة في واحد هذا
في التداء وفي غير التداء ملاحظ اصله وان كان الان
مجهوراً مر فوضاً

قوله تكلفه من ابي رباح بفتح راه اي جماعة
جلسوا حول ابي رباح يشهدوا اي يحضرونك
الجماعة لاهه الكبار اي لاه ابي رباح وهو صنه الذي
اتخذها الها الكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى
الكبير المتبالغ في الكبر

قوله وقيل علم لذاته المخصوص عطف على قواه
واشتقاقه من اله والمعنى وقيل لا اشتقاق له بل هو علم
لذاته المخصوص لا على قوله والله اصله اله لان
في المعطوف عليه ما يغني عنه وهو قواه الاله مختص
بالمبود بالحق فعلى هذا يكون كريد وعروفي
ان الاشتقاق اه على ما قال صاحب الكشاف فان قلت
اسم هوام صفة قلت بل اسم غير صفة الاتراك تصفه
ولا تصف به لا تقول شي اله كما تقول شي رجل
وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كرم خير فان
صفاته تعالى لا بد لها من موصوف يجرى عليه

كان حين الوضع اولاً وسواء كان ذلك اللفظ موضوعاً له بالوضع التصديقي او لا فتخصيص ذلك بالوضع لا يظهره
وجهه فالاعتناء بالتعقل مطلقاً ولو بالوجه هو الائق بالاعتبار كما يقتضيه صحيح النظر قال في شرح المواقف
من ذهب الى جواز تعقل ذاته جواز ان يكون له اسم بازاء حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى
لم يجوز له ان يضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم لم يتصور وضع الاسم
بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز تعقل ذاته بوجه
من وجوهها ويوضع الاسم بخصوصها ويقصد تفهمها باعتبار ما لا يكتنفها ويكون ذلك محسباً للوضع
وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما عرف ان لفظه الله اسم على موضوع لذاته من غير اعتبار فيه ايتهمي ويؤيده
ان الوضع لو توقف على تعقل الكنه لما يمكن الوضع في غيره تعالى ايضا اذ معرفة الاشياء بكنهها مختصة بخالقها
كما صرحوا به وما ذكر في تعريفها انه كنه حقيقة بناء على ظاهر الحال لاحقيقة في المال وان اراد وبالكنه
الاحضار بعينه فمع ما فيه من الخفاء لا يخلو عن اشكال لانه يستلزم ان لا يقدر من يولده ولد فأناب ان يسميه وهذا
خلاف الواقع وقد نقل هنا عن المصنف حاشية قال فيها ما نصه فيه نظر اذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه
يتنازه عن غيره من غير ان يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض
الصفات وقد تقرر في كلامه انه يمكن ان يخلق العلم بكنه ذاته في البشر ولا اله الا الله اذ لم يكن الوضع هو الله
تعالى والتحقيق ان تصور الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى
والقول بانه والتحقق ان العلم بالشيء بالوجه عين العلم بالوجه لا تغاير بينهما الا بالاعتبار في الحقيقة اذ تعقل ذاته
تعالى بوجه ما يكون اللفظ موضوعاً لذلك الوجه لكن من حيث حصوله في ذاته تعالى واتحاده به ولا يكون
موضوعاً لذاته تعالى من حيث هو انتهى في غاية بعد من السداد اذ فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء ٣ بالوجه
واضح مثل تصور الكاتب وتصور الانسان بالكاتبة فالاول تصور الوجه والثاني تصور الانسان كاتبه عليه
الفاضل الخيال قد عوى العينية في غاية السقوط كيف لا والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء ٣ بالوجه العلم به
بوجه غير الكنه فالة الوضع العلم بالباري باوصافه المخصوصة والموضوع له والذات المخصوصة وهذا هو التحقيق
الذي لا محيد عنه في هذا المرام ودع عنك خرافات الا وهام * قوله (فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ) بالباء
للفعل وفي بعض النسخ فلا يمكن ان يدل بالبناء للفاعل اي لا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره سواء كان
الواضع هو الله تعالى او البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشريه نظر * قوله (ولانه اردل)
اي لولم يكن وصفا في الاصل فصار علماً بالقبلة لكان علماً من تجلدا لا (على مجرد ذاته المينة) ولو كان
اسماً علماً كذلك (لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات معنى صحيحاً) لان ظاهره ان يكون
في السموات منطلقاً به باعتبار معناه الاصل كما ذهب اليه الاكثرون وهو المعبود ونحوه والمحال لما افاد ظاهره لانه يمكن
تعقله بلفظة الله مع كونه علماً قصد بالاشتهاره في ضمن هذا الاسم بالصفات والعمل في النظر تكفير راحة الفعل
كقوله احد على وهذا الوجه اول من القول بانه يتعلق بعلم في علم سرهم الآية فانه يحتاج الى اننا وبلا ذكره النص
في سورة الانعام * قوله (ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركالاً لآخر في المعنى والتركيب) لما كان
الاشتقاق يقتضي ان لا يكون جامداً فان جريته فيه كان نادراً ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم المشابهة بالصفة
فلا يكون علماً لذاته وهو المطلوب اذ المطلوب ظني يكفي فيه هذا القدر فلا يرد عليه انه لا يستلزم الوصفية اذ لا يسمي
الزمان والمكان اشتقاقاً بهذا المعنى من غير وصفية وايضا الكتاب والامام من المشتقات ولا وصفية فيهما والترك
لاشتقاقه لا يعلم التوافق في المعنى لكن يرد عليه انه ان اراد الاشتقاق بالرفع عدم اعتراف التكرار لا يفيد الاشتقاق
بالعلم فرع وجوده وان سمي مجرد كون المشاركة المذكورة بالاشتقاق فان اريد به المشاركة اللازمة للاشتقاق
بحسب العمل بغيره علم والا فلا يفيد وان اراد الاشتقاق بحسب العمل فصاحدة على المطلوب وتعريف المصنف يعمل
الى الاول قيل يعني ثبوت معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجلية وبين الاصول المذكورة سابقا يدل دلالة ظنية
كافية في المباحث اللغوية على انها مشتقة من احدهما فلا يكون علماً لذاته المخصوصة ابتداء بل من الاعلام
القابلة ضرورة اختصاصه بذاته فهو في الاصل اما اسم او وصف والظاهر هو الثاني لما انتهى فحينئذ يرد عليه
ان هذا من قبيل اثبات اللفظ بالقياس وشبه به وهذا وان ذهب اليه البعض لكنه باطل كافي التوضيح * قوله

٣٣ فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال وجه الاستحالة انه حينئذ يلزم ان العرب لم يتفق شياً من الاشياء المتغيرة الاسبغ باسم ولم تسم خالق الاشياء وموجد ما قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواء اى لا يصلح لان يكون اسماً لذاته المخصوص سوى لفظة الله لعدم ظهور معنى الصفة فيه بخلاف سائر اسمائه الحسنى كالخى والفادر والمريد والخالق والرازق الخ لان كل واحد منها صفات مشتقة لاحقاً فيه

قوله مثل الزبا والصق الزبا فى الاصل كل من اتصف بالثروة وهى النفسى ثم غلب على الكواكب المجتمعة الحجة بينات النعش الصغرى والصق كل من اصابته الصاعقة ثم غلب على خويلد بن عروبى كلاب واللام فيها لازمة لا تنزع عنهما

قوله لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيقى او غيره غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ اى فان ذاته تعالى من غير اعتبار معنى آخر مع الذات صالح لان يكون وصفها فلا يمكن ان تعقل حتى يوضع له اسم اذ لابد لوضع الاسم لشيء ان يكون ذلك الشيء معلوماً للواضع عند الوضع

٣ قوله اعلم ان العلماء كما تحببت العقول فى ذاته وصفاته لا حجبها بالوار الجبروت ولم نه تحموا فى لفظة الله وتلاشت انظارهم فى مقابلة معناه كانه انعكست اليه تلك الاوار فبهت باشعها عين ذوى الابصار فتشعروا الى اراء مختلفة واقوال منتهكة كما ذكره بقوله ختم من تورع

٢ والعبر والعبراني بكسر العين لغة بنى اسرائيل من اليهود والسرياني لغة آدم وكان ابن الحبيب يقول كان اللسان الذى نزل به آدم من الجنة عربى ثم حرف وصار سريانياً وهو منسوب الى ارض سريانية وهو جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الفرق وهو يشاكل اللسان العربى لانه محرف وكان لسان جميع من فى الارض الارجل واحد يقال له حر فله سانه عربى كذا فى المراه ل ابن الاثيرى كذا قيل

٤ اصولها اربعة لان اصحاب المذهب الاول اختلفوا فى اصله قبل دخول اللام الى اوله والفاقلون بالاول اختلفوا فى ان همزته اصلية او مقلوبة من واو والفاقلون بالاول تفرقوا خمس فرق فحصل من المذهب الاول سبعة مذاهب بينها المص الى قوله فويل علم لذاته

(وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة) وهذا غير كاف مالم ينقل من الواضع ودون اثباته خرط القتاد * قوله (وقيل اصله لاهاب السريانية) وقال بعضهم بالعبرانية ٢ وهو المجموع من اصحاب تلك اللغة والثابت فى كتبهم ويحتمل ان يكون من قبيل ما اتفق عليه اللغتان كذا قبل هذا مذهب رابع اعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظة الجلالة فذهب من تورع عن طلب ماخذها وذكر معناه ومنهم من قال لفظه مشتق لكننا لانعلم المشتق منه ولم يتعرض لهما المصنف بل تعرض لمذاهب اصولها ٤ اربعة الاول انه اسم عربى مشتق صار علماً بالقلبة لان اسماء الله تعالى كلها مشتقة بعرف المكلف معناها فيتوسل بها اليه الثانى انه اسم عربى غير مشتق الثالث انه صفة صارت علماً بالقلبة واختاره المصنف كاستشفه الرابع انه سريانى معرب والكل مذكور فى كلام المص مشروحاً (فغرب بحذف الالف الاخيرة * قوله (وادخل اللام) اشار الى ان الهمزة ليس جزءاً من العلم وانما جئى ليكن الابتداء وامام اسبق من قوله وعوض عنها الالف واللام فالتعرض فيه للالف لكونها من جملة العوض وقدر توضيحه واخر هذا القول لان ما وقع فى القرآن كونه عربياً هو اللفظ المتبادر والمغرب قليل فلا بصار اليه بلا دليل ولا داع يقتضيه بمجرد المشابهة اللفظية غير كاف فيه وهم يلحقون الفاعلى اواخر الكلمة فيقولون لاهارجانا كفى الفارسية ومعناه ذو القدرة قيل والتصرف فيه يدل على انه لم يكن علماً فى غير العربية الا ترى انهم اشتروا فى منع صرف العجمة كون الاعمى علماً فى العجمة انتهى فلو قال المص وادخلت اللام عليه فصار علماً لكان اولى * قوله (ونفخيم لاه) اى لام الله لالام الاله تعين كسر ما قبله فينا فيه قوله اذا انفتح ما قبله والرابا لنفخيم التخليط ضد الترفيق وقد يطلق النفخيم على ترك الامالة وليس بمراد هنا وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو وعدم ارادته اولى وليس فى كلامه ما يوجب اختصاص النفخيم بهذا الاسم اذ بيان احوال الشيء لا يتألف فى وجود تلك الاحوال فى غيره مالم تذكر اداة القصر * قوله (اذا انفتح ما قبله) للتعظيم وليكون ذكره بكل اللسان كما كان حضوره فى جميع الجنان فان اللام الرفيعة انما تذكر بطرف اللسان كما يعرف بالحس والذوق وذو العرفان وهذا يقتضى نفخيمه فى عموم الاحوال لكن ثقله الانتقال من الكسرة الى اللام المنخفضة دعت الى تركه فى حالة الكسر (وانضم سنة * قوله (وقيل مطلقاً) اى ميموا كان ما قبله مفتوحاً ومضموماً ومكسوراً مرضه لما ذكرنا من الثقل المتروكة عند العرب العرباء حتى قيل يجوز ان يكون النفخيم فى حالة الكسر من مستحذات المتأخرين كما يشير اليه قوله سنة لان معناها طريقة مملوكة توارثه الخلف عن السلف من القراء وغيره لاسنة مصطلحة فاشار الى ان خلافه غير متوارث ولا يخالف ما ذكرنا انما اذا التعبير بالسنة اولاً ثم التزييف ثانياً فريضة قوية على ما ذكرنا * قوله (وحذف الف) اى الساكنة التى بعد اللام (الحن) اى خطأ فى اللغة قال فى القاموس الحن الخطأ فى القراءة وهو لازم الخطأ فى اللفظ سواء كان فى الاعراب او غيره * قوله (تنقده به الصلوة) وهذا ظاهر على مذهب الشافعى اذ تغيبه السورة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فتنتفى به لفظة الله فتنتفى به السورة لكونها جزءاً منها ولا صلوة الا بها عندهم واماعندنا فوجه فسادها بحذفه اما تغيير المعنى اولكونه لغواً من الكلام قال قاضيان لو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرف من اولها او وسطها كما لو قرئ قرأنا صريارياً بحذف العين او عربياً بحذف الاء تنقده صلوة اما تغيير المعنى اولانه يصير لغواً من الكلام وكذا لو حذف الحرف الاخير نحو ان يقرأ فى ضرب الله مثلاً بحذف الباء فان كان الحذف على وجه الترخيم لا تنقده صلوة وشروط ان يكون بعد النداء فى الاعلام الغالبة وان لا يكون ثلاثياً بل يكون رباعياً او خماسياً فيحذف الحرف الاخير كما لو قرأ فى مالك بامال لان الترخيم نوع من الفصاحة انتهى وما نحن فيه ليس من هذا القبيل * قوله (ولا ينعقد به صريح اليمين) لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال القرأى فى الوجيز ولو قال بلة على قصد التليس وهو الرطوبة فليس يمين وان نوى به اليمين انقذه وحل حذف الالف على الحن انتهى وهذا غير ظاهر لانهم علوا فساد الصلوة بان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلم يبق لفظة الجلال حتى ينعقد بها اليمين ولعل لهذا نقل عن الامام النووى من الشافعية انه قال انه ينبغي ان لا يكون يمينا اصلاً لانه بلفظ لا يحتمل ان يكون فعلة من اللب وهو الرطوبة ولذا فسدت به الصلوة لتغير المعنى انتهى ومنهم من ان علة الفساد تغير المعنى عند الشافعى كما كان كذلك عندنا وما سبق من ان السورة لا يتحقق بتمامها فخرج اخر عندهم ايضا ونقل عن الشيخ المقدسى انه اذا قال بلة لا يكون يمينا عند الحنفية الا اذا اعرّب الهاء بالكسر او نوى اليمين انتهى

٢ قوله فانه لو سلم اشارة الى المنع قال مثلا خسرو
اي بنيتا صفتين مشبهتين لافادة المبالغة **سجد**
٣ اي المتلى غضبا وكان الغضب طبيعة له **سجد**

٤ وهو الشهاب حيث قال قال الشريف بجال شارح
الفاضل فان قبل الرحمن صفة مبنية فكيف يشتق
من رحم وكذا القول في رب وملك واما الرحيم فان
جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيويه في قولهم
هو رحيم فلا نفلا اشكال فيه وان جعل من الصفة
المشبهة كما يشعر به تمثله بمرضى اتجه عليه السؤال
ايضا واجيب بان المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز
فيتنقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة
المشبهة وهذا مطرد في فقير ورفع ومن ثم قيل
معنى رفع الدرجات رفع درجاته لا رفع الدرجات
انتهى ثم قال انه كلام موه مخجل من وجوه الى آخر
ما قاله **سجد** (٧ مولانا ابوالسود **سجد**)

قوله حقيقى اوفيه ناظر الى معنى ما ذكره فيما سبق
من قوله حقيقة او يزعمه اقول فيه بحث وهو ان تعقل
الذات بوصف مستفاد من الآثار الدالة على ان لها
مؤثرا كامل الصنع يكفى في وضع الاسم بانها وفي
فهم السمي منه بالتسبة الى العالم بالوضع ولا يلزم ان
يكون ذلك الاسم مشتقا على معنى ذلك الوصف
ذالاعليه فعلى هذا من اين يحكم بسبب امكان ان
يدل عليه بلفظ

قوله ولانه لودل على مجرد ذاته المخصوص لما
افاد ظاهر قوله وهو الله في السموات معنى صحيحا ووجه
عدم افادته صحة المعنى انه يلزم ح ان يفيد الكلام
معنى استقراره تعالى في مكان لان الظرف ح يكون
اما حالا على قول من جوز الحال من المبتدأ والخبر
او خبرا آخر لهو وعلى التقديرين يكون الظرف
مستقرا في المعنى اذا المعنى ح وهو الله كاشا وكان
واما اذا كان وصفا في الاصل ولو كان معنى ذلك
الوصف مهجورا عند استعماله علما يصح ان يتعلق به
الظرف باعتبار احتمالها على معنى الفعل في الاصل
فيكون المعنى وهو العبود في السموات فيستقيم المعنى
فبني بيان وجه كون لاله الا الله مفيدا للتوحيد
فالوجه هو غلبة استعماله في ذات الواجب تعالى
عنده بحيث لا يصح الملاقاة على غيره

قوله وتنفخ لاهه اذا انتفخ ما قبله او انضم سنة
اي تنفخ لام لفظه الله دون لام الاله سنة لامطلقا بل
اذا انتفخ ما قبله او انضم التنفخ يطلق بالاشارة الى
ضد الرقيق وهو التخليل وعلى ضد الامالة والمراد
هنا الاول وقد يجيى التنفخ بمعنى امالة الالف نحو
مخرج الواو كما في الصلاة والزكاة قيد التنفخ بانفتاح
ما قبله او انضمامه لان القرا قد اطبقوا على ترفيق ٢٢

فلاشكال الذي ورد على الشافعية. ورد على اثنا ايضا واللفظ الذي خرج بالحن عن كونه اسماءه تعالى اوصفة
لا يظهر وجه كونه عينا بالاعراب او بالنية قوله تفسد به الصلوة اي اذا وقع في لفظ انقرا كما في الحمد لله
اوفي البسطة اذا قلنا انها من السورة كلام على القوم كما هو مذهب المصنف وفي التفسير الكبير انه في التكملة كذا
قيل وهذا مسامحة اذ في التخرجة بحذف الالف لا تنفد الصلوة وكذا اذا ذكر عند الذبحة بحذف الالف
ولو قال لله وثالله بواو القسم وثاء القسم هل يكون مينا بكسر الهاء او اذا نوى به المين فلم يمرض ارباب
الحواشي له ومقتضى كلامهم كونه مينا بل هو اولى به لا تنفاد التدليس به الذي في له لكن اشكنا وارد عليه
ايضا * قوله (وقد جاء في ضرورة الشعر الا بالبارك لله في سهيل) اي جاء في هذا المصراع الاول بحذف
الف الله وان كان لنا لضرورة الشعر ومعنى البيت الدعاء على رجل سمي بسهيل لعدم البركة فيه وهي النماء
(اذا ما الله بارك في الرجال) وفي هذا المصراع لم يحذف الف الله (الرحمن الرحيم) * قوله (اسمان بنيا
للمبالغة) المراد بالاسم ما قبل الفعل والحرف فلا ينافي الوصفية والتماعير بالمعنى الاعم تحاشيا عن ايهام انه امن
صيح المبالغة فان الاسم بالمعنى الاعم لا يدل بصيغته على امر وراء مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المبالغة
ولو قال صفتان الخ لاوهم ذلك وانت خير بان التعبير بالصفة لا يدل على المبالغة ولا على عدمها ولذا قسم النحاة
الصفة اعني ما دل على ذات مشبهة باعتبار معنى معين قائم بها الى صيغة المبالغة والى خبرها فلو قال صفتان كما قال
صاحب الارشاد ٧ لكن اولى والوهم المذكور مندفع بان يقول بنيا للمبالغة دون ان يقول وضعا للمبالغة اذ اللام
في الاول للغايبه وليست صلة للوضع بخلاف الثاني فان المتبادر منه كون اللام صلة للوضع وان امكن حملها على
الغايبه لكن الايهام حاصل بسبب التبادر وعدم كون الرحمن والرحيم من نوع واحد لا يوجب عدم التعبير بصفتان
فانه لو سلم عدم كون رحيم صفة مشبهة كالرحمن فلا ريب في انها اذا خلان تحت جنس الصفة وهذا كاف في التعبير
بصفتان قوله بنيا للمبالغة ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها عند الجمهور محصورة في ثلاث فعال
ومفعال وفعل وما نقل عن سيويه ان فعلا من صيغ المبالغة محمول على حالة العمل للنصب حيث لا عمل له لا يحمل
على كونه من صيغها كذا قيل ولا يخفى ان اكثر البصريين يخالف سيويه في اعمال فعل وفعل والفرق بين العمل
وبين غيره من اسرار العربية لا يظهر له وجه بل على تقدير الفرق عكسه اولى لان بالمبالغة تنفي المناسبة بينه
وبين الفعل فلا يعمل * قوله (من رحم) بكسر العين فيكون من رحم المتعدي في الاصل وههنا جعل
لازما للاشعار بانه كاطبايع اللازمة والصفات الغريزية او من رحم بضم الحاء فيكون المعنى من رحم اللازم ينقل
المتعدي اليه والمأل واحد قوله من رحم دون من رحه قرينة على ان المراد اللازم دون المتعدي ولا يبعد اللفظ
الجل على المتعدي لان الشئحين اذا اراد ابيان اشتقاق اللفظ من اللازم يقولون في اكثر المواضع من فعل ومن
المتعدي من فعله كما يظهر لمن تتبع كلامهما وايضا الظاهر ان المعنى على اللازم حيث لم يقصد تعديته الى المفعول
كما في قوله تعالى قل ارايت ان اهلكني الله ومن معي اورحنا الابه وبناه الصفة المشبهة من الفعل المتعدي
بعد نقله الى فعل وجعل معناه كاطبايع اللازمة اي يجعله مدلول ذلك المتعدي من الغرائز مما صرحوا به كانه لله
المحقق عصام الدين والا نكار خارج عن الانصاف باليقين وهذا في رحن ظاهر لانه صفة مشبهة
وكذا في الرحيم فانه صفة مشبهة على ما اختاره البعض واختاره المص لما ذكرنا من ان رحم لازم واما اذا جعل
من صيغ المبالغة فبناؤه من رحم المتعدي وان امكن لكن لا يبعد اللفظ واردة اللازم والمتعدي من لفظ
واحد في اطلاق واحد مما لا نظيره والتحمل باختيار التكلف مستغنى عنه بما ذكرنا فهو ايضا من رحم
اللازم وصيغة الابنية للمبالغة ليست بمختصة بالمتعدي * قوله (كالغضبان) ٣ فانه صفة مشبهة
(من غضب) اللازم في اصله ولا ضمير فيه اذ المقصود بالتظير به كونه صفة مشبهة وهذا لا يتوقف على كون مأخذ
الاشتقاق فيهما متحدا في كونه لازما ومتعديا ولقد اصاب في هذا التشبيه حيث جمع بين المتماثلين وهو
من شب البلاغة واحسن الطريقين وورد في الحديث الشريف سقت رحتي غضبي فمن قال ان هذا التشبيه
من سوء الادب فقد اساء الادب وتجاوز الحد * قوله (والعليم من علم) اي من علم المتعدي بعد جعله لازما
ولهذا تعرض لبيان معاته مستغن عن ذكره الا انه لم ينقل الى علم بضم اللام لعدم ارادة نكتة معتبرة في نقل رحم
الى فعل بضم العين كالمعنى وبعض المحشين تشبعت على الضمير فيجب منه العقول * قوله (والرحمة رقة القلب)

٢٢ اللام عند كسر ما قبله لان الانتقال من الكسرة الى اللام المخففة تغيل لا قضاء الكسرة التسل واللام المخففة الاستعلاء فاستقلوا الانتقال من التسل الى التصاعد وانما استحسنوا التغميم فيما عدا الكسرة فرقابين لفظ الله ولفظ اللات في الذكروان التغميم مشعر بانظمة المناسب لاسم الله

٦ وقد يستعمل في الزيادة في الاحسان ولا بعد في ان يراد هذا ايضا **سعد** (٧ بفتح الراء وكسر الحاء **سعد**)

٨ الاولى وباعتبار المنتهى عطفا كالفعل في تغير الغضب لان الغاية ما يترتب على الفعل لا ما يترتب على الانفعال وتعميم الفعل الى الانفعال ضعيف **سعد** ٩ والقول بان الاقرب ان يقال انه حقيقة شرعية لوسم ذلك فلا يكون وجهامة يرا لان فيه تسليما انه مجاز بالنظر الى اللغة **سعد**

قوله اسمان بيا للبالغة من رحم كغضبان من غضب والعلم من علم فان قيل كون الرحمن صفة مشبهة بأبي ان يكون مشتقا من فعل متعد فكيف يجوز اشتقاقه من رحم ورحم متعد قلنا قد نجعل الفعل متعدى لازما بمنزلة الفعل الفرزي فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة ذكره العلامة في الفائق في فقير ورحيم ورفيع الا يرى ان قوله تعالى رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لارافع للدرجات وكذلك الرب والملك حيث عدا صفة مشبهة واما الرحيم فان جعل صفة بالغة فلا اشكال وان جعل صفة مشبهة فالوجه ما ذكر

قوله واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات جواب سؤال يرد على وصفه تعالى بالرحمة وهو ان الرحمة في الاصل نبي عن الرقة والانه عطف وكلامها من صفات الجسديات فكيف بوصف ذات الله تعالى المقدسة بالرحمة فخلاصة الجواب ان الرحمة هنا مجاز في معنى التفضيل والانعام فان رقة القلب والانعطاف النفساني يلزمهما عادة التفضل على من يرق عليه القلب وينعطف اليه ولما اشغل عنها الخلق على معنى الانفعال الجسدي صرحه وصف الذات بها الى معنى المجاز فارد بها غاية تلك الرقة والانعطاف التي هي الانعام اللازم لهما

قوله وذلك انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية اي وتلك الزيادة تؤخذ تارة باعتبار الزيادة في العدد اما في عدد النعم عليهم او في عدد النعمة واما في كيفية صفة الرحمة فعلى اعتبار الزيادة في عدم النعم عليهم قيل بالرحن الدنيا لان النعم الدنيوية نعم المؤمن والكافر وعلى اعتبار قلة النعم عليهم في الرحيم قيل بالرحيم الاخرة لان النعم الاخرية ٢٣

اي الروح فان القلب كثيرا ما يراد به الروح لما بينهما من اتعلق للخاص ورقته عبارة عن تأثره وانفعاله والظاهر انه مجاز اذ الرقة المبالغة للغة سبب للتأثر الحسي فاستعير للتأثر المعنوي الروحاني قوله (وانعطاف) كعطف تفسير لها اذ المراد الميل النفساني * **قوله** (بفضي التفضل والاحسان) اشارة الى علافة المجاز اذا احسان معنى مجازي لها اذ الاشتراك خلاف الاصل والتفضل ٦ والا احسان بمعنى واحدها * **قوله** (ومنه) اي اخذته (الرحم) ٧ وهو وعاء الولد ومنه في بطن امه قوله (لانعطافها) بان الى وجه اشتقاقه منه مع مناسبة معنوية كما ان بينهما مناسبة لفظية والاعتراض بان الانعطاف المقضي للاحسان روحاني وانعطاف الرحم (على ما فيها) جسماني وبنيهما مبالغة فلا وجه لقوله ومنه الرحم مد فوع ودفع ايضا بان الانعطافين سببان للحفظ فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها كذا قيل وفيه ان الاسم للرحم لان انعطافه ولما كان التعريف السابق للاشتقاق شاملا له صح الحكم بانه مشتق منه فلا وجه للقول بان المص انما فصلها بقوله ومنه اشارة الى انه مشترك مع الرحمة في المادة لانه مشتق منها * **قوله** (واسماء الله تعالى) جواب سؤال مقدر فالجمله استئناف ياتي والمراد بالاسماء ما يؤخذ من اوصافها او من افعالها الصادرة عنه ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعلم او اضافيا كاللجود بمعنى العالي اوسايبا كالقدوس وهي وان كانت عامة لكن المراد بها هنا الاسماء الدالة على الصفات التي يستحيل ثبوتها له تعالى ومن هذا قال انما تؤخذ الخ والقرينة على ذلك قوله انما تؤخذ الخ لان من اسمائه تعالى ما يطلق عليه تعالى من غير تأويل كالحى والعالم والقادر وغير ذلك واما التخصيص بالرحن والرحيم فليس تمام الا يرى ان المص قال فيما سأتى في تفسير الغضب واريد به المشي والغاية على ما مر اشارة الى هنا فكيف يسوغ التخصيص بل اراد بيان ضابطه كلية في اطلاق الالفاظ الدالة على صفات يستحيل انصافه بها كالاتهزاء والمكر والغضب والرحمة والحياة فان المراد بها غايتها ومشتهاها لاحقيقها * **قوله** (انما تؤخذ باعتبار الغايات) ٨ اما بطريق المجاز المرسل يذ كر لفظ السبب وارادة ٩ السبب او بطريق الاستعارة التيلية والى كلا الوجهين اشارة في تفسيره بخادعون الله الية وفي تفسير الغضب اكنى بالاول وهنا المتبادر من كلامه حيث قال باعتبار الغايات الاقتصار على الاول لكن في حذ ذاته يحتمل الوجهين وتوضح التمثيل انه شبه الهيئة المترعة من معاملة الله المرحومين وايصال الخبر اليهم وايصالهم الى مقابهم وتخليصهم عن الذي يسوءهم بالهيئة المترعة من حال الملك اذا عطف على رعاياه واطف بهم فاصابهم بانواع الاحسان اليهم وتخليصهم عما يضرهم ويسوءهم فاستعمل الكلام الموضوع للشبه به في الشبه وهذا وان لم يبعد ظاهر كلامه لكن لا كلام في حسنه وبراعته في البلاغة والقرابة * **قوله** (التي هي افعال دون الابدان) ولورث قوله افعال لكن اشمل اذ الرحمة كما تؤول بالانعام الذي هو من الافعال تؤول بالزيادة الخبر التي هي صفة ذاتية لا فعلية كما فصل في شرح الاسماء الحنوية وايضا الرقة سبب للارادة والا ولا انعام تاليا فيا يجوز في الاول والجل عليه اول وكذا ترك قوله (التي تكون افعالات) اما اول فلان الرقة ونحوها من الكيفيات النفسانية لا من قبيل الانفعالات وقيل المراد بالانفعال ما ليس بفعل فيم الكيفيات وهو ضعيف اذ ادخل احد المتقابلين في الاخر يحتاج الى عناية واما ثانيا فلان الاوصاف التي يستحيل انصافه تعالى بها يراد بها امتهاها سواء كانت افعالا كالرحمة والحياة وانعصا بان سئل كون ذلك افعالا ولا كالاتهزاء والمكر والخداع فالاولى دون الابدان التي يستحيل انصافه تعالى بها (والرحن ابلغ من الرحيم) اما من المبالغة كما هو مذهب الاخفش او من البلاغة والقول بانه ليس من البلاغة لان البلاغة لا يوصف بها المفرد انتهى مدفوع بان المراد الكلام لانه جعل وصفه تعالى فهو في قوة الخبر كانه قيل الله رحن ورحم قوله من حيث انه لا يوصف به غيره تعالى قرينة قوية على ما قلنا وكذا قوله بالرحن الدنيا الخ وقيل الرحيم المبلغ لتأخره ويؤيده قول ابن المبارك الرحن اذا سئل اعطى الرحيم اذ المبلغ غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل كل ابلغ من وجه انتهى والمص لم يلتفت الى هذه الاقاويل بل اشار الى ترصيفها في انشاء اثبات ما اختاره * **قوله** (لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى) هذا بناء على الاكثر والاغلب كقاعدة ان التكرار اذا عديت معرفة كانت عين الاولى فلا وجه للاشكال بانه متفوض بمحاذرو حذر فان حاذر ليس يابلق من حذر بل الامر بالعكس واما الجواب بان الشرط بعد تلا في الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع فانما يتم على تفسير كون الرحيم ايضا صفة مشبهة واما على تقدير كونه صفة مبالغة فلا على ان الشرط لا يلزم قول المصنف (نحو قطع

٢٣ منحصر بالمؤمن وعلى اعتبار الزيادة في كيفية صفة
 النعمة قبل يارحمن الدنيا والاخرة المعنى بانهم جلال
 النعم في الدنيا والاخرة وعلى اعتبار ضد ذلك قيل
 يارحيم الدنيا نظرا الى ان من نعم الدنيا ما هو حقيرة
 بخلاف النعم الاخرية فانها كلها اجسام هذا قال
 صاحب الاشناف التعاليل بزيادة البناء على زيادة
 المعنى منقوض بحذر وحاذر فان حذر مع قلة حروفه
 ابلغ من حاذر اجاب عنه صاحب الانصاف
 بوجهين احدهما الحكم على الغالب وثانيهما ان
 حذرا ما وقعت المبالغة فيه نقص الحرف بل لا لحاقه
 بالامور الجليلة كالشمس والذهب والقطر والنقص
 انما يكون في اتحاد اللفظ والعللة ههنا ليست متحدة
 قال صاحب الكشاف وهو من الصفات الغالبة
 كالديان والعوق والصعق لم تستعمل في غير الله ٢٤
 ٢ اي كثر افراد متعلق مدلوله التضخني ٣
 ٣ فاندفع ما قاله القاساني حيث قال المبالغة فيه
 باعتبار الكمية لان كثر الحروف تدل على كثر المعنى
 وشموله لاعلى شدته وقوته انتهى مع ان عموم جريان
 ذلك متكل في كل ما فيه زيادة الحروف ٤
 ٤ اي في الدعاء المأثور في كلا الموضوعين بناء على
 ما اختاره مولانا خسرو وقد طعن بعض ارباب
 الحديث فيه بان شيئا من القولين المذكورين ليس
 بمأثور وانما المأثور المعروف يارحمن الدنيا والاخرة
 ورحيمهما على ما اخرجهما الحاكم في المستدرک مرفوعا
 فاشار المصنف بلفظ قيل الى ان القولين التقوا
 ليسا من الادعية المأثورة المرفوعة غاية ما في الباب بان
 يكونان اقوال الاجار كذا قيل ٥
 ٦ القول بانه لم ينظر في الرحيم الا افراد دون جلاله
 النعم بدلالة اضافة الرحمن الى الدنيا وفي ذكر الرحيم
 في مقابلته وفي جنبه يدفع الاشكال ظاهرا وباطنا ٥
 ٧ وهذا لانه اذا اخذ بالاعتبار الاول كان ذكر
 الرحيم تكرارا بخلاف ما اذا اخذ بالاعتبار الثاني
 فان النعم الاخرية لما كانت جليلة والديوبية مشوعة
 كان المعنى ياء على النعم الجليلة في الدنيا والاخرة
 ومعطى النعم الحقيرة في الدنيا وفيه تأمل ٥
 ٨ الا ان يقال ان الرحومين بالنعم الجليلة في الدارين
 المؤمنون فقط وبالنعم الحقيرة الكافرون فلا يوجد
 فيه الاعتبار الاول ٥
 والقول بان المعطوف يجب ان يكون اعلى درجة
 من المعطوف عليه حتى يكون عدم استكافهم ٢٣
 دليلا على عدم استكافه ليس بكلي فان بعض
 المواضع اختير العكس انكته كافي قوله تعالى لا تأخذه
 سنة ولا نوم الآية ويجوز ان تكون التكنة فيه كون
 المسج عليه السلام اظهر وجودا بالنسبة اليهم
 من الملائكة المقربين ٥

وقطع الاول ثلاثي والثاني من التفعيل فغنى الثاني التكميل بخلاف الاول (وكبار وكبار) بضم الكاف وتخفيف
 الباء والثاني بتشديد يدها في الصحاح كبر بانضم بكبر اي عظم فهو كبير وكبار فاذا افترط قيل كبار بالتشديد * قوله
 (وذلك) اي المذكور من الزيادة في الرحمن او كونه ابلغ من الرحيم * قوله (انما تؤخذ) تعبر (ثارة باعتبار الكمية ٢)
 اي باعتبار العدد (واخرى باعتبار الكيفية) والكمية العدد تدب الى كم بعد تشديد يدها على القاعدة المعروفة
 في باب التسب ووجه النسبة ان العدد يقع في جواب السؤال بكم وكذا الكيفية اي فخامة مدلوله التضخني منسوب
 الى الكيف التي يسأل بها عن الحال والشان وكيفيتها قوتها وفخامتها ونفاستها ولما كان ذلك جوابا لسؤال
 بكيف سميت كيفية وقسم الكمية لان الزيادة فيها اظهر ٣ بل اطلاق الزيادة على الكيفية باعتبار احتمال الزيادة كما
 * قوله (فعلى الاول قيل) في الدعاء ٤ المأثور (يارحمن الدنيا لانه نعم المؤمن والكافر) فالكثرة باعتبار كثرة الرحومين
 فان افراد الرحومين في الدنيا كثيرة جدا فان الكافرين مع كثرتهم من افرادهم ايضا اما الرحومون في الاخرة المؤمنون
 فقط فهم بالنسبة الى الكافرين شذوذة قليلون (و) لذلك قيل على هذا الاعتبار (يارحمن الاخرة) لكن يرد عليه
 ٦ ان في الرحمن مبالغة بالنظر الى الافراد ما ليس في الرحيم وفي الرحيم ح مبالغة باعتبار الكيفية ما ليس في الرحمن
 وهذا يحل بغرضه ولا يلائم مراده من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى * قوله (لانه ينحصر المؤمن)
 لان الكافرين لا ينحصر عنهم العذاب ولا هم ينظرون قوله في سورة الزلزلة وامل حنات الكافر وسنة المجذب
 عن الكبار تؤثران في نقص الثواب والعقاب قوله بطريق الترجي لا بطريق الرضاء ذكره بطريق الاحتمال كيف لا
 وقد نص في سورة الزور والفرقان على ان اعمالهم التي يحبونها صالحة نافعة عند الله يمجدها ونها الاغية مخفية في العاقبة
 كالسراب فرقها وابطلها ولم يبق لها اثر فلا وجه لاقيل انه بالتخفيف ينزل من مرتبة من مراتب التخفيف يرد
 قول المصنف ولم يبق لها اثر واما شفاعته عليه السلام لعامة الناس من هول الموقف فليست ١١ برجة لهم فانهم
 بعدها يلاقون الشقاء المؤبد والعذاب الشديد المخلد * قوله (وعلى الثاني) اي على اعتبار المبالغة في الكيف
 (قيل) في المأثور ايضا (يارحمن الدنيا والاخرة) من قبيل مالك يوم الدين اي يارحمن في الدنيا والاخرة (ورحيم
 الدنيا لان النعم الاخرية كلها اجسام) قوية فخام جليلة لانه ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسم كما قاله ابن عباس
 رضي الله تعالى عنهما وبالمجمل نعم الاخرة مقارة لنعم الدنيا ذاتا متحدة اسما فيما اتحد ولا يرد عليه ما يرد على
 الاعتبار الاول ولعل لهذا اكتفى به صاحب الكشاف ولم يتعرض للاول لما فيه من الاعتساف ولا يخفى عليك ان
 في هذا الاعتبار يتحقق الاعتبار الاول ايضا فالرحومون ٧ في الدنيا والاخرة اكثر ٨ من الرحومين في الدنيا اذ المراد
 من الرحمن كما عرفت النعم الجليلة والرحيم النعم الحقيرة في الدنيا لكن لا يضرب فيما نحن بصدده من انه وارد
 بالاعتبار الثاني فان قيل من اين ظهر ورود بالاعتبار الثاني قلنا فانه لو اخذ بالاعتبار الاول فحينئذ لا مسامح
 اتقييد الرحومين بالنعم الجليلة فيجمع الرحومين فيكون ذكر رحيم بعده حنوا لا طائل نحت قوله (واما النعم
 الديوبية فجليلة وحقيرة) فاذا اضيف الرحمن الى الدنيا يرا د به النعم الجليلة قوله وحقيرة فاذا اضيف الرحيم الى الدنيا
 يرا د به النعم الحقيرة كما اشرنا اليه واواريد بالرحمن والرحيم حين اضافتهما الى الدنيا مطلق النعم لا تلت المعنى
 ولم تحسن المقابلة في المعنى واما ما روي يارحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما بل الرواية المأثورة منه صرة فيه
 كما هو محقق الهامش فيجوز ان يراد في الاول جلال النعم دقيقة وجليلة وفي الثاني دقاقتها حقيرة وجليلة فينهما
 عموم وخصوص من وجه فصمم المقابلة وتدفع المناقشة * قوله (وانما قدم) اي الرحمن في الذكر (والقياس
 يقتضي الترقى من الادنى الى الاعلى) اي مع ان القياس واقاعدة في نظائره اجمع وصفين فيه احدهما ابلغ فالقياس
 في مثله بمعنى القاعدة الشائعة في المحاورات والالاق المستحسن فاوجه العدول عن ذلك القياس (تقدم رجة الدنيا)
 وحاصله انه لكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود اذ وجود رجة الدنيا كما او كيف مقدم على رجة الاخرة
 فالرحمن الذي يدل على وجود الرجة في الدنيا فقط كافي الاعتبار الاول اومع وجودها في الاخرة كافي الاعتبار
 الثاني بليق ان يقدم لفظا لكن قد عرفت الرحيم في الاعتبار والثاني يدل على الحقيقة في الدنيا وهذا الوجه
 لا يلائمه بل يقتضي تقديم الرحيم ثم ان هذا الوجه يقاوم لزوم خط بعد دفع لتقديم الرحمن وهو غير معقول
 فلا يثبت المطلوب به ومن هذا قال ولانه صار اعلم ان الابع لا يخلوا اما ان يكون مشتقلا على معنى الادنى والاولى
 التقديرين الكلام اما مثبت او منفي فالا احتمالات اربعة فان كان مشتقلا عليه فان كان في الاثبات تعين الترقى

١١ قوله ليست برجة لا يخفى ان المنصوص عليه خلافه (رافقه)

٢٣ اي استكاف الملائكة في قوله تعالى لن يستكف المسج ان يكون

عباده ولا الملائكة المقربون ٥

وفي النقي عكسه نحو فلان يهب الميات والالوف ولوعكس لقبج وفي النقي فلان لا يهب الالوف ولا الميات ولوعكس بعد قبجها ولولو وجد نكتة يدفع بها القبح لكان عكسه حسنا كقوله تعالى • لاتأخذه سنة ولا نوم • قال المص هناك وتقدم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود انتهى هذا مثال النقي ومثاله في الاثبات الرحن الرحيم ان اخذ رحن بحيث يشعل معنى الرحيم وترك قياس المبالغة ح لمراعات ترتيب الوجود كما ينسب المصنف فيجلب به البحث المورود وان لم يكن الا ببلغ مستملا على معنى الادنى لان ذلك ليس بشرط بل يكفي ان يكون جنسا آخر على منه كما ينسب المص يـسـوـغ فيه الامر ان الترتيب والتبني نظرا لمقتضى الحال قوله تعالى • لن يستكف المسح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فيه • ترك من حيث ان الملائكة المقربين اقوى واكمل من المسح عليه السلام من حيث انهم خلقوا بلا باب فانهم وبلا ام ايضا بخلاف المسح ومن حيث انهم ساكنون فوق العرش ولذا قيدوا بالمقربين واما المسح فساكن في السماء الرابعة على ما قيل فهم من هذه الحية اى الرفع والسكنى في السماء والخلوقية بلا باب اقوى واعلى من المسح عليه السلام لان من حيث كونهم افضل منه عليه السلام كما ذهب اليه المفسرون فانه لكونه • عزليا محل النظم الجليل على مذهبه وكل اناء يترشح بمافيه ولواعتبرت الافضلية لكان النظم الكريم من باب التبني فيكون هذا النظم مثلا للاحتمالين بالاعتبارين هذا في النقي واما التبني في الاثبات فخل الرحن الرحيم بحيث لا يشعل الرحيم كما اشار اليه المص في الوجه الرابع * قوله (ولانه صار كالعلم) اى مثل العلم له تعالى في اختصاصه به تعالى استعمالا كاختصاصه به معنى كما اشار اليه بقوله من حيث الخ واما قولهم مسلك الكذاب رحن اليامة فن باب التعصب في الكفر فهو من الصفات الغالبة غلبة تقديرية اذ لم يستعمل قط منذ وضعه في غيره تعالى حتى تكون الغلبة تحقيقية ولم يدع انه علم لعدم كونه علما بدليل وقوعه صفة لا موصوفا لكونه موضوعا بازاء المعنى لا يراه الذات فقط وبهذا يحصل الفرق بين الصفات الغالبة والاعلام الغالبة غلبة تقديرية او تحقيقية لكن المراد هنا الغلبة التقديرية كما في لفظة الله ولهذه التكنة اخير التبني وترك قياس المبالغة وقد عرفت ان ظاهرا الحال يترك مقتضى الحال * قوله (من حيث انه لا يوصف به غيره) فيناسب مقارنته للفظه الله * قوله (لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايته) وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه اى ان ذلك ليس لمجرد الاستعمال بل لان معنوى وهو ان معناه المراد هنا مشتمل امرين كونه منعمًا حقيقيا وموجبا للنعم باسرها وبلوغه في الاحسان غايته وفي الرحمة نهايتها وهو كونه بلا عوض ولا لترض كما اشار اليه بقوله لان من عداه مستعص الخ وفيه بحث لانه قديين اولاهما اسمان بنيا للمبالغة ثم صرح ثانيا ان الرحن البالغ وبين وجه ابليته كما وكيفية فاساقه ههنا ان اراد به ان الرحن كذلك في اللغة فغير مسلم بل معناه ذات متصفة بالرحمة على وجه المبالغة وكذا معنى الرحيم وان تفا وتكا وكيفا كما قرره فالمبالغة لا تدل على كون النعم حقيقيا ما لم يعتبر كونه وصفه تعالى واذا اعتبر ذلك فلا فرق بين الرحن والرحيم اذ الرحيم ايضا اذا اوحظ كونه وصفه تعالى يكون معناه كذلك اذ المفهوم الكلى من الصفات يتفاوت تحققة بالنسبة الى موصوفه فاذا قيل الله الرحيم يكون معناه المراد المنعم الحقيقي البالغ ٣ في الرحمة غايتهما الى اخر ما ساقه فالترفة بينهما بهذا الاعتبار مشككة جدا فانه تعالى منعم بلا عوض ولا غرض سواء عبر عنه بالرحن او بالرحيم والقول بانه انما يستفاد ذلك اذا عبر بالرحن دون الرحيم ليس بشئ بل اذا عبر عنه بالرحم بفهم منه ايضا كونه بلا عوض ولا غرض فالاول الاكتفاء بقوله من حيث انه لا يوصف به لما عرفت من انه ابلغ من الرحيم كما وكيفا وترك قوله لان من عداه مستعص الخ فان هذا التعليل لا يثبت به المدعى ولا يعرف به وجه تقديم الرحن والحاصل ان ابليته الرحن اما باعتبار الكمية او باعتبار الكيفية لا باعتبار الذى ذكره ههنا ثم انه قيل وقد ذهب السكاكى الى ان الخصوص به تعالى هو المعروف باللام دون المنكر والمضاف اوروده لغيره في اللغة فعلى هذا قولهم لسيمة رحن الدنيا ليس من غلو الكفر فقط بل بحسب اللغة وبعضهم ذهب الى انه مخصوص به تعالى مطلقا معرفا او متكررا مضافا او غيره بدليل عدم القول المذكور من غلو الكفر مع انه مضاف * قوله (فهو مستعص) بالعين المهملة اى طالب العوض واما الفاء فلا تناسب ههنا وطلب العوض اما يجلب نفع اشار اليه بقوله يريده جزيل ثواب من الحق في العقبى او من الخلق في الدنيا كن وهب المال القليل لاستجلاب النفع الكثير او جعل ثناء اى الثناء الجليل في الدنيا والصيت الحسن بين الاقران والتفوق على الاخوان او يدفع ضررا كما اشار اليه بقوله او ينجح عطف على يريدرقة الجنسية اى المرفة الجنسية يعنى يرق قلبه ويثرب عايشاه من احتياج

٢٤ عز وجل كما ان الله من الاسماء الغالبة واما قول بنى حنيفة في مسلك رحن اليامة وقول شاعرهم فيه • وانت غيب الورى لازلت رجانا • فباب من تعتهم في كفرهم يريد ان الرحن من الصفات الغالبة غلبة تقديرية لا تحقيقية لان الرحن لم يستعمل قط من حين وضع وصفا في غير ذات الواجب تعالى ومعنى كون غلبه تقديرية ان القياس كان يقتضى ان يستعمل في غيره تعالى بالنظر الى معناه البالغ في الرحمة ولما اخص به تعالى ولم يستعمل في غيره مع صحة اطلاقه على الغير قياسا بالنظر الى معناه الوضعى كان كانه غلب عليه من بين ما اقتضى القياس اطلاقه عليه وايضا غلبة الدبران والعروق من هذا القبيل اى من الغلبة التقديرية لانها لا يستعملان في غير هذين الكوكبين قطعا وكذا غلبة لفظة الله من قبل الغلبة التقديرية فلا ينافى قوله فيما تقدم واما الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره يرشدك الله

٢ و اشار بقوله من حيث انه اى الى الفرق بين كون الله كالم وبين كون الرحن كالعالم حيث قال ههنا من حيث انه لا يوصف به غيره ولم يقل وامشاع الوصف به وعدم تطرق الشركة فيه كما قال هناك فيكون من الصفات الغالبة واما لفظة الله فن الاعلام الغالبة وقد تقدم انه يحصل به التوحيد دون الرحن فلا تغفل

٤ قيل تحقيقه ان الرحن كما عرفت صيغة اريد بها الغاية اى فرض وصيغة مبالغة ابلغ من الرحيم والاولى تقتضى ان تدل على ذات ومعنى يقوم به والثانية تقتضى ان يكون ذلك المعنى في نفسه بالغا نهاية المرتبة والا لم يكن ابلغ من الرحيم وان يكون قيامه به وانسابه اليه بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غيراته حتى قوله والالم يكن ابلغ الملازمة متنوعة اذ ابليته من الرحيم بطريق الكمية او بطريق الكيفية كما قرره المص وعدم كون ذلك المعنى في نفسه بالغا نهاية المرتبة لا يستلزم انقضاء الابلية على ان الابلية لواعتبرت بهذا الوجه لاستغنى عن بيان ابليته من الرحيم كما وكيفا

٣ وقيل لما ظهر من ابليته من الرحيم كونه في اصل اللغة بمعنى البالغ في الرحمة غايته اعتبر في الاستعمال مع البلوغ الى غاية الرحمة لازمه الذى هو الانعام الحقيقي وهو ما لا عوض في مقابلته فاستعمل في المعنى المركب من الملزوم واللازم وغلب فيه ولا يخفى ان هذا المعنى الوصفى لا يصدق على غيره تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه لان اعتبار المركب من اللازم والملزوم لا نظيره في الاستعمال مع انه لاحاجة اليه اذ كون المراد من البالغ في الرحمة البالغ في الانعام غايته وهو ما لا عوض في مقابلته كاف في المقصود

قوله في الرحمن انه لم يستعمل في غير الله عز وجل وجهه في الفصل نحو المشتري والمريخ من الغالبة واما غلبة الصغى فن باب الذلة التحقيقية لانه كان يستعمل قبل الغلبة في كل من اصابه صاعقة ومن ذلك انهم يقولون الغلبة اما بالنظر الى الواقع والاستعمال واما بالنظر الى القياس والاستدلال ومن ذلك ما قال الطيبي ان الله والرحمن علان بحسب الدلائل لا الاستعمال

قوله لان من عداه فهو مستعص اي طالب باغائه العوض بخلاف رحابته تعالى فان انعامه تعالى انما هو من محض جوده والجلود هو افاضة ما ينبغي لمن يتنقى لا عوض ولا نفع فالرحمة البالغة افضى غايتها انما هي له تعالى دون غيره ولذا كان كالمستحق للتقديم على الصفات

قوله ثم انه الخ تحقيق بعد تحقيق لما في الوجه السابق من ان معناه النعم الحقيقية البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره والصبر في انه لمن عداه في قوله لان من عداه

قوله اولان الرحمن لما دل على جلالة النعم الخ يعني لما وصف بما يدل على انه النعم بجلال النعم ولم يف هذا الوصف بدقائقها اردفه بالرحيم تكميلا لوصفه بكمال الانعام غير خارج عنه من النعم ما جعل ودق

وحاصل هذا الوجه ان هذا ليس من باب الترقى لان الترقى انما يكون اذا كان الاعلى مشتملا على مفهوم الادنى وزيادة كما في قولك هو شجاع با ل فان الباسل مشتمل على مفهوم الشجاع وزيادة وذلك انه لو قسم الاعلى لم يكن لذكر الادنى بعده فائدة واما الرحمن والرحيم فهما نوعان متباينان لا يستل احدهما على الآخر

فالقياس يقتضي تقسيم الاعلى لكونه اشرف وذكر الادنى بعده للتبني هكذا قيل اقول لا يلزم في الترقى ان يكون الاعلى مشتملا على مفهوم الادنى فانه اذا قيل الرحمن يتحصل الترقى لكن لما كان المقام مقام ان تلتف اولا الى عظم نعم الله التي انعمها على عباده قدم الرحمن ثم ذكر الرحيم بعده على سبيل التثنية وقيل تقديم الرحمن على الرحيم من باب الترقى من الادنى الى الاعلى فان الرحيم المبلغ من الرحمن لان فعلا لا يجهى الا من الافعال المجردة ورد بان

وكرم وفضلان يجهى من الافعال المتجددة ورد بان ذلك يجهى من باب فعل بالضم وهذا من فعل بالكسر على ان الرحيم ليس بمشتمل على مفهوم الرحمن

ابناء جنه وشدة حالهم وضيق معاشهم فيزيل ذلك الالم عن نفسه باحسانه فيسترخ وهذه الحالة من مكارم الاخلاق وشيم الكرام فلما وجد في اليوم ودفع الالم والحزن عن نفسه غرض صحيح وعوض تام (بإطفاه وانعاشه برأيه جزيل ثواب اوجيل ثناء ويرزح انفة الخلة اوجب المال عن القلب) اي يزيل حب المال فان ازالة حب المال الذي هو رأس كل خطيئة من معالي الامور ومال اليه الصدور وفي بعض النسخ او يريح انفة الخلة اي عارها والاستكاف منها فان من يملك ماله عن فقير يستحقه بعد خبسا وتيا وان اعطى جاهها عظيما * قوله (ثم انه كالواسطة في ذلك) شروع في بيان عدم كون غيره تعالى منعا حقيقيا بعد بيان كونه منعا بالغا في الانعام غايته ولما كان في انتفاء كونه منعا حقيقيا مبالغة اذ كونه منعا بالغا في الانعام غايته اي بلا عوض يخوف على كونه منعا حقيقيا دون العكس ترقى في التثنية فقال ثم انه كالواسطة ومن هذا ظهر وجه تأخير بيانه مع ان السور يقتضي تقديمه وانما قال كالواسطة لان الاتصال الى المستحق كسب العبد وان كان خلق الرب والفعل ينسب الى كاسبه حقيقة حتى تكون نسبتته الى الخالق فيما يتحقق فيه الكسب شبهة مجازية الا ان الاتصال للكسب للعبد لما توقف على امور مخلوقة لله تعالى بلا مدخلية العبد صار كانه واسطة في ذلك الاتصال * قوله (لان ذات النعم) اي حقيقتها (ووجودها) الخارجى اي ماهية النعم باعتبار الوجود بمعنى انها منصفة بالوجود من خلقه تعالى فليست ماهية النعم كسائر الماهيات مجعولة ولا وجودها كسائر وجود الماهيات في انفسها مجعولة بل الماهيات هيئات في كونها موجودة مجعولة بمعنى ان الفاعل يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى ان الفاعل يجعل اتصافها بموجودا تحقفا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه بموجودا في الخارج وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتأزع فيه هذا خلاصة ما ذكره قدس سره في شرح الموافف فجمعه الذات والوجود في الذكر اشارة الى ما ذكرنا لان ماهيتها مجعولة على رأى ووجودها مجعولة على رأى اخر فالتك قد عرفت ان الصواب ما ذكرناه ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح الموافف * قوله (والقدرة على افعالها) اي القدرة التي يتمكن بها الفاعل من الفعل من خلقه تعالى فانهما حادثتان مع الفعل عندنا لا قبله ولا بعده * قوله (والداعية الباعية عليه) اذا الانعام فعل اختارى لا يتصور وقوعه بلا داع ولا باعث على الاتصال لكن كون ذلك الداعي امرا موجودا في الخارج محتاجا الى الخلق على عومه محل نظر لا يجاعل من يقول العلم ليس بموجود في الخارج فان التصديق بغائبة ما من الدواعى مع انه ليس بموجود في الخارج * قوله (والتمكن من الانتفاع بها) اي تلك النعمة في جانب النعم عليه انما تعرض لذلك لان النعمة انما تكون نعمة باعتبار اتمكن من الانتفاع بها فان الطعام واللباس وسائر النعم ليست نعمة بالنسبة الى ما ليس اهلا للانتفاع بها ولا نعمة ايضا بالنسبة الى من هو اهل لها ما لم يتمكن من الانتفاع بها فكذلك مقارنا للفعل حاصله ما لم يتنعم بها والمراد بالتمكن والانتفاع الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج لا المعنى النسبي الغير الموجود في الخارج (والقوى) جمع قوة شاملة للقوة العقلية والحواس الظاهرة واما الباطنة فليست ثابتة عندنا كسائر المتكلمين وهذا ايضا متبر في جانب النعم عليه لما ذكرناه وعطف القوى على يتمكن عطف الظل على العلول انما مراد بالتمكن الانتفاع بالفعل وهذا لا يحصل الا بالقوى قوله من خلقه خبر لان ذات النعم والخلق اما بمعنى الابدان في ابدانها او بمعنى المخلوق فهي تبعية (التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه تعالى * قوله (لا يقدر عليها احد غيره) فالنعم الحقيقي هو الله تعالى والعبد كالواسطة ولا يتم المقصود بدون لا يقدر عليها احد غيره وعن هذا تعرض له * قوله (اولان الرحمن لما دل على جلالة النعم) هذا اذا اخذت الزيادة باعتبار الكيفية كما ان الوجه الاول ناظر الى اخذ الزيادة باعتبار الكمية ولقد اصاب حيث قدم ما هو المأخوذ باعتبار الكمية لكونه مأخوذا اولا واما ما هو المأخوذ باعتبار الكيفية لذلك وذكر ما هو خارج عنها فيما بينهما والمراد بجلال النعم عظميتها كالعقل وافهم وما هو وسيلة الى نيل السعادة العظمى (واصولها) كالوجود والحياة ونحوهما وخرج منهما ما دون ذلك وان كان في حد ذاتها عظيما وجسما (فذكر الرحيم ليتناول) النعم المستخرجة بالنسبة الى النعم المستعظمة (ما خرج عنها) (فيكون كاتمة وارديف له) دفعا للتوهم فانه لما دل الرحمن على جلالة النعم حين اخذت الزيادة باعتبار الكيفية ربما توهم ان حقائر النعم ودقائقها لا تستند اليه تعالى لخسارتها فازيل ذلك التوهم بذكر الرحيم الدال على دقائقها وانما اخبر طريقة التثنية على الترقى الذي يقتضيه القياس لانه المناسب للقيام لان التثنية اليه في مقام

الكبرياء جلالة النعم فيقتضي ذلك ذكر الرحمن اولا لدلالته على جلال النعم فكان مقتضى الحال بمعونة ذلك تقديم
الرحمن فلما قدم جاز التوهم المذكور فدفع بذكره ونعم الدليل بتوقف على ملاحظة ما ذكرنا والافتقار الى الداعي
الى اختيار هذا الطريق المؤدى الى ما ذكر من التوهم المذكور الدقيق وقد ذكرنا ان الابلغ ان لم يكن مستلحا على مفهوم
الادنى جاز الامر ان الترقى والتجيم نظر الى مقتضى الحال ومقتضى الحال هنا ما ذكرناه وانكسرت ههنا ما ذكرناه
والمراد بالتجيم معناه اللغوي ولو قال كالتكميل لكان على اصطلاح ارباب المعاني واما قال كالتحفظ لان اصل التهمة ما يكون
متمنا للاول وهنالك بل لدفع وهم فيكون كالتحفظ * قوله (اول المحافظة على رؤس الآي) جع آية
والمراد بالرؤس الاواخر فان آخر كل شيء رأس له من ذلك الضرف لان حيث انه آخر بل من حيث انه اول
من ذلك الطرف وهذا مراد من قال اراد برؤسها واخرها منصفة بهيئة مخصوصة دون الحرف الاخير قيل سميت
بذلك لان عاينها مبانى الايات كما ان الرأس مبنى الانسان انتهى فظهر وجه اعتباراته اول من ذلك الطرف
لان حيث انه آخر الطرف والمراد بالمحافظة عليها ان يكون تلك الاواخر متاسبة في هيئة مخصوصة وهي
في هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الاخير باء ساكنة مكسورة ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين
ونستعين والمتقين والصلوات فلو قيل الرحيم الرحمن لفات تلك المحافظة ولا يخفى ان تلك المحافظة انما تتم
في هذه السورة الكريمة والالتفات بقوله تعالى الرحمن علم القرآن فان المحافظة بتأخير الرحمن وكأنه اراد
بهذه هذه السورة بناء على انها اول سورة نزلت فقدم الرحمن هنا للمحافظة وفيما عداها طردا للباب
وكون هذه السورة اول سورة نزلت فيه مقال ولعل تأخير هذا الوجه لهذا ومن هذا قيل ان هذا في غاية
الضعف لا بناء على ان الفاتحة اول نازل فروعى فيها ذلك ثم اطردها وعلى انها آية من السورة قيل
ان الكلمة التي هي اخر الآية ولولاه لكان يسمى فاصلة لانها بفصل الآية التي هي اخرها عما بعدها ورأس
الآية باعتبارانه بوجودها تصير الآية آية ولولاه لكانت الايات آية واحدة وان فواصل القرآن منحصرة في التمثلة
والتقاربة مثال الاولى والطور وكتاب مسطور في رقى منشور والبيت الممور والسابعة الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين والقرآن المجيد بل عجبا ان جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجب كذا قاله الامام الرازي
وغيره وبهذا رجح مذهب الشافعي في عدم الفاتحة مع السورة سبع آيات وجعل صراط الذين الى آخره آية
واحدة فان من جعل اخر الآية السادسة انتم عليهم يلزمه عدم مشابهة الفواصل لكن قال الرضا
في كشافه القديم انما يحسن المحافظة بعد لقاء المعاني على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتمام فاما ان يحمل
المعاني ويهتم بالتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة وبنى على ذلك ان التقديم في وبالاخرة هم يوقنون ليس
بمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص وقال عبد القاهر اصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية ان تكون
الالفاظ تابعة للمعاني انتهى فمجرد المحافظة على رؤس الآي لا يصير نكتة للتقديم الابدان ثبت ان المعاني
اذا ارسلت على سميتها كانت تقتضي تقديم الرحمن على الرحيم اعلم ان المصنف عطف النكتة السابعة
بالاولا لكان اجتماعها مع الاولى وكذا الرابعة لخالفها الثالثة في كونها لفظية * قوله (والاظهر انه غير
منصرف) اي الراجح في الاعتبار ان لفظ الرحمن غير منصرف لان انتفاء فعلانه لا اختصاص به تعالى لا يطلق
على غيره لا على مذكر ولا على مؤنث واما قال والاظهر لان من النجاة من اشترط في عدم انصراف فعلان وجود
فعلي وعلى هذا المذهب يكون منصرفا لعدم شرط كونه غير منصرف وهو وجود فعلي لكن الراجح عند المصنف
وهو مختار الكشف شرط عدم انصراف فعلان انتفاء فعلانه وهذا الشرط يتحقق هنا هذا هو الظاهر
وقد بين في شروح الكافية هكذا لكن لما كان قوله وان حضرا لا يلازمة هذا التأويل قبل في تأويله ويساه
على ما حققه قدس سره انه ان نظر الى انتفاء فعلي وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعلي هو الشرط لمناط
الحكم في الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانه وجب ان يمنع صرفه لان انتفاءها هو مناط الحكم في الحقيقة اذ بانتفاءها
تحقق مضارعتها لا في التأنيث في عدم قبول التأنيث الا انه لفظا جعل وجود فعلي اما رة عليه ومناط
لحكمه فاعتبار الاختصاص بوجوب ان يكون ممنوعا من الصرف وغير ممنوع منه وهو محال فوجب ان لا يعتبر
امتناع التأنيث اي انتفاء فعلي وفعلانه بسبب الاختصاص بالمرضى وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قيل
الاختصاص ويعرف حالها وذلك بالقياس الى نظائر ما من باب الى هذا اشار المصنف بقوله الحاقه بما هو القالب

قوله اول المحافظة على رؤس الآي هذا بناء على
ان التسمية آية من الفاتحة والمراد بالمحافظة محافظة
صيح ما في رؤس الآي لاهي مع رعاية موافقة الحرف
الاخير لان الحرف الاخير في بعضهما ميم وفي بعضهما
نون وصاحب الكشف لم يستحسن ان يكون هذا
التعليل وجها مستقلا في تأخير الرحيم غير كونه عدا
لوجه النقل حيث قال والتعليل برعاية الفاصلة
قصور نعم يحسن جدا

في بابيه وأما قال بما هو الغالب في بابيه لأن رجن بابيه في الأصل فعل بكسر العين فالغالب في فعل بكسر العين أن يكون
 فعلان منه غير منصرف ككر أن وغضبان وجاء نادرا منصرفا كخشيان لأن مؤنثه خشيانة على ما ذكره
 المرزوقي وورثني به المصنف ومن هذا قال بما هو الغالب انتهى ولا يخفى عليك أن قوله قدس فاعتبار الاختصاص
 يوجب أن يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فيه اشكال لأن انتفاء فعله بالاختصاص أن نظر
 إليه كان منصرفا لانتفاء شرطه فان هذا مذهب آخر لبعض النحاة فعلى هذا انظر لا يلتفت إلى انتفاء فعلانه
 حتى يكون غير منصرف أيضا فان هذا مذهب بعض آخر من النحاة وكذا الكلام في عكسه أي إذا نظر انتفاء
 فعلانه يكون غير منصرف لتحقيق شرطه على هذا المذهب ولم يلتفت إلى انتفاء فعله حتى يلزم أن يكون منصرفا
 أيضا فيلزم المحال ولوا اعتبر مذهبان لومذهب فيما اختلف فيه الزم اجتماع التقيضين وارتقاءهما مثلا لواقع
 مذهب البصريين والكوفيين معا في الصفات التي لا يعتمد على الأشياء لزم كونها عاملة أو غير عاملة وإضا
 لفظ رب المكفوف بما يجب أن يكون مدخوله ماضيا عند بعض ولا يجب عند بعض آخر فإذا اعتبر معالزم
 اجتماع الوجوب وعدمه وله نظائر كثيرة لا يضبطها الأفهام ولا الالسنه قيل وتحقيق المقام أن مدار سؤال
 الكشف على المذهب الثاني وكذا جوابه ومزاد البند السند في تحرير الجواب هو أن للمذهب الثاني ظاهرا
 هو اشتراط وجود فعله وباطنا هو رجوعه إلى انتفاء فعلانه فجعل في النظر يقتضي الصرف لعدم فعله ودقيق
 النظر يقتضي النع ولما استحال اجتماعهما وجب المصير إلى الأصل فيكون العلامة منفردا بين أصحاب هذا
 المذهب وأما الصرف فبني على جلي النظر وقد ذهب إليه كثير من النحاة لغيرهم عن دقيقه فلا يرد على
 التوجيه الشريفي أنه لا ينبغي حينئذ ما ذكر في الكتب من أنه اختلف القوم في الرجن فمن اشتراط وجود فعله
 صرفه على الإطلاق ومن اشتراط انتفاء فعلانه منعه عن الصرف انتهى مأل هذا التحقيق أن كون الرجن
 ممنوعا من الصرف وغير ممنوع عنه يلزم على مذهب واحد لا على اعتبار المذهبين فهو محال فوجب أن لا يعتبر
 امتناع التأنيث أي انتفاء فعله وفعلانه بسبب الاختصاص العارض وأن يرجع إلى أصل هذه الكلمة قبل
 الاختصاص فيكون غير منصرف الحاقا له بما هو الغالب في بابيه فيندفع البحث الذي أوردناه وانت خير بان قوله
 وباطنا هو رجوعه إلى انتفاء فعلانه ضعيف لأن وجود فعله لا يقتضي انتفاء فعلانه أماغلا فظاهر وأما رواية
 فان عند بعض بني اسد يحن في كل فعلان فعله وفعلانه أيضا نحو غضبان وسكرانه كما نقل ٢ عن بعض العلماء
 فحن ابن الانتضاء على أن تأنيث كلمة ياتاء والالف أيضا كثير شايع ولو سلم فلزم اجتماع الصرف وعدمه من جهتين
 كما اعترف به أي جلي النظر واجتماع التقابلين بالجهتين مما لا نزاع في وقوعه فضلا عن صحته لاسيما اجتماعهما
 بحسب النظر الجليل والدقيق على أنه تدقيق فلسفي لا يعبأ به عند أبواب العربية وأصحاب الأدبية ولو فتح باب
 هذا التدقيق لاخلل كثير من القواعد المقررة فإظهار ما أتاده ابن الحاجب في الكافية وإنما عدلوا إلى الاستدلال
 لأنه لم يسمح إلا مضاعفا أو مرفقا باللام أو متادى وقد شد قوله * وانت غيث الوري * لازلت رجاتا * مع أنه لا يصلح
 شاهدا للصرف ولأعدمه لاحتمال أن يكون ممنوعا والفاء للإطلاق ومصرفا والفاء بدل من توين المنصوب
 كقوله تبارك رجاتا رجيا وموتلا * قوله (وان حذر) بالهاء المهملة والظاء المجهمة أي منع (اختصاصه
 بالله أن يكون له مؤنث على فعله * قوله (أوفعلانه الحاقا له بالأغلب في بابيه) ذكرها البيان الواقع لأن
 انتفاء بضرب الموق فلو كان الحكم باظاهرة منع صرفه متضمنا لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كذا أن الوصلية
 المقترنية لكون خلاف الشرط أولى بالجزاء لأنه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث فعله أوفعلانه
 فالحكم عليه باعتبار أحد الأمرين أولى لأنه على تقدير وجود فعله عدم الصرف يكون أولى وعلى تقدير وجود
 فعلانه يكون الصرف أولى وهذا الوجه أحسن وجوه ذكرت هنا لكن إن الوصلية كونها بالنظر إلى المنطوق وإلى
 المفهوم فيه تردد إذ الظاهر كونها بالنظر إلى المنطوق فالأولى أن قوله أوفعلانه ليس من تنمة الجزاء كقوله
 تعالى إذا جاء أجلهم الآية فان قوله ولا يستقدمون لس من تنمة الجزاء بل ذكر بطريق الاستيناف فكذا الحال هنا
 غاية أن النظم ورد بلفظ الواو وهذا لا يفسد المعنى الواو وكون أو بمعنى الواو مما شاع استعماله وفصل في معنى
 الليب صحته * قوله (وتواتر خاص التنجيد) أي السلسلة لأنها تطلق عليها والفاء في (بهذه الاسماء) داخله
 على المقصور وتليه ولوتركها للدفع على القصير لكن أولى أن لا يمد لأن على قصر القلب دون الأفراد

٢ لعله غنى زاده عن خطيب زاده

ونقل ٣ عن الامام المرزوقي خشيانة في خشيان

٣ سبيل الكونى

قوله وان حذر اختصاصه الخ أي وان منع
 اختصاصه بالله بأن يكون له في الاستعمال مؤنث
 على فعلانه حتى يعلم انتفاء شرط منع صرفه وبحكم
 بانه منصرف أو على فعله حتى يعلم وجود شرط
 منع صرفه وبحكم بانه غير منصرف ولما اختلف
 اختصاصه بالله وجود شرط منع صرفه وعدمه
 واشتباه الحال كان الأولى في حكم صرفه وعدمه أن
 يصار إلى الأغلب في بابيه ويلحق به فان الغالب في باب
 فعل بالانكسر أن يكون غير منصرف ككر أن
 وغضبان وعطشان

٢ وفي نسخة يعلم دون علم العارف فلا يخبر فيه سعد

كافي المطول عن الشيخ عبد القاهر ولا يحسن اعتبار قصر القلب هنا * قوله (علم العارف) الاول؟ يعلم العارف
اذ العلية تحصيلي لاحصوى والمراد بالاسماء الثلاثة لفظه الله والرحن الرحيم والتعبير بالاسماء مع ان الاخيرين
وصفان لما مر من قوله اسمان بنيا للباقة وقد سبق حله وما فيه وما عليه * قوله (ان المستحق لان يستعان به)
اشار الى ان الباء الاستعانة كما هو المختار عنده لكن الملايم لما سبق لان يستعان به ذكر اسمه والفرق بين الاستعانة به تعالى
وبين الاستعانة بذكر اسمه واضح وقد سبق بيانه (في مجامع الامور وهو المعبود الحقيقي) اشارة الى ذكر لفظه الجلالة
واته في الاصل وصف ثم صار بالتعبير التقديرية علما ولذا خبر بالوصف والمراد بمجامع الامور المهمة المعزوم عليها
او جميعها وهو الظاهر واستفادة العموم مشكلة لان المتعلق على ما اخبره فعل خاص وهو ما يجعل النسبة مبدأه
الا ان يقال ان المراد العموم على سبيل الافراد لا على سبيل الاجتماع * قوله (الذي هو مولى التعم) اى معطيها هو
اسم فاعل من الافعال اشارة الى الرحن والرحيم * قوله (كلها عاجلها واجلها) الاول اشارة الى الرحن والثاني
الى الرحيم نظر الى الكنية * قوله (جليلها) معنى الرحن (وحقيقها) معنى الرحيم بحسب الكيفية ولو قال
او جليلها الخ لكان اوضح في الاشارة الى الاحتمالين ووجه افادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة
بالوصف الصالح للعلية فيشعر بعليته وكون لفظه الله وصفا باعتبار اصله كما مر والاخير ان ظاهرو هذا مما
لا يقف عليه الا العارف بخواص التركيب او المراد بالعارف من اعمن النظر في دلائل التوحيد وبراهين التفريد
فلا يرى شيئا الا رأى الله تعالى معه اوقبله اذ التوجيه المذكور انما يناسبه واما العارف بمزايا التركيب فقط فغزول
عن ذلك وكم من رئيس من العارف المذكور لا يتخطى خطط النكات ولم يهتد الى روضات المعارف بالايات
* قوله (في توجبه) عطف على يعلم فيكون منصوبا والخطف بالغاء تنبيهها على السببية * قوله (بشرائره)
اى بكنيته والانفصال عن نفسه بملاحظة جلال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضحكة
تحت قدرته في جنب قدرته الكاملة فكل علم متفرق في علمه الشامل وهذا نهاية مراتب القوة العلية نسا ل الله
تعالى الهداية الى وصول تلك المرتبة العلية والى هذا التفصيل اشار المصنف بقوله في توجبه بشرائره الخ
الشرا شر جمع شرمرة بالفتح ويستعمل بمعنى النفس والجسد يقال اتى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة
وتحقيقه انه في الاصل اطراف الاجنحة والذنب فكفى به عن الجلالة كما يقال اخذه باطرافه وتمثل به لمن يتوجه
الى الشيء بكنيته فيقال اتى عليه شراشره كما قال الاصمعي كانه لتهالكه طرح عليه نفسه بكنية * قوله
(الى جنب القدس) اى الى جنب الله المقدس والمزده عن شوائب النقصان فوصف بالمصدر مباينة الجنب
في الاصل الفناء وما قرب من محلة القوم ومن هذا قيل كناية عن الذات تعظيما انتهى ولك ان تقول مجاز عنه
عند من يقول بشرط امكان المعنى الحقيقي في ان كناية كحضرة الباري فانه كناية او مجاز عنه للتعظيم وظهار علوه
بحيث لا يوصل الا بقر به العنوى وفي غيره تعالى يقر به الكائن ولعل هذا مراد من قال انه مقسم للتعظيم والافكون
الرائد مفيدا للتعظيم ليس بواضح * قوله (ويتمك بحبل التوفيق) اى التوفيق الذي هو كالجبل لكبحين
الماء او امتعارة مكنية وتخيلية ويحمل التمثيل شبه توجيهه الى اعلى قر به بملاحظة ملكه وملوكه والنظر الى
جبروته في خلواته وجلواته بالتوجه الى ترفي من تمك بالجليل المتين الى العلو المتين فاستعمل في المشبه ما هو موضوع
للمشبه به وكذا يمكن هذا في الاول ايضا شبه الهيئة المأخوذة من العارف وتوجهه بانواع القربات والبركات
والاعتغال بالتضرع والناجيات الى الله تعالى العزيز الجليل بالهيئة المنزعة من شخص يطلب الوصل والقرب
الى جنب ملك عضوض بانواع التحف والهدايا لاجل الامتياز من بين البرايا فاستعمل ما هو الموضوع للهيئة المشبه
بها في الهيئة المشبهة فلا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف والتعسف وقد بكت في الاستعارة التمثيلية من الفاظ
المشبه به على ما هو السمة فيها كقوله تعالى * اولئك على هدى من ربهم * الآية بل الامر كذلك في اكثر مواضع
التمثيلية فاحفظ هذه القاعدة الشريفة فانها تنجيك عن الاضطراب في مواقع عديدة * قوله (ويشغل) المبنى
للقايل من الافعال منصوب عطف على ما قبله اى يعلم العارف ويجعل (سره) مشغولا (بذكره والاستعداد به)
بحيث لا يطمئن قلبه الا بذكره وفكر عزه وجلاله ثم التفكير في جبروته او بذكر رحته بعد الفلق من خشية او بذكر
دلائله الدالة على وحدانيته وكمال قدرته حتى ينسلك في سلاك من له حسن مآب في جنات متحة لهم الابواب
المراد بالسير الباطن سمي به لكونه خفيا واصل السر الخفى قيل وفي كتاب البدائع لابن القيم نقلا عن ابن عثيل

٩ اسلاك بكل اسم هولك سميت به نفسك او انزته
في كتابك او علمت احدا من خلقك او استأثرت به
في علم الغيب عندك (هكذا في الحرب الاعظم)
(لعلى القارى)

٢ وفي الكشف وهو انشاء النداء على الجليل فعقب
الثناء بالنداء وهو رفع الصوت

قوله والمدح هو انشاء على الجليل مطلقا جعل
رحمة الله الحمد اخص مطلقا من المدح وصاحب
الكشاف رحمه الله جعلهما اخوين حيث قال الحمد
والمدح اخوان ومن الشائع في كنهه انه اراد بلفظ
الاخوين في اشارة الى هذا المذموم معنى الاشتقاق الكبير
وهو ان يكون بين اللفظين اشتراك في الحروف
الاصول من غير ترتيب مع المناسب في المعنى كالجند
والجندب او معنى الاشتقاق الاكبر وهو ان يشترك
اللفظان في اكثر الحروف فقط كالنق و الفلج مع اتحاد
في المعنى او تناسب فجرد الحكم بانهما اخوان لا يدل
على انهما مترادفان لكن سوف كلامه في الكشف
وصريح كلامه في الفائق حيث قال فيه الحمد هو
المدح والوصف بالجميل يعبران مراده بالاخوين
انهما مترادفان ولذا جعل نقبض الحمد الذم الذي
هو نقبض المدح حيث قال والحمد نقبض الذم
والشكر نقبضه الكفران قال الشريف الجرجاني
رحمة الله في بيان قوله الحمد والمدح اخوان اي هما
مترادفان ويدل على ذلك انه قال في الفائق الحمد
هو المدح والوصف بالجميل اقول لادلالة لقوله
هذا على ذلك المعنى لصحة مثل هذا الجمل في كل عام
مع الخاص كقولك الانسان هو الحيوان وزيد هو
الانسان مع انه لا ترادف بين انظي العام والخاص
فيجوز ان يكون المدح اعم من الحمد ويكون قوله الحمد
هو المدح من قبيل حل العام على الخاص فعلى هذا
من اين يدل قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل
على انهما مترادفان ويمكن ان يجاب عنه بان مراده
انه تعريف اسمي معناه ان يسمى الحمد هو معنى المدح
وحينئذ يكونان مترادفين لان المعرف يساوى المعرف
سواء كان في التعريف الحقيقي او الاسمي قال الطيبي
رحمة الله قوله الحمد والمدح اخوان اي متشابهان
لا مترادفان واعلم ان ههنا الفاظ متقاربة
المعنى متشابهة المقرى وهي انشاء والحمد والمدح
والشكر فالثناء الذكر بالخير مطلقا قال الراغب
الثناء ما يدرك من محاسن الناس فثنى حالا فحالا قال
الجوهري اثني عليه خيرا والاسم انشاء والشكر انشاء
على المحسن بما اولاه من العرف والحمد نقبض الذم ؟

ان من قال نين الله وبين فلان سرفقد كفر وكذلك قولهم اسالك بالسر الذي ينسك وبين انبائك واوابائك
حقاقة واي سرين الله تعالى وعبدته ورد ابن الجوزي بانهم يعنون العبادة المستورة عن الخلق ونحوها انتهى
قال المصنف في تفسير الم وقيل انه سراساثر الله تعالى بعلمه وقدرى عن الخلق الاربعة وغيرهم ما قرب منه
ولعلمهم ارادوا انها امرار بين الله تعالى ورسله ورموز لم يقصد بها افهام غيرهم اذ بعد الخطاب بما لا يفيد
انتهى فن اكفر من قال ذلك يخشى عليه امر عظيم الا ان يوجه مراده بوجه متقيم وقيل والذي يظهر
من العصر انه اسماء الله تعالى وصفاته ونحوها ما اوقف الله عليها به بعض خاص عباده واعلم انه متى مثل بها
اسباب كما ورد في الآثار الصحيحة اسمك بكل اسم هولك استأثرت به او علمه احدا من خلقك ٩ وقد استنهر ان الاسم
الا عظم الذي به يجاب الدعاء لا يعلمه كل احد انتهى وما نقله من الاثر الصحيح يكون عليه لاله قوله (عن غيره)
متعلق بدفع باعتبار الضمين اي يحمل سره منفولا بذكره معرضا عن غيره حتى عن نفسه وذاته فضلا عن
احبابه وفرة عنه وفي كلام المصنف اشارة الى حظ العارف من هذين الوصفين وهو ان توجه بكليته الى جانب
قدسه الى آخر ما ذكره فيصرف الظالم عن ظلمه بالطريق الاحسن وبينه العاقل بالاسرار الالين ويظهر الى
العاصي بعين الرحمة والرأفة دون لازدراء ويجتهد في ازالة الشكر على احسن ما يستطيعه ويسعى في سد خلة
المحتاجين بقدر وسعه وطاقته والاحسان في مقابلة الاساءة والافو ٤ ذلك بعد الاستطاعة وسر العيوب
وعدم افشاء الذنوب مالم يؤد الى عدم رضاء علام الغيوب ١٢ * قوله (الحمد هو انشاء) قال الجوهري
اثني عليه خيرا والاسم انشاء يعني ذكر الثناء واريده اثني عليه خيرا على انه اسم مصدر ولا يستعمل الثلاثي منه
بمعنى الوصف بالجميل وفهم من كلامه انه مختص بالخير واستعماله في الشر لئلا تكله ونحوها من التهكم كما صرح به
شرح الحديث في شرح قوله عليه السلام من اثنتم عليه خيرا ووجب له الجنة ومن اثنتم عليه شرا ووجب له النار
وقال ابن القطاع انه يستعمل في الخير والشر لكن الاصح هو الاول كما قال له ابن السيد وفهم ايضا من شرح
الحديث وان العام هو انشاء بتقديم النون فوقع منه الغلط لكن في قاموس انشاء والتثنية وصف بمدح او ذم او خاص
وهو الذكر الجميل الا انه قد يستعمل بمعنى اظهار صفات الكمال كما ورد في الحديث لا احصى ثناء عليك انت
كما اثنت على نفسك لكن ترك المصنف النداء مخالفا للكشاف ٢ يشعر انه اختار العموم ولم يشترط الذكر
باللسان وهو الارجح اذ حقيقة الحمد كما صرح غير واحد من المحققين اظهار صفات الكمال سواء كان باللسان
او بغيره قوله وتقول حدث زيدا الخ لا يفيد التخصيص فانه توضيح له بالاعرف الاشهر عندهم لكن يحدشه
ان مورد الحمد المأثري هو اللسان كما صرح به القوم فاطبة فهذا يقتضي اختصاصه بالذكر الثاني واطلاق الحمد
بما عني للقوى على اظهار صفة الكمال كونه مجازا هو الاول فا قاله الفاضل الرومي في حاشية المطول من
ان اختصاص انشاء باللسان غير مجزوم به ضعيف فيجئذ ذكر النداء كما في الكشف في غاية الحسن والبهاء وتركه
المصنف لان الفاظ التعريف غير مثالة للمجاز فلا يتناول النشاء ذلك الاظهار حتى يميز به عنه ولكل وجهة
وكلام المصنف في بيان النسب كما صرح في ذلك كما ستعرف هناك فيجئذ لا يتناول حده تعالى ولا ضيقه
اذ التعريف لمدح الخلق او اطلاق الحمد بهذا المعنى على حده تعالى مجاز كالجهة وكذا احد المجازات مجاز
فلا يضر عدم تناول التعريف له وذهب المحقق صدر الشريعة الى ان تسجيها حقيقة فيجئذ يكون التعريف
شاملا له فيجوز ان يكون الحمد والثناء مصدرا مبنا للفاعل او للمفعول او الحاصل بالمصدر كما هو المشهور فاحسن
النأمل فيه فلام المالك على الاول لا اختصاص المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخيرين لا اختصاص
الصفة بالموصوف هذا في العمودية ظاهرا واما في الحاصل بالمصدر فانه بالمعنى المعنوية ثم التعريف تعريف
اسمي وقيل هذا تعريف لفظي للحمد لانه يان للمعنى اللغوي وظاهره يخالف ما اشتهر من كونه بالمفرد الا ان
يؤل بالتمثيل قوله على الجميل هو صفة مشبهة من جعل الرجل بالضم او الكسر جالا فهو جميل اي
حسن فالجميل بهذا المعنى يوصف به الذوات والافعال فلذا ترك الفعل لكن قيد الاختياري يخرج الذوات والغیر
الاختياري اعلم انه لما كان الفعل متصفا بالجل واحسن لم يقام العرض بالعرض وهذا خلاف المذهب ولا يمكن
الجواب هنا بمثل الجواب عن هذا الاشكال في باب صفة الصفة وهو ان الاحكام الشرعية حكم الجواهر بل
الجواب بان القيام المذكور جائز واقع مثل الحركة السريعة والبطيئة كما اختاره المحقق في التوضيح لكن

الحسن فالثناء هو القدر المشترك بين المعاني الثلاثة قال الامام المدح اعم من الحمد لان المدح يحصل للعاقل وغيره والحمد لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الاحسان والفضائل ومن ذلك قول المصنف رحمه الله الحمد هو الثناء على الجليل الاختياري من نعمة او غيره او المدح هو الثناء على الجليل مطلقا قال الراغب كل شكر جدد وليس كل جدد شكرا وكل جدد مدح وليس كل مدح جدا وقال الامام وانما خص الحمد ههنا دون المدح ليؤذن بالفعل الاختياري ودون الشكر ليعلم الاحسان والفضائل قال الطيبي رحمه الله ولعمري ان المقام يقتضي ما قاله الامام لما سلفنا ان النعمة هي ام القرآن لاشتمالها على المعاني التي في القرآن وانها تنبئ عن اجمال ما يحتويه القرآن وانها واقعة في مطلع التنزيل والبلاغة فيه ان تضمن ماسبق الكلام له فينبغي ان لا يقيد شيء من كلماتها ما امكن الجمل على الاطلاق فيحسن بعون الله تراعى هذه الشريطة في التفرير فيما وافقتا الص فيهما ويتبعه وفيما خالفنا نفق عنده ونجربى الكلام على سنته نعم فيها ثلاث خصلت بعمان مهمة في التوحيد فيقضي مزيد اختصاص به تعالى احكامها الام في لله والكلمات الاخرى ان الصيغتان التصويتان وهما اياك نعبد واياك نستعين فانهما مخصوصتان لغة ومعنى وتركيبا واثناء في التمت فانظر الى اسرار كلام الله المجيد والله در القابل

* انى البك قلوبا طال هطلت *

* سحاب الوحى فيها ابحر الحكم *

(٩) والتفصيل في حاشية المطالع ٥٤)

قوله وقيل هما اخوان فانه العلامة صاحب الكشف الطاهر من غلته في مقابلة ما اختاره من ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا انه فهم من الاخرة معنى الزاد وقد يستدل عليه باستعمال الحمد في مقابلة الذم كما في قول الشاعر

* لا نحمدن امرا حتى نجربه *

* ولا نذم من غير نجريب *

فاورد عليه بان الحمد مختص بالفعل الاختياري والمدح بعمه وغيره فاجاب عنه صاحب الكشف بان قال ان العلامة صرح في تفسير قوله تعالى ولكن الله يحب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل غيره وتاول التمدح بالجمال وحسن الوجه ونقل عن بحقيقته التقاد انه خطأ فلا دخل عليه بناء على ما ذهب اليه ولذلك جعل مقابله ومقابل المدح واحدا ٥٥

الجمهور على خلافه * قوله (على الجليل الاختياري) كلمة على كهي في صلاوا عليه وهذا الكلام اشارة الى المحمود عليه والكلام ساكت عن المحمود به فلا يعلم حينئذ ان الاختياري شرط فيه ام لا واعتذر بعضهم بان الثناء يدل عليه وعلى قيد على جهة التعظيم انتهى واوسلت دلالة على المحمود به فانما يدل عليه التزاما وهو مهجور في التعريف كلا او بعضا ونقول يا فضلن خلاف التبادر الا ان يقال ان معناه على الاصح الذكر بالخير والخير جزء مفهومه لكن الظاهر ان التقيد داخل والقيد خارج كالبصر في تعريف العمى واماد لانه على جهة التعظيم ليخرج الاستهزاء اذ التبادر من الثناء ما وافق فيه الجنان والاركان والفاظ التعريف يجب حملها على التبادر فطابقة الاعتقاد والجوارح شرط لكون فعل الانسان جدا الاجزا منه ولا جزئيا له كما في حاشية المطالع والبحث المذكور وورد عليه ايضا ولا يندفع هنا بما يندفع به هناك فالاول اعتبار قيد الحيثية والمعنى على الجليل الاختياري من حيث انه جليل اختياري فيخرج السخرية لان الثناء بالجميل حينئذ ليس من انه جليل بل من حيث انه ذريعة الى الاستهزاء والسخرية واعلم ان المحمود عليه والمحمود به قد يتحدان بالذات ويتغيران بالاعتبار فانه اذا وصف الشجاع بشجاعته فهي من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيا بها لمجملها كانت محمودا عليها وينكف منه نكتة اخرى لتترك ذكر المحمود به صريحا فان المحمود د عليه والمحمود به هنا متحدان ذاتا ومتغيران اعتبارا كما هو الظاهر (فان قيل يذهب منهم من حيث شرط كون المحمود به اختياريا وهو خلاف المشهور) فلنا له اختاره وان خالف المشهور اذ الحق احق ان يتبع وهناسا واول مشهور وهو انه اذا خص الحمد بالافعال الاختيارية لزم ان لا يكون وصفه بصفاته الذاتية جدا له تعالى سواء جعلت عين ذاته او زامة عليها بل على انعاماته الصادرة عنه بالاخبار واجيب بان الذات لما كانت كافية فيها جعلت بمنزلة الافعال الاختيارية او الاختياري كما ينبغي بمعنى ما صدر بالاخباري يعني بمعنى ما صدر من المختار ولو كونها مبادى افعال اختيارية اعطى لها حكم غايها او انها صادرة بالاخبار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر بالاخبار وبالاجاب فالاختيار بالمعنى الاول اعم والثاني اخص اولا نعلم كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاخبار لجواز ان يكون سبق الاختيار ذاتيا كسبق الوجود على الوجوب لازما تاي حتى يلزم حدوثها وقيل بانظر الى جد البشر فالمراد ما جنسه اختياري كما قيل في قيد اللسان في الثناء وان لم يشترط فيه الاختيارية فالامرط كذا قالوا والكل ضعيف اما الاول فلان تلك الصفات انما يحسن جعلها بمنزلة الافعال الاختيارية اذا كانت صادرة مثل صدور الافعال الاختيارية وليس كذلك فان كل فعل اختياري انما يصدر بعلم فاعله وقدرته وارادته والصفات ليست كذلك على انه يستلزم اعتبارا المجاز الغير المتعارف في التعريف وهو مهجور واما الثاني فلان الاختياري بهذا المعنى غير مشهور والنسبة تكون مجازا فيما صدر بالايجاب اذا الحقيقية ما يكون صادرا بالاخبار بخصوصه فيلزم ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف واما الثالث فلانه مذهب افلاسفة وقد ابطل في محله بالبراهين الساطعة فكيف يحسن اعتباره في العلوم الشرعية خصوصا في توجيه كلام الله تعالى المختار في افعاله العلية على ان اعتباره في صفاته الذاتية خصوصا في الارادة والمشيئة غير ظاهر واما الرابع فلانه قول اختاره الآمدي والكلام على مذهب الجمهور فانه المؤيد المشهور فلا تقع في توجيه غير مرضي عندهم واما الخامس فهو راجع الى الجواب الذي في الحقيقة على انه يرد ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف فالاول في الجواب ٧ ان وصفه تعالى بتلك الصفات مدح لاحد بانظر الى اللغة وان كان جدا انظرنا الى العرف والكلام في اللغة فلا اشكال بانه ضعيف لانه يطلق عليه الحمد عرفا اذ ثناء كثير يطلق عليه الحمد عرفا لافقة * قوله (من نعمة او غيرها) اي من انعام بقربة ان الحمد على الفعل الجليل الاختياري والنعمة ليست منه وايضا الحمد على الانعام بالذات وعلى النعمة بالواسطة لكن النعمة كما ينبغي الحالة المستلزمة وما يتلذذ به فهي مجاز في الانعام وقدم مرارا ان المجاز الغير المتعارف لا يحسن في التعريف ومن هذا قال بعضهم فيه اشارة الى انه ليس المراد بالجميل الفعل بل المعنى المصدر وفيه ما فيه فالاحسن انه مجاز في استعماله في السرعة في هذا المعنى وبؤيده قول الكشف في تفسير سورة المزمل النعمة بالفتح التعم وبالكسر الانعام وبالضم المسرة كما نقله بعضهم و اشار اليه هنا ايضا حيث قال اولا على الجليل من نعمة وغيرها ثم قال تقول جدت زيدا على انعامه انتهى فعلم ان استعمالها فيه شائع والا شترك خلاف الاصل فيكون مجازا متعارفا واما قوله تعالى عسى ان يعطك ربك مقاما

محمود اقل حال من يثبك فلا اشكال او نعت لما فريد عليه انه ليس باختيارى فاجيب بانه على المحذف والابصال اى محمودا فيه الله تعالى لتفضله عليه بالشفاعة او محمودا انت فيه لشفاعتك فائد الى المقام مجازا مثل نهارة صائم واما القول بانه تعالى يستحق الحمد لذاته ٢ وقيد الاختيارى بشافيه ٣ فمناه انه يستحق اصفاته الذاتية ٤ فانها لكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينها ايضا اعطيت حكم الذات وقد عرفت معنى الحمد على الصفات الذاتية قوله والمدح لما فسر الحمد حاول تفسير المدح لاتحادهما في حروف الاصول وللقرب منه فى المعنى ولتمهيد ابيان وجه اختيار الحمد من بين الفاظ التناء ولهذا تعرض لتفسير الشكر ايضا والنسبة بينهما توضيحا لذلك فقال (والمدح هو التناء على الجميل مطلقا) اختياريا كان او غير اختيارى ثم استشهد على ذلك بقوله (تقول حدث زيد على علمه وكرمه) لكونه فعلا اختياريا لكان فى كون العلم اختياريا فانظر وان كان بالمعنى المصدرى لانه من الكيفيات النفسانية الغير الاختيارية كالحق فى محله وعده من الاختيارية باعتبار مباديه لا بحددها اذا تميزت للاختيارى المحقق فالأكتفاء بكرمه اى اكرامه واحسانه اول (ولا تقول حديثه على حسنه بل مدحته) لكون الحسن غير اختيارى فهو اعم من الحمد بحسب التحقق ولفظ هوره لم يتعرض له (وقيل هما اخوان) اى مترادفان قائله صاحب الكشاف والمثل المذكور مصنوع غير حسن عنده فلا يتم الاستشهاد به ما لم يثبت عن اللغاة ولما كان هذا محتملا للوجهين بين ما هو المراد فى الحاشية وقال اى مترادفان لاختصاصهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى " ولكن الله جيب اليكم الايمان " حيث قال لا يمدح شئ بفعله لغيره والمدح بالحسن والجمال مألوف وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم فى الاصول انتهى نقله بعض المحققين وحل البعض بناء على ظاهر كلامه على ان المراد انهما مترادفان لان الاعتبار الاختيارى فيهما انتهى هذا تفسير لا يرضى قائله لان كلام الزمخشري فى تفسير قوله تعالى " ولكن الله الاية يكذبه " وكذا ايتفه القول بانه اراد بالآخرة اتفاقا فى الاشتقاق لا الترادف لانه الشائع فى كتبه ولان الحمد مخصوص بالجميل الاختيارى والمدح بعينه وغيره انتهى فكأنه لم يطلع على تحقيقه فى تفسير الاية المذكورة فان من قال لا يمدح شئ بفعله لغيره الخ كيف يقال ان المدح عنده اعم من الاختيارى وغيره وكلامه هنا ايضا ناطق به حيث قال اولاً والمدح والمدح اخوان ثم قال وهو التناء والتداء الى آخره غايته انه ترك الاختيارى اما التبادر من الجميل او الجميل صفة للفعل والفعل الجميل يكون اختياريا او لا اعتمادا على الامثلة والامران المجتمعان فى تعريف واحد لا يكونان الامترادفين وكلامه فى سورة الحجرات كالتصريح بذلك فلا مبالغ فى الاحتمال الاخر وان امكن الجمل على غير ذلك بالانابة لكن باى عنه الرواية فحينئذ لا حاجة فى بيان ذلك الى التمسك بقوله فى الفائق الحمد هو المدح وانه جعل ههنا نقض المدح اعنى الذم نقيضا للحمد كما جنح اليه قدس سره فان فيه اشكالا وجوبا اما الاشكال فهو ان مانفله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم ويكون حله عليه من حل العام على الخاص كفى قولك الانسان هو الحيوان وجوابه انه باياه مقام التعريف لا اشتراط المساواة فيه انتهى والتعريف افظى وقد جوز فيه استعمال الاسم فى الخاص والعكس فالتعويل على ما ذكرناه من ان كلامه فى سورة الحجرات باياه واعتراض ايضا على ما ذكره قدس سره من جعل الذم نقيضا للحمد انه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى اللغوى فيه محال ان يكون امر واحد نقيضا لغيره بالامرين واجيب عنه بان النقيض بالمعنى اللغوى معنى المقابل وكون امر مقابل للامرين غير ظاهر فان قيل نقيض المدح هو العبودون الذم قلنا المدح يطلق على انشاء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم فلما جعل المدح هنا الوصف المذكور كان نقيضه الذم فلا اشكال وقد بحثنا بعد المأثروا المناقب ويقابله العجب وهو عد المناقب ولا كلام فيه هنا وانما مر منه لان المدح على غير الاختيارى شائع فى كلام الموثوق بهم وحله على التمثيل والتزويل خلاف ان ظاهره حتى قال الامدى وتاميك به مانصه جبال الوجد وحسنه مما يتحدح به لانه نين به وبدل على الحاصل الجيدة فالترادف كما اختاره العلامة ضعيف ثم قوله اخوان استعارة لطيفة فكن على بصيرة * قوله (والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملًا واعتقادًا) الواقع فى النسخ عطف العمل والاعتقاد بالواو وهو المروى عن المص فى الحواشى كما هو الظاهر فان المراد الشكر اللغوى كما ان المراد بالحمد العرف هنا اللغوى ويان النسبة بينهما بقتضيد كما ستعرفه فالشكر اللغوى وهو فعل ينبى عن تعظيم النعم بسبب كونه مستمرا عبارة عن كل واحد منهما بشرط موافقة الآخر لئلا يكون سخرية ولذا اختير الواو الواصلة تبيينها على ذلك وما وقع فى بعض النسخ بلفظة او الفاصلة

٣ وقيد الاختيارى بشافيه مربوط بقوله يستحق الحمد لذاته

٢ اعنى الذم ثم ان الاخوة لا تقتضى الترادف وانما لم يقيد بالاختيارى مع انه كذلك لانه اراد الفعل الجميل وقوله من نعمه اى على التنى وغيره بارشدا الى ذلك ومن جعل مقابل المدح العجب فلم يفرق بين المدح بمعنى عد المأثروا والمدح بمعنى التناء الخاص فهو مقابل الاول ومنه * احثوا التراب على وجوه المداحين * والكلام فى الثانى الى هنا كلامه قال العلامة فى تفسير تلك الآية فى سورة الحجرات ومعنى تحب الله وتكرهه اللطف والامداد بالتوفيق وسبيله الكتابة على ماسبق وكل ذى اب وراجع الى بصيرة وذهن لا يعنى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وحل الآية على ظاهرها يؤدى الى انه ينبى عليهم بفعل الله وقد نعى الله هذا على الذين ائزل اليهم ويحبون ان يمدحوا باسمه لاوا * ثم قال فان قلت فان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجوه وذلك فعل الله وهو مدح مقبول عند الناس غير مر دود قلت الذى سورغ ذلك انهم رأوا حسن الرواء وسامعة المنظر فى الغالب يسفر عن مخبر مرضى واخلق محمود ومن ثم قالوا احسن ما فى الدميم وجهه فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته ولكن لدلالته عليه على ان من محققه النقاد وعلماء المعانى من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به وقصر المدح على التعت بامهات الخير وهى الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب منها ويرجع اليها وجعل الوصف بالجمال والرافة وكثرة الحفدة والاعضاء وغير ذلك ايس لانسان فيه عمل طائفا ومخافة عن المعقول

٢ وفى بعض الحواشى لا يقال فى لزوم تداق الحمد بالفعل الاختيارى يقتضى ان لا ينفق الاستحقاق الذاتى للحمد وهو خلاف ماصر حوايه لانا نقول استحفاقه تعالى للتناء والتعظيم باياه فله الاختيارى وصف بفضله ذاته كباكر الصفات الكمالية اذ لا فاعل فى الوجود الا هو فاستحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتى له انتهى وفيه ما فيه

٤ لصفاته الذاتية وهذا من قوله قدس سره وهو ان الاستحقاق الذاتى هو الاستحقاق بجميع الاوصاف لكنه رد عليه استفتاء عما ذكر بعده من الاستحقاق بصفة الانعام ويحتاج الى الجواب بانه كالتصريح بما علم ضمنا لاجل كذا وكذا

قوله والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملًا واعتقادًا وفى بعض النسخ او عملًا واعتقادًا باو الفاصلة ٢٦

٢٦ فالاول لوهم ان افعال الجوارح المذكورة اجزاء
لشكر لاجزائه فهذا املايم لعناء الاصطلاح الذي
هو صرف العبد جيع ما انعم الله واولاه الى ما خلق
لاجله والثاني يناسب معناه العوى فيكون كل واحد
من الافعال هذه الجوارح جزئيا من جزئياته لكن
تعريفه بقوله فهو اعلم منها من وجه واخص من
وجه آخر مبنى على معنى او الفاصلة

٧ والاصل ان الشكر هنا كلي هكذا وقع في كلام
البعض اشتراط كون القول شكرا بموافقة الاركان
والجنان ظاهر وكذا كون الافعال شكر اشروط
بعدم مخالفة الجنان واما اشتراط موافقة اللسان في
الافعال وفي الاعتقاد والابضاء عدم مخالفة الاعمال
اشراطه في كون الاعتقاد شكرا غير ظاهر الا ان يقال
معناه اذ انكلم يشترط فيه الموافقة للاعتقاد
والاعمال وكذا اذا عمل يجب ان لا يخالف في جناته
احترازا عن اعتقاد العدو واتصافه بالكمال والجمال

سـ

٨ وانما عدل عنه الخ وعدل عن الفعل الى العمل
اذ الفعل هو الذي يكون زمانه يسيرا ولم يكرر بخلاف
العمل فانه الذي يوجد من الفاعل في زمان مديد
بالاستمرار والتكرار كذا في شرح البخاري القسطلاني
عن الطوسي فالعمل انبى بمقام الشكر لانه على
الاستمرار لكن هذا على تقدير تمامه محمول على
انه الاصل والافقد يستعمل كلاهما مقام الاخر

سـ

٩ واما رابعا فلان المقابلة لكونه فعلا يدل على
انقص الذي هو شرط في الشكر دون بني فان الابعاء
عن الشيء لا يستلزم تحققه ولو سلم ذلك لا يدل على
انقص الذي هو شرط الا ان يقال مع ملاحظة كونه
فعلا يدل على نقصه وان لم يدل لفظ الاباء على
قوله يدل على اعضائه وجوارحيه ولما كان اليد العامة
مخصصة بالانسان آلة لقدرته بها على عامة صـ

ومنها اكثر منافع عبر بها عن جميع الاعضاء
ثم المراد بها الاعمال الصادرة منها مجازا في اليد
محازان

سـ

٢ ولساني اي القول الصادر باللسان فهو مجاز ايضا
اخره مع انه مقدم في التعريف لما سيحكي من انه رأس
الشكر لمحافظة الوزن والقول بانه ذكر في الوسط لان
خير الامور اوسطها لا يلايم تقديمه في التعريف قوله
والضيم المحجبا اي الاعتقاد والضيم القلب ووصفه
بالمحجبا للبالغة مثل ليل اليل وسواد اسود وقيل لانهم
ملكوا ظاهره وباطنه ولا يخفى ما فيه

سـ

الاشارة الى ما ذكرنا من انه عبارة عن كل واحد منها لكن لا يخفى حيزه اشتراط كل منها بالاخر من العبارة على
ان عبارة او الفاصلة يتأخر ما نقل عنه رح فعبارة الواو والواصلة اوضح واحسن فعمل من هذا النفر يران حل الواو على
او الفاصلة بناء على انقول عن سبب ابراده وهو الاشارة الى اجتماع الاقسام بطريق الاشتراط لا بطريق
الجزئية والاصل ان الشكر هنا كلي ٧ صادق على كل واحد منها باشتراط كل منها بالاخر وكل واحد جزئي له
فبالنظر الى الاعتبار ينصح الايراد بالخرتين قوله قولنا الخ احوال من ضمير الظرف اراجع الى الشكر كذا قيل
ولا يخفى ما فيه فهو منصوب بترفع الخافض اي بالقول او على التمييز او خبر كان المقدرة وازدادة المصدر الى
الفعل والنعمة بمعنى الانعام او بمعناها والمقابلة بمعنى المكافاة اي مكافاة الانعام او النعمة الواصلة الى الشاكر
من جهة النعم فالاضافة اما للجنس او للاستغراق وان اضافة المصدر يفيد الحصر اي كل مقابلة النعمة بالقول
والشكر فلا بد من اجتماعها بطريق اشتراط كل منها بالاخر والا يلزم الاشمال بسبب الاجال فيرد عليه السخرية
بطريق الجدال واما القول بان التعريف للامية وبالمعية فلا يحسن الاستغراق خذوع بما وقع به في قوله التوابع
كل ثان معرب الخ ثم معنى مقابلة النعمة به ان يورد النعم عليه احدا لا مورثة للمكافاة فيرجع الى القول بانه فعل بني
الخ فلا تسامح في العبارة وانما عدل عن ٨ اما اولا لانه على ان العمل في التعريف المشهور عام لا مخصوص
بالجوارح كما هو المتبادر والواجب حل الفاظ التعريف على المتبادر فيختل التعريف فيه به على ان المراد العموم
واما ثانيا فلانه على اشتراط كل منها بالاخر والتعريف المشهور ساكت عنه وامانك فلنجهل على بيان ان الشكر
بالقول رأسه وينكشف منه وجه تقديم قوله ٩ (والقول واخوه يجوز ان يكون مصادرا للمعنى النسي او الحاصل
بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجودا في الخارج اول بالاعتبار اذ المراد بالقول الشا باللسان لانعامه
والعمل ان يتقدم بالجوارح والتعظيم بها والاعتقاد ان تصديق بصفات الكمال والمحبة لانعامه والاعتقاد
باستحقاق التعظيم والتصديق وان كان من الكيفيات النفسانية يطلق عليه الفعل فانه فعل القلب مراد به
مقابل الانفعال قيل والمراد بالقول واخوه الحاصل بالمصدر فيوافق ما قيل من انه فعل بني عن تعظيم النعم سواء كان
علما او لا فان المراد بالقول العمل فيه المعنى المصدرى واما الاعتقاد فمفعله شكر ا على التسامح والمراد تحصيله
ويصدق على المعنى المصدرى انه في مقابلة النعمة الحلية بالمصدر والواو بمعنى او لما انتهى وانت تعلم ان الواو
محمولة على معناه لما ذكرنا مما لا ينسلك بان الاعتقاد امر خفي فلا يرد على المص اذا مقابلة في نفس الامر متحققة وهذا
كافي في كونه شكرا فليكن هذا وجدا اخر للعدول عن تعريف المشهور والجواب عن الاشكال الوارد على التعريف
المشهور بان الاعتقاد يشعر في حد ذاته بحيث كلما طلع عليه علم تعظيمه ولا يضرب في الجهل بالنبي على انه يجوز ان يطالع
على اعتقاد الشاكر باخبار الغير او بالا الهام او باخبار المعتد بنفسه او بفعله او يكون النبي بلا واسطة عن تعظيم
النعم بالنظر الى الغير الى كل من اعتقاد به هو الاعتقاد لا غير تكلف بل تعسف لا يفتت اليه سيما في التعريف في اخذ
المص اول واخرى * قوله (قال) اي الشاعر (افادكم النعماني ثلثة * يدى ولساني والضيم المحجبا)
قيل هذا البيت لم يذكر اصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله ولا ما بعده وفي بعض الحواشي انه لا عريان اى عليا
رضي الله تعالى عنه سائلا فاعطاه درهم فلما استقله ولم يكن عنده غير درعه ناولها اياه فان مدحه بشعر هذا من جاته
ولست على ثقة منه انه انتهى فحينئذ الخطاب بالجمع للتعظيم والخطاب بالاشارة واستعمال الافادة هنا للمشكلة
انتقيدية كما هو الظاهر ويؤيده قول البعض افاد من الفلدة وهي الزيادة تحصل للانسان ومعناه اعطى يقال
افدته ما لا اعطيته وافدت منه ما لا اخذته وكرهوا ان يقال افاد الرجل ما لا افادة واستفادة وبعض العرب يقول
كافي المصباح والمعنى اظهرت انعاماتكم على ثلثة واخبرتكم للمكافاة فالاستناد الى الاعضاء اشارة مجاز عقلية
والظاهر انه اراد به انشاء المدح والشكر بهذا الاخبار عما تحقق فيما مضى والثناء بفتح التون والمدح النعمة
بمعنى الانعام قال المص في سورة الانعام البأساء والضراء هما صفتان اثبت لامذكر انهما انتهت والظاهر ان
الثناء كذلك وذكر الحق في التفسير ان المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال على ان لفظ
الشكر يطلق عليها وقال الشريف قدس سره هذا استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد
الثلثة فانه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر لانه ومن
لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها فانه

٢ لو كان قدّم ذكر الشكر باصطاع على عدم الاستشهاد
لكان سببا لعدم كونه تمثيلا لجميع شعب الشكر

٣ ويؤيد قول البعض الدعوى بتوقف اثباتها
على الاستشهاد وجعلها جزءا لا يتجزأ لا يستلزم الدور
نعم جعلها جزءا لنفس الاستشهاد أي ذكرها فيه
لا في اثباته يستلزم الدور والفرق واضح على أنه
لم يجعل الدعوى جزءا لا يتجزأ لاثبات الاستشهاد أيضا
إذ إثباته بان البيت ذكر لاثبات إطلاق الشكر على
الأفعال المذكورة وكل ما هو كذلك يكون استشهادا
أما الكبرى فطاهرة وأما الصغرى فلان كلام
الثلة جزء للثمة وكل ما هو جزء للثمة فهو شكر
فالدعوى مقدمة لدليل صغرى إثبات الاستشهاد
وأما العلامة فخدمة كيف وكون الشكر اعتباره في
مقابلة الثمة أظهر من أن ينكر ولو سلم ففانية ما يلزم
السلامة إيراد النقل وقول الطيبي مع ورود هذا
المعنى في اللغة وشيوعه غير مسموع وقوله وتوهم
كثير كيف يصير منشا للتعجب مع تصريحه بأنه مردود
عنده بل يعلم منه عدم صحة الاستشهاد بقول
الطيبي أيضا

٤ كصاحب التيسير والمزوقي في شرح الحاشية
والطيبي وصاحب مجمل اللغة

٦ لأنه يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون جدا لغويا
وذكر المردين الآخرين لكونهما شرطا لكون
الثناء باللسان جدا لا لكونهما موردين على جالهما
لشكر اللغوي فقوله وكل ما يقع جزءا في مقابلة الثمة
يطلق عليه الشكر إن أراد به أنه يطلق عليه الشكر
لا غير فهو ممنوع والمتدظاهر والا فهو مسلم لكن
لا يفيد والحق أن البيت يحتمل الاستشهاد والتثليل
فلكل وجهة ومثل هذا مقام خطابي يكفى فيه بالنظر

٧ وهذه العبارة أولى من اللسان بالجناس كما وقع في
المطول يعرفه ذو والعرفان

غير مذكور ههنا توضيحه أن المصنف ادعى أن أعمال الموارد الثلاثة يطلق عليها الشكر لغة إذا جعل في مقابلة الثمة
ثم استشهد عليه بوروده هكذا في كلام من يوثق به ويستشهد بكلامه على ثبوت القواعد كما استشهد فيما سبق
على أن أصل الله لا مصدر لا يليه بقول الشاعر كخفة من أبي رباح * يشهد هالاهه الكبار غاية الفرق أن الشكر
غير مذكور هنا ٢ ولذا قال قدس سره هذا الاستشهاد منقضى وقيل في توضيحه أن البيت يدل على مقدمة نجملها
صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج فيتظم قياس شئ لما هو المطلوب من إطلاق لفظ الشكر على تلك
الأفعال فكانه قيل كل من هذه الأفعال يقع في مقابلة الثمة جزءا لها وكل ما يقع في مقابلة الثمة جزءا لها يطلق
عليه الشكر فكل من هذه الأفعال يطلق عليه الشكر أما الصغرى فلما ذكر في البيت وأما الكبرى فلما بين في اللغة
إذا المحققون من أئمة اللغة منفقون على أن الشكر ما كان في مقابلة الثمة فجمعون ذلك كان الشكر مذكورا في البيت
فادفع قول المحقق فانه غير مذكور ههنا ولا يخفى أن المدعى إطلاق الشكر على الأفعال الثلاثة وما جملته جزء الدليل
إطلاق الشكر على كل ما هو جزء للثمة والفرق بينهما بالاجال والتفصيل أظهر من أن يخفى ومثل هذا لا يعد
من الدور ٣ والأفيطل الشكل الأول الذي هو العدة في إثبات المطالب فإن كبراه تضمن المدعى كما قرر في محله
والقول والعجب أن هذا القائل يعني قدس سره قال بهذا الكلام توهم كثير من الناس أن الشكر في اللغة
باللسان وحده فاصدر عن غيره قليل كيف يدفع بمجرد الدعوى بلا دليل مد فوع بما نقلناه عن المحققين
من الأئمة الأخوين والكلام معهم فلا يصدر من خالفهم وإن كثروا ٤ في أنفسهم لكن اتباع الجمهور هو المعتد
عند أرباب العقول الأبرى أن أرباب التصنيف يصرحون بعموم مورده في بيان التسمية في المعقول والمفعول وقيل
في بيانه واليت استشهد على عموم الشكر من حيث المورد لما في التفسير الكبير من أن الشكر اللغوي مورده اللسان
فقط والفرق بين الحمد والشكر أن الشكر مخصوص بالانعام الواصل إلى الشاكر بخلاف الحمد ونقيره أن الشاعر
صاحب اللسان جعل في مقابلة الثمة الوصلة إليه كلاما من الأمور الثلاثة بقرينة مقام التمدح إذا فاداة المجموع لا تنضى
إفادة كل واحد منها بخلاف العكس ومعلوم أنه ليس بمحمد ولا مدح إذا ما مختص باللسان فهو شكر إذا لارابع
انتهى قوله ومعلوم الخ غير مسلم وقوله إذا ما مختص باللسان لا يفيد لأن اختصاص الحمد باللسان لا ينافي
جمعه مع الأمرين بطريق الشرط الخارج بل يجب جمعه على ما بينا سابقا وأما الثاني فجمعه معهما بطريق
الجزئية ولا يلزم ذلك من الجملة فالتعويل على ما ذكره قدس سره مع أن فيه نظرا بعد قليلا ٦ قوله
(فهو) أي الشكر اللغوي (أعم من الحمد والمدح من وجه) بحسب الصدق لأن مورده يعنى الثلاثة على ما اختاره المص
وهو المشهور عند الجمهور بخلاف ما إذا خص باللسان أيضا كما ذهب إليه البعض واختاره الإمام الفخر وأما الحمد
والمدح فورد هما اللسان فقط اتفاقا وأخص منهما من وجه لأن متعلقه يخص بالانعام اتفق باختلافهما وهذا
مقتضى تعريفهما فلذا رتب عليهما بالقائه أي إذا كان معنى الحمد والمدح ذلك ومفهوم الشكر هذا فهو أعم الخ
لا على تعريف الشكر فقط ولهذا تحقق تصادقهما في الحمد باللسان في مقابلة الاحسان وتضارف الحمد في
الوصف بالشجاعة وتضارف الشكر في الاعتقاد بالجنان ٧ في مقابلة الانعام وأما التسمية على ما اختاره البعض (ذ) هو
(أخص) مطلقا من الحمد لتصادقهما في الثناء باللسان في مقابلة الأكرام وتضارف الحمد في الوصف بالجميل على علم
زيد وشجاعته وهذا أي بيان التسمية على الوجه المذكور صريح في أن الإطلاق على كل واحد من
الثلة لا على المجموع فلا حاجة إلى العتبة التي ارتكبتها قدس سره من أن الشكر يطلق على اللسان اتفاقا وأما
الاشتباه في إطلاقه على فعل القلب والجوارح حتى توهم كثير من الناس أن الشكر في اللغة باللسان وحده ولما جمعه
الشاعر مع الآخرين وجعلها ثلة علم أن كل واحد منها شكر على حدة فان الواو بمعنى أوفى قولهم الحيوان
السان وفرس لا في قولهم لسكنجبين دل وصل انتهى فانه مع ما فهم من نظركم عرفت اشغامتني عنه بيان التسمية
بالوجه المذكور (من آخر) قوله (ولما كان الحمد) إشارة إلى وجه اختيار الحمد على الشكر مع أنه أعم موردا
وأحسن موقعا فبين اختياره فقال ولما كان الحمد الخ فثبت السؤال المقدّر يكون استفاروا إلى ما ذكرنا أشير إليه
في الكشف كما يظهر لمن له فكر صائب ونظر نقيب وأكثر المحشين ذهبوا إلى أنه جواب سؤال على جعل التسمية بيته
وبينهما بالعموم من وجه لأن النبي عليه السلام جعل الحمد رأس الشكر فيكون جزءا فيكون الحمد أعم مطلقا منه أو مساوياه
كما هو شأن الجزء وقال ابصاع عليه السلام ما شكر الله عبدا لم يحمد وهو أيضا يقتضى عمومته أو مساوياته لأن الأعم

٢ فيه استعارة مكينة وتخييلة شبه الشكر في الذهن بالشجرة العالية في العلو والارتفاع وكثرة الارتفاع مكينة وأثبت له ما هو رديفها أعني الشعب استعارة تخيلية أو شبه أفراد الشكر بالشعب في تشبههما من أصل واحد وكونهما سببا زينة وقوامهما إيهما فهي استعارة مصرحة

٣ إذا أفعال تدل على المراد دلالة قطعية والقول دلالة وضعية ويجوز تخلف المدلول عن الدال دلالة وضعية دون الدلالة العقلية مع أن في اللفظ احتمال الاستهزاء ولذا قيد بالتعظيم والاحتمال مشترك بينهما مع قوة الدلالة في الأعمال وما ارتكبه في الجواب لا يخلو عن كدر

٤ قيل هـ وكان التهمة أثاره التهمة على طريق الكناية المجلس العالي كناية عن هو فيه أولفظ مكان مقوم وأوردها كذلك في كلام العرب ثم قال وأما كونه مصدرا ميبا بمعنى الكون والتبوت فبعد انتهى لم يبين وجه بعده كما هو عادته من ادعاء شيء وعدم إثبات شيء معتد به واستعماله في كلامهم بهذا المعنى بحيث يعد انكاره مكابرة ولا يمكن الالتباس قال ما قاله (هـ) شهاب

قوله ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للتعمة الخ كون الحمد من شعب الشكر انما هو باعتبار المورد وان كان هو اعلم منه باعتبار المتعلق فيكون الشكر باعتبار المتعلق إحدى شعبتي الحمد وعبر عن الأقسام بالشعب لانها متشعبة عن القسم هكذا قيل لكن اخذ معنى الجزء من لفظ الشعب اظهر من اخذ معنى الجزئي ولفظ اشيع افعول من المزيدي فهو من النوادر والمعنى اشد اشاعة واظهارا للتعمة وانما كان الحمد اشيع للتعمة لان الالفاظ اظهر دلالة على المعاني لان الالفاظ موضوعه بازاء المعاني فاذا ذكرت افادت معانيها الموضوعات التي هي لها قطعاً من غير احتمال معنى آخر غير معانيها بخلاف الاعتقاد لخصائه واحجابه وبخلاف افعال الجوارح لان الأفعال اذا وجدت لا يتعين منها المقصود بلا احتمال امر آخر لانها ما وضعت بازاء المعاني ولهذا يحتمل خلاف ما قصد بها فالتك اذاقت تعظيماً لاحد احتمال قيامك امر آخر غير التعظيم له لان القيام لم يعمد للتعظيم واما النطق فهو يفسح عن كل خفي وجلي وكل مثبته فليس فيه احتمال بل هو ظاهر في نفسه ومظهر لما اريد به معينا ولذلك كان الحمد رأس الشكر فكما ان الرأس اظهر الاعضاء واعلاها واصل لها وعمدة لبقائهما كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها واشملها على حقيقة الشكر واظهار التعمة حتى اذا قعد الحمد كان ماسوا بميزة العدم قال صاحب

من وجه لا يكون جزءاً من الاخص من هوجه ولا يلزم من انتفاءه انتفاءه فاجاب بقوله ولما كان الحمد الخ وهذا ضعيف لان جعل الحمد رأس الشكر لا يشعر بالجزئية فضلاً عن الاقتضاء فان مثل هذا يراد به العمد والكمال فيه كقوله عليه السلام حب الدنيا رأس كل خطيئة أي مثاؤه ومنه والرأس في مثل هذا لا يراد به الجزء المخصوص ولا ما هو في منزلته كما هو الشايع في الاستعمال وايضا قوله عليه السلام ما شكر الله الخ نفي الكمال وهذا شايع فيه وايضا ولواريد به نفي اصله لما كان للتخصيص وجه لا ن سائر الأركان كذلك فحسب الاعتراض في غاية الوهن ومن استلزام الوهن والعلامة ان يختصرى جعل كون الحمد إحدى شعب الشكر مثلاً لقوله عليه السلام الحمد رأس الشكر فكيف يكون هذا القول الشريف منشأ للوهم الضعيف * قوله (من شعب الشكر) أي من أفراد الشكر وجزئياته عبر بها مع انها ملازمة للاركان تنبيهها على اشتراط كل منها بالآخر كما مر مراراً فالشعب استعارة للأفراد بعد اعتبارها كالأجزاء وهي جمع شعبة من تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجميع فهو من الاضداد واصل الشعبة الخشبة ٢ المنشعبة قيل قال قدس سره هو إحدى شعب الشكر باعتبار المورد وان كان الشكر إحدى شعبه باعتبار المتعلق وعبر عن الأقسام بها لتشعبها من مقسمها فاذا لم يعترف العبد بأنعم المولى ولم يثن عليه بمداد على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهوراً كاملاً وان اعترف وعمل لم يعد شكراً لان حقيقة الشكر اظهر النعمة والكشف عنها كما ان كفرانها اخفاؤها وسترها والاعتقاد امر خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهراً الا انه يحتمل خلاف ما يقصد به اذ المبدء له بخلاف النطق فانه ظاهر في نفسه ومعين لما اريد به وضعا فهو الذي يقصص عن كل خفي فلا خفاً فيه ويجلي عن كل مشبهة فلا احتمال له وكما ان الرأس اظهر الاعضاء واعلاها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشملها على حقيقة اذ افتقد كان ماعداً بمنزلة العدم انتهى وهذا البيان منه قدس سره على مذاق صاحب الكشاف والافهوه مخالف صريحاً لما حققه في حاشية المطالع من ان الاعمال ادل على الشكر ٣ وفي كلامه اشارة الى ان الشكر بمنزلة الجسد والحمد بمنزلة رأسه كما اوضحه لكن بعد كونه بمنزلة الكل والحمد بمنزلة الجزء فينتد يكون استعارة مكينة وتخييلة شبه الشكر في النفس بالجسد في القوام باشياء كثيرة فهذا التشبيه استعارة بالكناية والاثبات الرأس له الذي هو من لوازم التشبيه به تخييلة وهذا مقتضى كلامه ولا يخفى ان فيه تكلفاً فان هذا يناسب كون الشكر كلاً والحمد جزءاً حقيقة وهذا بناء على الادعاء كما اشترنا فالاولى ان يجعل الرأس مستعاراً لما هو عمدة واصل للشيء استعارة مصرحة كما اشار اليه المصنف بقوله والعمدة فيه عطف عليه عطف تفسير * قوله (اشيع للتعمة) أي أكثر اشاعة واظهاراً من سائر شعبه وهو افضل التفضيل من الأفعال وهو مذهب سيبويه ومخار الكوفيين وعليه الرضى لكثرة استعماله مثل ابلغ من الباطنة والجمهور على انه نادر موقوف على السماع وقيل معناه أكثر شوباً وتناولاً اذ ما نعمة الا ويمكن التعبير عنها والتحميد بازائها بخلاف العمل والاعتقاد وفيه نظراً لانه غير مبني في نفسه اذ الاعتقاد أكثر تنافراً ولا منه معناه لا يلائم قوله لخصائه الاعتقاد الخ فالاول هو المناسب للتمام وكفى بسبويه قدوة لثا ٧ قوله اشيع خبر بعد خبر والاول حال اوصفة والثاني خبر (واذل) * قوله (على مكانها) أي وجودها ٤ مصدر ميمي من الكون بمعنى الوجود ٨ قوله للتعمة أي التعظيم الثاني من النعمة وانما اختاره تنبيهاً على ان الحمد أي الثناء بالسان يلزم ان يكون في مقابلة النعمة اذا اعتبر فرداً من الشكر وان لم يلزم ان يكون في مقابلاتها اذا اخذ جدها لثا * قوله (لخصائه الاعتقاد) فكونه فضلاً بشعر عن تعظيم النعم قد مر توضيحه لكن هذا بالنسبة الى المخلوق واما بالنسبة الى الخالق فهو غير تام والحمد والشكر لا يكونان الا لخالق حقيقة فينتد يكون الشكر بالقلب اساس سائر الشكر وموقوفاً عليه لصحة ماسواه كما قرر في موضعه فالاولى ان يقال ٦ ان الحمد أي الثناء بالسان لدلالته على الاعتقاد بالجنان جعل رأس الشكر اذ به يظهر اعتقاده الذي هو العمدة في التعبد به يحصل سعادة الدارين والنجاة من عقوبة الكونين ولذا قال عليه السلام الحمد رأس الشكر لدلالته على اساس الشكر اذ من اعتقد ولم يفرغ من تمكنه من الاقرار باعتقاده هدر عند بعض الأئمة ولم ينفعه في الآخرة وان ذهب الحقون الى اعتباره في ذاته وعنده به مع شرط فيه سيجي توضيحه بعونه تعالى في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الآية ولا ينفعه في دنياه ومن هذا قال عليه السلام ما شكر الله من لم يحمد ما في الدنيا فظاهر واما في الآخرة فمنه بعض الأئمة وهذا المعنى مما خطر بالبال الفقير والعلم عند الله الملك الخبير * قوله (وما في آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه السلام) الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمد (الآداب بالهمزة

الشكر ان الحمد باللسان رأس الشكر لكن انما يعتد به اذا واطأ القلب والافهوكذب واستهزاء فلا تخلله على عمل القلب واللسان يكون افضل من عمل الذنب وحده ٢ قال مولانا خسرو وهذا الحديث رواه باسناده الامام البغوي في آخر سورة بني اسرائيل ٤ فيكون طرفا لتواكبا ذهب اليه البعض وذهب بعض الى ان الحمد مرفوع بالجارد والمجرور فاعلا بناء على عمل الطرف وان لم يعتمد وان الفاعل مقدم والتقدير لله الحمد وكون ذلك مما توهم به بعض صرح به مثلا خسرو ٤

٣ اعترض بانه على تقدير عدم الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقضا وضدا للذم اذا تضاد من الطرفين وقد تقرر عندهم ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا فالاولى ان المراد من النقيض الثاني وثناف العام ثناف الخاص اويقال ان قول المصنف وهما اخوان الى هنا داخل تحت مقول قيل وحكمة لكلام الكشاف وهو مني على الترادف فلا يرد عليه شيء مما ذكر وهذا الاخير ضعيف لان كلام الكشاف مغاير لكلام المصنف وانت خير بان السواد ضد البياض والحمرة والصفرة والخضرة وبالعكس فلا يعرف وجه ما قاله من ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا ٤

٦ اشارة الى ان قول القائل الحمد لله ليس بحمد اذا خاز ان الحمد ثابت له تعالى ليس بحمد بل خبر استعمال لانشاء الحمد وهذا مراد من قال ان الجملة خبر لفظا وانشاء معنى ٥

٧ مسامحة قد مر الكلام فيه في بحث باء البسطة ٤ قوله وما في ادب الجوارح اي في افعالها قوله والذم نقبض الحمد هذا مني على ان يكون الحمد والمدح مترادفين واما اذا كان الحمد اخص من المدح فلا لان نقبض الحمد هو اللاحذ واللاحذ لا يلزم ان يكون ذما لجواز ان يكون مدحا بفعل غير اختياري ويمكن ان يراد بالنقبض المقابل فان الذم مقابل الحمد من حيث ان الحمد وصف بالثاقب والخصال الحميدة والذم وصف بما يقابلها بعد ان كان كلاهما باللسان فعلى هذا يكون الذم نقبضا للحمد سواء كان الحمد اخص من المدح او كانا مترادفين

قوله وانكفران نقبض الشكر اي مقابله لان معنى الكفران السراى ستر النعمة وفعل بني عما يضاد تعظيم نعمها وذلك يكون بالقول والاعتقاد او الجوارح كالشكر بعد ان كانا في مقابلة النعمة

والدال المهمة واخره موحدة كالانعاب لفظا ومعنى والجوارح اعضاء الانسان لانه بها يكسب الاعمال من جرح بمعنى كسب قال الله تعالى * ويعلم ما جرحتم بالنهار * الآية قيل هذا الحديث رواه ٩ عبد الرزاق من طريق الديلمي عن قتادة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وانكار الطيبي له وقوله لم يوجد في الاصول لا بلغت اليه ٢ * قوله (والذم نقبض الحمد) والمراد الذم بمعنى الوصف بالفج وعبوب على وجه التحقير نقبضه اي ما ونقيضه الذي هو لاجد اذ وضع مساوى النقيض او الاخص منه بوضع النقيض كثير شائع وقد قرر في موضعه ان للتصورات نقبضا بمعنى التخالف لا بمعنى التماثل فهما متخالفان واما قال نقبضه مع ان الظاهر انه ضد لكون كل منهما وجوديا اذ التقابل بالذات الماهويين السلب والايجاب وفي غيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منها مستلزم لسلب الآخر كما في المواقف والاشارة الى ذلك قال والذم نقبض الحمد ولم يقل ضد فاما المدح بمعنى عدلها تره فهو نقبض الهجو والفرق بين المدح بالحق الاول وبينه بالحق الثاني وايضا الفرق بين الذم والهجو يحتاج الى التأمل * قوله (والكفران) الذي هو عبارة عن جحد النعمة وسرها (نقبض الشكر) بالمعنى الذي اوضحناه والكفران انما يتحقق بالسلب الكلي كان الشكر يتحقق بالايجاب الجزئي فانه اذا تحقق باحدى الموارد الثلاثة لم يتحقق الكفران قال الله تعالى * ان شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد * فعلم ان الكفران مقابل الشكر انما ان الحمد كون نقبضه الذم بناء على الترادف كما اختاره الزمخشري واما اذا جعل الحمد اخص من المدح كما اختاره المصنف ففيه اشكال لانه نقبض المدح ونقبض العام انما يكون نقبض الخاص اذا اريد الصدق بين نقبض احدهما على جميع ما يصدق عليه نقبض ٣ الآخر وهذا ليس بمطلوب والمطلوب كون احد المفهومين عين نقبض المفهوم الآخر وهو ليس بتحقيق هنا اذ الالحيوان الذي هو نقبض الاعمال ليس عين الانسان الذي هو نقبض الاخص كيف وهما مفهومان متمايزان يمكن تصور كل منهما بدون الآخر نعم يصدق مفهوم الانسان على كل ما يصدق عليه الاحيان لان نقبض الاخص اعم مطلقا من نقبض الاخص كيف ولو استلزم صدق احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الاخر اتحادهما بالحيوان مع الانسان لان كل انسان حيوان ثم تعرض لبيان النقيض اذا الاشياء تنكشف باضدادها فهو في الحقيقة توضيح للحمد (ورفع بالابتداء) تعرض لذلك مع ظهوره وشهرة امره لدفع ما يتوهم من ان المجرور معمول المصدر واللام للقبول فيكون ظرفا لقوله ٤ واخبر بمحذوفا وللتمهيد لبيان اصله (وخبره الله) اذ لو تعلق بالحمد مثل قولنا وجب الحمد لله لكان الخبر محذوفا واختر المراد اذا التقى ان الحمد مستحق او مخصوص له تعالى لان حمد الله ثابت اذا الغرض ٦ انشاء الحمد باخبار ثبوت جنس الحمد او كل حمد له تعالى ولا يحصل الابان الحمد ثابت له تعالى ولا يحصل بان حمد الله ثابت وفي قوله وخبره الله تنبيه على ان السند مجموع الجار والمجرور مسامحة ٧ وان القصير من قبل قصر الموصوف على الصفة والمعنى ان جنس الحمد او كل حمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى قصر غير حقيق اذ قصر الموصوف على الصفة لا يكاد ان يوجد قصر احقيقا فان من صفاته كونه عرضا ومصدرا وملفوظا الى غير ذلك ومن قال ان القصير حقيقى اراد به قصر الصفة على الموصوف كما ذهب اليه البعض اي قصر الحمد عليه تعالى فانه حقيقى مع ان فيه مناقشة لبعض المحققين وكلامنا في قصر الموصوف على الصفة كما هو الصواب وتمام البحث في شرح التلخيص في اواخر بحث السند * قوله (واصله النصب) لان الشائع في نسبة المصدر الى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد شاع استعمال منصوبا باختار الفعل قال سيبويه من العرب من نصب المصادر بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله بنصبها عامة بنى نعيم وكثير من العرب وفي شرحه للسيرة في اذ ادخل الالف واللام على المصدر حسن الابتداء كما في الحمد لله والويل لك فاذا انكر ضعف الابتداء به الا ان يكون فيه معنى المنصوب فهو سلام عليكم والمراد بمعنى المنصوب هو اخبار فاذا نصب فعلاه احمد الله جدا فاذا رفع فكأنه قال اجرى وشأنى فيما فعله الحمد لله انتهى ملخصا قال قدس سره انما كان اصله النصب لان المصادر احداث متعاقبة محالها فتقضى ان تدل على نسبتها اليه والاصل في بيان النسب والتعلق هو الافعال فهذه مناسبة تقتضى ان نلاحظ مع المصادر افعالها وتأيد ذلك بكثرة النصب في بعضها والتزامه وقديرت لونها منزلة افعالها لفظا فسد مسدها وتنوفا حقها لفظا ومعنى فلا يستعملونها معا ويجعلون ذكر افعالها كالشريعة المنسوخة في انه خروج عن طريقة معهودة الى طريقة

٢ الاول وانما عدل عنه وادخل اللام الان يقال
الكلام في الحمد مع اللام

ميجوزة يستكرها المند بن يعقوب الاله انتهى وهذا كله بناء على ظاهر الحال ومقتضى قاعدة اللغة واما مقتضى
الحال فقد يستدعى خلاف ذلك والنظر عند باب البلاغة الى مقتضى الحال وعن هذا قال وانما عدل عنه الخ
فنى قوله واصله اى اصله في حد ذاته وبالنظر الى كونه صفة قائمة بالغير النصب واما بالنظر الى مقتضى المقام
فقد تكون الجملة الفعلية راجحة وقد تكون الجملة الاسمية مخشاة بل واجبة ولذا تراهم ان بعضهم اخذوا النصب
والجملة الفعلية لاقتضاها اعتبارا نكتة لا يخلو حسن ساعتها والبعض الاخر رجع الى الجملة الاسمية لارادة لطيفة
مرجحة او موجهة لذلك واختلاف العبارات باعتبار الاختلافات شائع ذابغ في مقام الخطايات لكن النكتة التي
اقتضت كون الجملة اسمية اقوى النكات ولذلك اخبرنا في انظم الجليل كما قرره المصنف بقوله ليدل الخ ونحية
سيدنا ابراهيم عليه السلام حيث قال سلام بالجملة الاسمية عدت مبالغة من نحية الملائكة عليهم السلام بقولهم سلاما
وبه ظهر علم مقامه ورفعة شأنه من مقامهم عليهم السلام نعمنا الله تعالى بشفاعتهم قوله (وقد قرئ به) اى
قرأه شاذة منسوبة لهارون بن موسى العنكي ومراة التأيد بكون النصب اصلا ولا يخفى ضعفه اذ لا ينافي
القرأة بالتواتر فضلا عن دلالة على اصالة * قوله (وانما عدل عنه) ٢ لان اصله بناء على مقتضى اللغة
حدث او احدثه جدا حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وادخلت اللام عليه وعدل عن النصب (الى الرفع)
وقدم الحمد وجه العدول ما ذكره واما بالنظر الى العلة المقتضية فلا عدول * قوله (ليدل على عموم
الحمد) ٧ اى بواسطة اللام جنسا كان او مستغافرا ودلالة المجموع بالوضع اثنوي وفيه اشارة الى ان النصب
لمادل على الفعل القدر والمقدر كالمفوض امتنع قصد العموم لدلالتة على التوبة الى الفاعل المعين وينكشف
منه ان النسبة اذا اعتبرت الى فاعل ما لا يمتنع قصد العموم كيف وقد ذهب ائمة الشافعي الى ان اضرب مختصر
من اطلب منك ضربا فلا عموم لكنه يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة ففيد العموم ومقام الحمد
قرينة واضحة على العموم وما نقل عن المص هنا كما كتبنا ٣ في الهامش منظوره اذ قوله اذ يمتنع انشاء الحمد لله
الذى يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع ضعيف اذا الحمد انشاء الحمد باخبار ان كل حمد من كل حامد او جسد مختص
ثابت له تعالى فالحمد لله الذى انشاء الحامد يقوم بنفسه ولا عموم فيه بل العموم في اخباره ان كل حمد قائم بكل احد
مستحق له وهذا الخبر ليس بحمد بل هو محمود به ويحصل بذلك الاخبار الحمد والثناء وهذا ظاهر ولعل هذا
المتقول افتراء عليه واعتراض بان اللام اذا ظارت النصب ايضا يحمل على العموم فاجب بان ذلك عموم حمد المتكلم
وليس بمقصود والمقصود العموم على الاطلاق وابس بلازم ولو قدر تحمده فلا عموم ايضا لانه ان سلم عموم
بالنسبة الى العباد لا يتناول حده تعالى واما الاعتراض بانه ايضا لا يتناول محامد العباد الواقعة في الماضي ضعيف
لان المراد انشاء الاخبار كالجمل الاسمية فكما انها محمود بها لا حمد كذلك الجملة الفعلية محمود بها يحصل بها
الحمد من الحامد بانشاء باننا نحمد ما نشر الخواصات باسرها فيراد به الاستمرار في تناول الماضى ايضا وبه يظهر
ضعف ما قيل ان المفعول المطلق يدل على الحدث ولا يصدر عن الفاعل الاحقية ذلك الحدث في ضمن فرد دون
الافراد فيكون لانه لام الحقيقة دون الاستغراق انتهى لانا بينا ان هذا اللفظ ليس بحمد بل محمود به ففيد الحمد
بالنصب ان حقيقة الحمد من حيث تحققه في ضمن كل فرد فرد فيحصل بهذا البناء حمد قائم بالحامد ومنشأ الغلط
عدم التفرقة بين الحمد وبين ما يحصل به الحمد بل دلالة الجنس على العموم في مثل هذا اقوى من لام
الاستغراق * قوله (وثبات له دون مجرده وحدوثه) دون تجرده حال من ثباته اى تجاوزا عن التجدد
والحدوث فبد بذلك لان الفعل يدل على الثابت المقارن بالتجدد والحدوث لما في مفهومه من الزمان كذا قيل فلو قال
ليدل على الدوام والثبوت احتراز عنه لكان اخصر على ان الثبوت اسم مصدر من ثبت الشيء ثبت اذا دام
واستقر كما في الصباح وشموله للدوام التجددى غير ظاهر وصاحب الكشف اكتفى بنبأ المعنى وعطف عليه
استقراره عطف تفعيلا عرفت مما نقل من المصباح قوله وحدوثه عطف تفسير للاشارة الى ان التجدد
بمعنى الحدوث لا يقتضى شيئا فان الفعل لا يفيد الامن قرينة خارجية واستعماله في الامور الثابتة كعلم الله قيل
انه مجازى ولا يخفى ضعفه المصنف في تفسير قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس على خيريتهم فيما معنى ولم يدل
على انقطاع طرف كقوله تعالى وكان الله خفورا رحيم الاية انتهى مما يعلم ان اريد به التعلق بالحادث الذى
يترتب عليه الجزاء وهو العلم بالشئ موجودا فلا اشكال وان اريد به اثبات المعلوم ككتابة فلا اشكال في تجرده ايضا

٣ قيل ان هذا على تقدير ان يكون اللام في المبتدأ
لعموم وفيه نظر لانه اريد به معناه الذى يفيد
النصب من انشاء الحمد من نفس الحامد واللام
في النصب متعين الجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد الذى
يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع كذا نقل عن المص
وفيه نظر يعرف بالتأمل

قوله واصله النصب وقد قرئ به اى اصله النصب
باختيار فعل تقديره نحمد الله الحمد ليوافق اياك
نعيد وياك نستعين قال الزجاج الحمد رفع بالابتداء
وهو الاختيار لان النسبة تتبع القرآن ولا يلتفت
الى غير الرواية الصحيحة التى قرأ بها المشهورون
بالضبط والثقة ويجوز الحمد لله يريد اجد الله الحمد
الان الرفع احسن وابلغ في انشاء على الله تعالى وهذه
القرأة ما ذكرها ابن جنى قال صاحب الاتصاف
يدل على ذلك ان سيبويه اخبرنا في قول القائل فاذا له
علم الفقهاء الرفع وفي قوله فاذا له صوت صوت حار
النصب لاشعار النصب بالتجدد المناسب للاصوات
واشعار الرفع بالثبوت الذى هو في العلم مدح

قوله وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد
وثباته المراد العموم بالنسبة الى الحامد لا العموم بالنسبة
الى افراد الحمد فان ذلك انما ينفاد من اللام الاستغرافية
مع معونة المقام لان الرفع لا يرى اذ افقنا الحمد الله الحمد
بالنصب وجعلنا اللام لاستغراق الجنس بقيد الشمول
والاحاطة بالافراد وانما كان اصله النصب لان المصادر
احداث متعلقة بمحالتها التى هي صادرة عنها لانها
ان غير قائمة بانفسها محتاجة في قيامها الى المحل فكانت
هذه المصادر تقتضى ان تدل على نسبتها الى محالتها
اقتضاء ذاتيا والاصل في الدلالة على التبع والتعلقات
هو الاضمار الاصطلاحي فهذه المناسبة تستدعى ان
تلاحظ مع المصادر افعالها الناصبة لها وقد نابت
هذه الناصبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها
منسوبة بافعال مضرة كقولهم شكر او كرا وعجبا
وسقيا ورعبا ومنها سبحانك ومعاذ الله ولا يكاد
نعمل معها افعالها الناصبة لها وقد كان استعمالها
معها عند اهل اللغة كالشرعية المنسوخة في آية
خروج عن طريقه مسلوكة الى طريقة متروكة

٢ وبعضهم ذهب الى ان وجوب الحذف في مثل
جدا فيما استعمل باللام والمر في وجوب حذف
فله اذا كان مستعملا باللام كتره استعماله بهادون
غيرها والاضافة في مثل اللام وقيل حتى لا يلزم
الاجتماع بين العوض والعوض عنه لان اللام
عوض عن الفعل

٣ اي كلام الرضى

قوله ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان
الجمد ما هو فيه اشارة الى ان تعريف الحقيقة راجع
الى تعريف العهد الذهني كما عاينه المحققون اعلم
ان المشهور عند الجمهور ان لام التعريف ثلاثة اقسام
لان لكل شئ ماهية وهي مقابلة للمعوم والخصوص
فالام اما ان تدل على الماهية من حيث هي هي فهو
تعريف الجنس نحو الرجل خير من المرأة او على الماهية
الخصوصية فاما ان تكون تلك الماهية مذكورة
فيما سبق في اللفظ متحقيقا او تقديراف فهو العهد الذهني
او على الماهية العامة فهو تعريف الاستغراق واما
عند صاحب الكشاف فهو قسمان لان لام التعريف
هي اللام التي تدل على حضور شئ في ذهن السامع
فاما ان يكون ذلك الشئ جزئيا او كليا فان كان جزئيا
فالام لتعريف العهد خارجيا ان سبق له ذكر لفظا
او تقدير او ذهنا لم يسبق وان كان كليا فهو لتعريف
الجنس ثم انه محتمل لاهله والكتابة فهو في جانب الكتابة
ذاهب الى غير النهاية في المفرد والجمع واما في جانب
العلمة فينتهي الى الواحد في المفرد الى الثلاثة في الجمع
وارادة الاستغراق وعدمه بحسب القرينة وذلك
لان اللام لا يعرف الا ما دخلت عليه وما دخلت
عليه هو الماهية لافرادها والاستغراق انما هو باعتبار
الافراد فهو ليس بمدلول اللام اصلا وهذا انما هو
المقول عن صاحب الكشاف في الخواشي من ان
اللام لا تفيد شيئا سوى التعريف والاسم لا يدل
الا على نفس الماهية السمائية بالحقيقة فاذا لا يكون
ثمة استغراق اي استغراق استفاد من اللام

قوله اذا الجمدة في الحقيقة كله له وانما لم يذكر علمة
كون التعريف فيه للجنس وذكر علمة افادته
للاستغراق لان افادة لام التعريف لمعنى الجنس
بالوضع لا يحتاج في افادتها الى التعليل بخلاف
افادتها للاستغراق فانها لا بالوضع بل بقرينة خارجة
عن الوضع فلا بد في افادتها للاستغراق من دلالة
الحال او المقتل فقل افادتها ههنا للاستغراق بدلالة
الحال قال صاحب الكشاف والاستغراق الذي ٢٢

والجملة الاسمية لا تدل على الدوام والثبوت وضعا وهو الذي اراد الشيخ عبد القاهر نفيها وتدل على ذلك علمة لا
في مقام التمدح ونحوه على ما ذكره الرضى في الصفة المشبهة انها لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل
اذا اصل في كل ثابت دوامه اي لم يظهر ما يقطعه وهذا هو مراد المصنف بقوله يدل على ثباته الخ فلا منافاة بين
نفي الشيء وثبات غيره لكن يلزم اجتماع الدلالة العقلية والوضعية في لفظ واحد باطلاق واحد والمصنف
من يجوز عموم المشترك لكن كون ما نحن فيه من هذا القليل محل نظر واما الاشكال بان الجملة الاسمية التي خبرها
ذميمة تفيد التجدد كالجملة الفعلية وكذا اذا كان خبرها ظرفا ادعت الاكثر ما وله بجملة ذميمة قد فزع بان هذا
اذا لم يوجد داع الى قصد الدوام والثبات واما اذا وجد ذلك فلا بد بقدر ما سم الفاعل نظرا الى الداعي قال
المصنف في سورة هود في تفسير قوله تعالى ولا ينفك منكم احد الامر أنك * والاولى جعل الاستثناء في القرأتين
عن قوله ولا ينفك مثله في قوله تعالى ما فعلوه الا قتل * ولا بعد ان يكون اكثر القراءة على غير الاصح انتهى فغير
الاصح اذا مال اليه اكثر القراءة بالقراءة المتواترة ميلا الى المعنى وتخصيصها فاختار مذهب البعض لقصد الدوام
والثبات جواز وحسنه ليس بمشترك لدى الثقات وقيل دلالة تلك الجملة الاسمية على الدوام بقرينة المدلول
اذ لا بد في العدول من نكتة والنكتة هنا الدلالة على الدوام والثبوت * قوله (وهو من المصادر التي تنصب
بافعال مضرة لا تكاد تستعمل معها) قيل لان هذه المصادر ان لم يبين بعدها ما تعلقت به فاعل او مفعول
اما بحرف جرا واطراف المصدر اليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سفاك سفاك او ان يبين فاعله او مفعوله
كذلك فيجب ٢ نحو شكرالك وليك وسبحانك وهذا قول البعض من النحاة والبعض الآخر جعل الكلام
على اطلاقه وقالوا مثل حدث الله حدا وعجبت عجبا ليس من كلام الفصحى صرح به العارف الجني وكلام المص
يمل الى هذا القول حيث اتى الكلام على اطلاقه وكذا كلام الزمخشري على اطلاقه حيث قال انه من المصادر
التي تنصبها العرب بافعال مضرة في معنى الاخبار كقولهم شكرا وكفرا وعجبا واما شبه ذلك ومنها سبحانك
ومعاذ الله بيزلونها معزلة افعالها ويبدون بها مدحا ولذلك لا يستعملونها ههنا ويحملون استعمالها معها
كالشرية المدوخة انتهى فاطلق وبالغ في عدم الاستعمال معها واثار الى ان الاستعمال معها كالتحكك بالشرية
المدوخة وقول الكشاف في معنى الاخبار لا الاثناء ولذا فصل عنه سبحانه الله ونحوه لانه في معنى الانشاء كذا في
الكشف ولم يبين وجه تقييده في معنى الاخبار فان الانشاء كما اعترف به صاحب الكشاف مما يجب حذف فعله ولا يظهر
اطف قوله اي لا الانشاء قبل وذهب ابن مالك والصلوبين الى انه يجب في الانشاء دون الخبر وفي كلام الكشاف ميل له
ولذا قال المدقق اي صاحب الكشف في قوله في معنى الاخبار لا الانشاء الى اخره انتهى وهذا غريب لان المفهوم من
كلام الكشاف عكس ذلك والمخلص ما ذكرناه وان كلام المص مطلق سواء كان انشاء او اخبار او سواء كان مع
اللام او الاضافة او لا وشرط بعضهم ان لا يكون ذلك المصدر لبيان النوع احترازا عن قوله ومكر ومكرهم وسعى
لهاسعيها انتهى وكلام المص ساكت عنه ايضا وكلام الرضى وهو ٣ والضابط ههنا ما ذكرناه من ذكر الافعال
او المفعول بعد المصدر مضاعفا اليه او بحرف الجر لا لبيان النوع ناطق بذلك الشرط * قوله (والتعريف
فيه للجنس) اخره لانه مؤخر معنى وان كان مقدما لفظا ذهب المحققون الى ان التعريف يقصد به معين عند
السامع من حيث هو معين فهو اشارة الى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن وهذا القدر يتحقق في جمع معنى
اللام وقولهم من حيث هو معين احترازا فان التكرار يقصد بهما الثبات النفس الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها
تعيينه وان كان متعينا في نفسه ومعلوم للمخاطب لان الكلام في العالم بالوضع وبين مصاحبة التعيين وملاحظته
فرق واضح فاذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بهما الى حصة معينة فردا كان او افرادا مذكورة
تحقيقا او تقديرافا تسمى لام العهد الخارجي ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى الجنس نفسه فاما ان يقصد
الجنس من حيث هو كافي التعريفات فاللام تسمى لام الحقيقة والطبيعة ومنه قولنا الرجل خير من المرأة ونظيره
علم الجنس واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن جميع الافراد وتسمى لام الاستغراق ونظيره
كل مضاف الى نكرة او في ضمن بعض الافراد الغير المعينة وتسمى لام العهد الذهني ونظيره التكرار في الاثبات
فان قلت اذا كان التعريف يقصد به معين عند السامع واثارة الى تعيين معنى اللفظ في جميع اقسام التعريف
فلما لم يجعل العهد الخارجي راجعا الى الجنس كاخويه قلنا ان فيه مانعا من ذلك الجعل وهو كون معرفة حصة

٢٢ يوهه كثير من الناس وهم منهم قال صاحب
 الباب ان اللام لا يفيد شيئا سوى التعريف والاسم
 لا يدل الا على نفس الماهية المعبر عنها بالجنسية
 فاذا لا يكون ثمة استغراق وقال الطيبي رحمه الله
 ما درى كيف ذهل هذا الفاضل عن كلام صاحب
 الفتح من ان الحقيقة من حيث هي هي صالحة للتوحد
 والتكثر لا اجتماعها مع كل واحد منهما فاذا اجتمعت
 في الفرد والجمع في المقام الخطابي حلت على الاستغراق
 والحق ان الحمل على الجنس او على الاستغراق انما
 يظهر بحسب المقام ثم ان هذا المقام آت من الاستغراق
 لان اختصاص حقيقة الحمد به تعالى ابلغ من
 اختصاص افرادها جميعا وفردا لاستلزام الاول
 الثاني وسلوك طريقة البرهان افضى لحنى البلاغة
 وايضا اصل الكلام نحمد الله جدا فيكون المراد
 بالحمد حدثنا وحدثنا بعض الحمد لأكمله وفي اختصاص
 الجنس اشعار بان حمد كل حامد لكل محمود حمد الله
 على الحقيقة لانه انما حمده على الصفة الكمالية
 المفاضة عليه من النياض الحق جل وعلا فهو فله
 على الحقيقة والحمد على الفعل الجليل وهذا وان لم
 يكن مذهب صاحب الكشف لانه يجعل العبد
 مستقلا موجد لفعله الاخباري جليا كان او خفيا
 لكن لا يمنع ان الاقدار والتكئين من الله تعالى فن
 ذلك الوجه يمكنه ان يعبر الحمد ويحملة على
 الاستغراق في بعض المقامات القضية له وقد صرح
 بهذا المعنى في اول التعانين فقال قدم الطرفين ليدل
 بتقدميهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله
 ثم قال واما جدد غيره فاعتدوا بان نعمة الله جرت
 على يده وبما ذكرنا سقط اعتراض صاحب الفرائد
 بانه قال اراد بقوله وهم منهم ان ليس بعض الحمد لله بناء
 على مذهبه وليس كذلك فانه لاحد الله ثم كلامه
 ووجه آخر على اصله رحمه الله هو ان الحمد المستغرق
 لا يجوز ان يختص به تعالى بل الحمد الحقيقي الكامل
 الذي يقتضيه اجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة
 ويراد اكل انواعها فهو من باب ذلك الكتاب وحاتم
 الجواد لانه الذي يحق ان يطلق عليه الحقيقة كانه
 كل الحقيقة لانها للاستغراق في المقام الخطابي ٢٣

٢ اى وضع نوعيا

عبد

٣ قيل نقل عن المص في حواشيه ان اللام لا يفيد

سوى التعريف والاشارة الى حضوره والاسم لا يدل

عبد

الا على سماء انتهى

معينة من السمي شرطافيه ولا يكتفى فيه كون السمي معلوما مثل الاستغراق والعهد الذهني فان المراد فيهما
 السمي ومعرفته كافية فيهما لا يحتاج الى معرفة اخرى فالفرق ظاهر ومثل هذا جعله محكما من سوء الفهم
 او من استيلاء الوهم نعم يحتاج في الاستغراق او العهد الذهني الى قرينة معرفة كون الجنس المعلوم متحققا
 في ضمن جميع الافراد او في بعض الافراد والفرق بين الاحتياج الى معرفة اخرى غير معرفة الجنس والسعي
 كافي العهد الخارجي وبين الاحتياج الى قرينة معرفة تحقق السمي المعلوم في ضمن جميع الافراد او بعضها جلي
 على كل غي فضلا عن ذلك ومن لم يفهم ذلك الفرق فليتهم وجدانه الا يرى انهم قالوا ان في العهد الخارجي
 وضع آخر فيكون المرف بلام العهد الخارجي موضوعا بازاء كل فرد معهود بوضع عام بخلاف الاستغراق
 والعهد الذهني فان المراد كما مر فيهما السمي المعلوم لا الافراد كلا او بعضها لكن يقع في الخارج على الافراد
 كلا او بعضها بقرينة خارجية والفرق بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار
 الخارج واضح لا ستر فيه وصرح به التحرير في المطول في بحث الاستعارة بل جميع ما ذكرنا مسطور فيه كما يظهر
 على من تصفح كلامه وامن نظره واما اذا اريد باللام الماهية بشرط لا شيء كما في مثل الانسان نوع او اذا
 قصد بها الماهية في ضمن الفرد كما في القضية المهيمنة سواء كان في ضمن جميع الفرد او البعض بلا قرينة على
 احدها فالاول من فروع تعريف الجنس لكنهم لم يعدوها منها ولم يفتوا الهساقله استعمالها لاسيما بالنظر الى
 الاحكام وكذا الثاني من فروعها ايضا لكنهم لم يعرضوا لانه في الحقيقة اما متحقق في ضمن الجميع فيكون استغراقا
 او في ضمن البعض فيكون العهد الذهني او هو داخل في العهد الذهني اى يتحقق في ضمن بعض الافراد متيقن
 على التقديرين لانه متيقن نظيره رفع اليجاب الكلي فانه للسلب الجزئي ليقفه فلا يكون قسما اخران ومن فروع لام
 الجنس ادعاء العينية نحو البطل المحامي وادعاء الاشتهار بمدلول المرف ووالدك العبد * قوله (ومعناه
 الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ماهو) اى معنى تعريف جنس الاشارة الى الاشارة الى الماهية من حيث
 هي اى لا بشرط شيء اعم من المخلوطة والجردة مع وصف العلومية والحضور في الذهن وتميزها من سائر
 الماهيات هناك بخلاف الشكر لما مر من انه وان دل على ماهية حاضرة في الذهن بالنسبة الى العالم بالوضع لكن
 لا اشارة فيه الى حضوره ومنشأه الوضع شخصا كان او نوعيا فلا تغفل فان الواضع وضع التكره بازاء الماهية
 والمعنى مع قطع النظر عن معلومته واما المرف بلام التعريف فوضعه بازاء الماهية ٢ والمفهوم من حيث
 معلومته ومعهود به فيكون الاشارة على وفق الوضع فالذهن لا يلتفت من سماع التكره الى ذاته لالى تعينه
 واما التحلى باللام فالذهن لا يلتفت لامع تعينه وعن هذا ظهر الفرق بين التكره والتعظيم الراجع اليها وبين
 ما الموصولة والموصوفة فزاده بكل احد كل احد عالم بالوضع اذ لا ترجع لبعض فيحسن ارادة الجميع على سبيل
 المناوئة كالخطاب العام باعل مثلا والمراد بالموصول جنس الحمد والاشارة اليه تعريفه ويؤيده كون ان الحمد
 ماهو بيان ما في قوله ما يعرفه والمعنى الاشارة الى ما يعرفه من حيث انه كذلك فيرجع الى الاشارة الى معلومية
 مفهوم الحمد فلا تسامح ولا حذف مضاف ورحمه بناء على ان التبادر الشائع في الاستعمال لاسيما في المصادر
 الجنس او بناء على ان اللام لا يفيد الا التعريف ٣ في مدخوله عند عدم القرينة على العهد الخارجي والاسم
 لا يدل الا على مسماه فلا مقتضى للحمل على الاستغراق فاذا ترجح الحمل على الاشارة الى الماهية المذكورة
 وتميزها ولذا اكتفى صاحب الكشف بهذا لان مؤدى الاستغراق حاصل في الجنس لان اختصاص الجنس
 يستلزم اختصاص جميع المحامد بطريق برهاني فان فردا من افراد الحمد اذا لم يختص به تعالى فالجنس متحقق
 في ذلك الفرد فيلزم عدم اختصاص الجنس لكن المصنف بعد الاشارة الى رجحانه لما ذكرنا جاوز
 الاستغراق فقال اول الاستغراق وفي نسخة وقيل للاستغراق تنبيها على ضعفه * قوله (اول الاستغراق) اى
 اللام لتعريف الجنس لكن لا من حيث هي بل من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد بقرينة خارجية وهي
 ان ملاحظة شمول الافراد واستغراقها صريحا في مقام تخصيص الحمد به تعالى ادخل في التعظيم واغوى في التخصيم
 فحينئذ لم يكن اللفظ مستملا في المطلقة بل في المخلوطة فيكون مجازا كما نقل عن صاحب كشف الكشاف وغيره
 من المحققين ولذا قال صاحب الكشف والاستغراق الذي توهه كثير من الناس وهم اذ مدلول لام التعريف
 ومعناه الحقيقي هو السمي والمفهوم ولا قرينة صارفته عنه الى الاستغراق الذي هو المعنى المجازي لان الاستغراق

٢ اذ الحمد في الحقيقة الخ لتعليل الاستغراق والجنس فان مؤدى الجنس مؤدى الاستغراق وكونه اصلا لاينا في ذلك اذ التعليل لبيان صحة مؤداه لا لبيان صحة حمله على الجنس فانه اصل مستغن عن البيان

عبد

٣ وظاهر هذا الكلام لا يتناول الحمد على صفاته تعالى الا ان يقال انها لكونها مبدأ لآلاف سال الجملة والمنازع الجزئية في حكم خبر

عبد

٢٣ وتزيل غير ذلك منزلة المبدء فانه تطو بل للمادة مع قصرها وفي الاطبايف الفشيرة اللام في الحمد للجنس ومقتضاها الاستغراق بجميع المحامد لله تعالى اما وصفا واما خلقا فله الحمد لظهور سلطانه وله الشكر لوفور احسانه ومن اراد الاطبايف عليه بمطالعة تفسير الامام في سورة الانعام

قوله وقرئ الحمد لله بالكسر وهي قراءة الحسن وقرأه ابراهيم ابن ابي عبلة الحمد لله بضم اللام لا تباعها الدال وفي الكشف والذي جسرهما على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة تنزل الكثرين منزلة كلمة لكثرة استعمالها مفترتين واشف القراءتين قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البائية تابعة للاعرابية التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن ثم كلامه وقوله اشف القراءتين اى افضلهما وانما كانت تلك القراءة افضل مع كون الحركة البائية اثبت والزعم من الاعرابية لان الاخلال بالاعراب المجتنب لتغيير المعاني المقضية له يؤدي الى المبس المتنافي للغرض من وضع الاعراب وهو الافادة والابانة عا في الضمير وفي لفظ جسر اشعار ان هاتين القراءتين انما هما محض متابعة اللغة بلا روايات وقراءة السلف مأخوذة بتخصيصات عن روايات وصلت اليهم وقول المص رحه الله تعالى لا يزيل لهما الخ بيان له جارا لهما على تنبك القرائين

قوله الرب في الاصل بمعنى الربوبية يريد ان الرب في الاصل مصدر من ربه بره ربانهم وصف به للبالغة مثل رجل صوم ورجل عدل وقيل هو نسبت من ربه بره اى قبل انه صفة مشبهة من فعل متعد الا انه اخذ منه بعد جعله لازما بالنقل الى فعل بالضم الخاطا له بالقرآن التي منها يؤخذ امثال هذه الصيغة ولما كان بجنى الصفة المشبهة على فعل من فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضعا في المستقبل نادرا غريبا استشهد به بمثال فقال ثم الحديث بفتح بالضم والكسر ٢٤

بنافي مذهبه لانهم وان كانوا قائلين بان العبد خالق لافعاله لكنهم يعترفون بان الاقدار والتكليف منه تعالى فيصح حصر جميع المحامد واختصاصه به تعالى عندهم وقد صرح به صاحب الكشف في سورة التغابن وعمام البحث في اوائل المطول وحواشيه قدس سره ولكون الاستغراق مجازا متعارفا في المقامات الخطائية جوز المصنف تخلفا للكشاف مع الاشارة الى ضعفه لما ذكرنا ولضعفه وجد آخر وهو ان اللام الموضوع لتعريف الحقيقة يلزم ان تكون موضوعا لغير التعريف وذلك لان الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم هناك تعريف نحو كل رجل وكل رجال ولا رجل ولا رجال وايضا يلزم من الجمع بين لام الحقيقة ولفظ المفرد الجمع بين المتناهيين لدلالة اللام على الكثرة ولفظ المفرد على الوحدة عند من يقول ان اسم الجنس المفرد موضوع للماهية مع الوحدة لا بعينها وان لم يلزم ذلك عند من اختار كونه موضوعا للماهية من حيث هي هي واجب عن الاخير بان اللام انما تدخل عليه بمجردا عن معنى الوحدة او براديه كل فرد فرد لا بمجموع الافراد كما في شرح المفتاح له قدس سره وجواب الاول ان الاسم موضوع للماهية بلا شرط شيء وهي تحقق في ضمن الماهية المخلوطة فالمستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شيء واستغراق الافراد انما فهم من القرينة ومن معونة المقام لاسيما في المقام الخطائي والماهية المأخوذة بلا شرط شيء معهودة اشير الى حضورها وتعيينها في الذهن باللام ولا يضره وجود الاستغراق في مثل كل رجل اذا الماهية المأخوذة فيه لا باعتبار عهديتها وحضورها في الذهن وان كانت معهودة في نفس الامر وبهذا يتكشف الجواب عن كونه مجازا كما اختاره صاحب الكشف ورضى به ملا خسرو وجه الانكشاف ان اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له وهو الماهية بلا شرط شيء والافراد مستفدة من القرينة وقد سبق ان الفرق بين ما قصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح * قوله (اذا الحمد ٢ في الحقيقة كله) ومعنى الحقيقة هنا وفي امثاله نفس الامر لا مقابل المجاز اذ الحمد وان كان بحسب الظاهر منسوب الى غيره تعالى كمال الكنه في الحقيقة له تعالى لانه خالق الاشياء كلها فالحمد على الكاسب راجع الى خالقه اذ الخلق غالب على الكسب اذا لايجاد واعطاء الوجود يصح انفراد القادر به دون الكسب فانه لا يصح انفراد القادر به فلا يعبأ به بالنسبة الى الخلق فلا اشكال بان من صلى وصام وقام يحمد عليه بالفعل الجليل الاختياري فيكون جدا فلا يصح اختصاص الحمد به تعالى سواء كان بلام الجنس كما هو المختار او بلام الاستغراق كما هو الملتفت اليه مرجوحا وجه الادفاع ظاهر مما قرئناه واستفادته اختصاص جميع المحامد به تعالى من لام الاستغراق ظاهرة واما من لام الجنس فلان المبدأ اذا كان محلي باللام يفتقد قصره على الخبر فيفتقد ان جنس الحمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى فيكون القصر اضافيا لما يناء سابقا لكن لما كان هذا الاختصاص منزها لاختصاص الحمد به تعالى ذهبوا الى ان اختصاص الحمد به تعالى حقيقي وانه من قبيل قصر الصفة على الموصوف والقول بانه من قبيل قصر المتعلق على المتعلق اما راجع الى قصر الصفة على الموصوف او الى عكسه اذ القصر لا يتناول عن هذين القسمين كما بين في فن المعاني فالمراد بالحمد اما مبنى للفاعل او مبنى للمفعول او الحاصل بالحمد اى الحمادية والحمدية فالالاخير اى الحمودية هو المناسب للمقام اذ العهد الخارجى مع عدم تعرض الشيخين له بعيد عن المرام اذ قد مر ان هذا اللفظ ليس بحمد بل هو محمود به ولا يحصل الا باخبار ان كل جدا اوجسه من كل شخص مخصوص به تعالى واخبار ان جدا معهودا مقصور عليه وان حصل به الحمد لكنه ليس بمرتبة الاخبار المذكور قيل ويرد على ما قاله المصنف ان جدا بعد بصفة جلية على الجليل الاختياري القائم به ليس جدا لله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وان خلقها والمتبادر من كون الحمد لله تعالى انه المستحق له اوانه محمود له انتهى قد عرفت وجه الدفاع بان المراد بالحمدية وهو وصفه تعالى ومعنى كونه مستحقا له انه تعالى مستحق لكونه محمودا او متعلقا بالحمد لانه مستحق للقيام به وان مثل هذا الكلام في غاية السقوط ولا يصدر مثله عن مثل المص فلا يلحق عزوه اليه اذ اركان الحمد حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه فالحمد القائم بالعباد متعلق برب العباد وكون المراد بالحمد المحمودة بناء على ان كل محمودة له تعالى اما لكونه صفة او صادرة منه تعالى بخلاف لما سبق من قوله وهو من المصادر الخ والتعريف للجنس ومعناه الخ فانه ظاهر في ان المراد ماهية التناء والوصف بالجليل وقوله اذما من خير الخ بيان ان سبب الحمد وهو العطاء والكرم والتعظيم ليس الامنة تعالى فالحمد جنسه اوجبه افراده مختص به تعالى ايضا فلا دلالة فيه على ان المراد الحمد قوله (اذا من خبر) اى نفع ٢ فيه

٢٤ في المضارع فهو مولايد فيه من التعلل الى فعل ايضا لانه متعد مثل ربه قدم صاحب الكشف هذا الوجه اى كونه صفة مشبهة على الوجه الاول نظرا الى كثرة استعماله نعتا حتى كاد في النادرة ان لا يوجد رب في الاستعمال بمعنى المصدر وحين ما وجد يحمل ذلك ايضا في الاكثر على الوصف مبالغة والمص ربه الله قدم كونه بمعنى المصدر ولونادرا على كونه صفة مشبهة نظرا الى شدة المبالغة في الوصف بالمصدر حتى كأنه عين الترية لاشئ ذورية

قوله ولا يطلق على غيره تعالى الامقيد الى لا يطلق اطلاقا سابقا والا فقد يطلق على غيره تعالى على اندرة مجردا عن الاضافة كافي قول المارث بن حنزة وهو الرب والشهيد على يوم الجزاء والدين والبلاء بلاء واما لفظ الارباب فقد جاء تقييده بالاضافة والاضافة كرب الارباب وقال تعالى ارباب متفرقون كلا هذين المثالين من الاطلاق لامن التقييد فنب اطلاقا على غير الله بلا اضافة عدم جواز اطلاقه هكذا جمعا على الله تعالى

٢ اما بوسط كالم الواصلة اليها من يد غيرنا فاذا كر اولها والاولى

٣ وفي هذه الآية اشكال سبأى دفعه من المصنف فالاشتغال بتوضيحه هنا خارج عن المقام

٤ او على ان المؤتمنين ان اجابوا ان محمد وابا فاعلوا من الايمان والاحسان لم يستحقوا الذم وهذا اولي مما ذكر اول

٥ اذ الحمد لا يكون الا بعد العلم بانه حتى قادر مريد عالم فلو علم ذلك بالحمد لزم شأية الدور والجواب بالية والاية لا يدفع ظاهر المحذور

٦ بالوقوف مع استواء القدرة الى الكل

٧ والقراءة المنسوبة الى ابراهيم والحسن شاذة

٨ الانحدار الانهياط منحدر بفتح الدال وجاء الضم للاتباع ومغير بكسر الهمزة وفتح اللام

٩ ثم جعل الحركة متبوعة

٣ لانها علم لعاني مقصودة بتغير بها بعضها عن بعض واولا الارباب لا تخل القصور ولا يفهم الاحكام على وجه الاحكام وما ذكرناه في ترجيح البنية لا يقاوم

ط من قولهم جعل الحركة اللازمة متبوعة ومغير اللازمة تابعة اولى من العكس

للعباد (الاهو) تعالى (موليه) معطيه * قوله (بوسط) وهو ما لا اختيار العبد مدخل فيه كالعالم وسائر المعارف من مكسوبات العبد (او بغير وسط) وهو ما لا مدخل فيه لا اختيار العبد اصلا كالحسن والشجاعة والقوى المدركة والحركة وتناسب الاعضاء وغير ذلك من النعم الموهبة كالفصل في تفسير انعمت عليه والى هذا اشار بقوله (كما قال الله تعالى وما بكم ٣ من نعمة فمن الله) الآية وكون النعم الموهبة بما محمد عليه قدم بيانه فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلا يكون كله تعالى قلنا قد سبق جوابه من ان الكسب بالنسبة الى الخلق لا يبعأ به وان كان في ذاته مدار الثواب والعقاب وهذا مراد من قال ان ذلك راجع اليه تعالى باعتبار كون الاقدار والتكئين منه تعالى واليه اشار المصنف بقوله في الحقيقة ولما كان الشر مقضيا بالمرض وانه متضمن للخير لم يقل ما من خير وشرع ان مقام الحمد يقتضي تخصيصه بالخير فلا مفهوم وان كان القائل من يقول به قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فانه يدل على ان المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها من الله صدر ورهانه تعالى وهذه الآية رهان ساطع على ان الحمد لغيره تعالى ليس بمحمد بل بحسب الظاهر فافهم من اثبات الحمد لغيره تعالى مثل قوله ذمنا للكافرين ويجوز ان يحمدا بالمل يفعلوا الآية فانه يدل بمفهومه على انهم ان احبوا ان يحمدا وبما يفعلوا من الافعال الحسنة استحقوا هذا الذم فهو محمول على ظاهر الحال * قوله (وفيه اشار بانه تعالى حتى قادر مريد عالم) اى في اثبات الحمد له تعالى لان الحمد يقتضي ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف المدح والفعل الاختياري لا يصدر الا من الموصوف بتلك الصفات وعن هذا قال (اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه) وفيه اشارة الى ان الحمد بمعنى الوصف بالجميل لا بمعنى المحمدة فن حل الحمد عليه هنا فقد غفل عن اشارة في مواضع عديدة من كتابه ولا اشعار في المدح ولذا اختير الحمد لعل الاول ترك هذا البيان ٥ والله المستعان والحيوة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها واذا وصف بها البارى تعالى اراد بها صحة اتصافه بالعالم والقدرة اللازمة والقدرة صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلفها بها وقال المص هي التمكن من ايجاد الشئ وقبل قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والقدرة الفعل لما شاء على ما يشاء ولذلك فلما يوصف به غير البارى تعالى كذا قاله في سورة البقرة فالاولى هنا حتى قدبر والارادة والمشيئة عندنا عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات ٦ والعلم صفة ازلية تنكشف المعلومات عنده لفه بها ولو قال حتى عالم فدير مريد لكان احسن سبكا وايهى نظما * قوله (وقرى الحمد لله) بكسر الدال (ب) سب (تابع الدال اللام) فيكون اعرا به تقدير بيا كما صرح به الدمامنى قاربه الحسن ٧ البصرى رح قوله (وبالعكس) اى وقرأ ابراهيم ابن ابي عبلة الحمد لله بضم اللام لا تباعها الدال قال صاحب الكشف والذى جرهما على ذلك والاباع المما يكون في كلمة واحدة كنواهم منحدر ٨ الجبل ومغيره تنزل الكلمتان منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالهما مقترنان والمصنف اشار الى هذا بقوله (تنزلا لهما من حيث انهما يستعملان معاملة كلمة واحدة) ثم قال واشف القرائتين اى افضلهما قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنية تابعة للاعرابية التى هي اقوى بخلاف قراءة الحسن انتهى فلو قدمها المص على قراءة الحسن لكان تليها على قوتها اور جماعتها قيل وعدل عند المص لما فيه من الاشارة الى ان القراءة تكون بارأى وسبأى رده مع ان ما ذكره قدر دبان الاكثر في اللغة جعل الثاني متبوعا ٢ غيرا اللازمة تابعة اولى من عكسه وكون الحركة الاعرابية اقوى غير مسلم والاتباع يتعدى الى مفعول واحد والى اثنين واختلفوا في ان ما كان فاعلا قبل الهمزة هل يكون مفعولا اوليا او ثانيا فيجوز كونه الدال تابعا وعكسه تدبر انتهى ولا يخفى عليك انه لا اشعار في كلام الكشف الى ان القراءة تكون بارأى وانه رجع احدى القرائتين المرويين على الاخرى بالبيان ومنع كون الحركة الاعرابية اقوى ضعيف ١٧ * قوله (الرب في الاصل) اى في اصل اللفظ اما (مصدر) اطلق على الفاعل للمبالغة اطلاقا مجازيا كقول الخنساء وانما هى اقبال وادبار بلانأ ويل باسم الفاعل ولا تقدير لانه يفوت المبالغة ويكون الكلام كالشئ المفعول وكلام حامى مرذول ومعنى تقدير المضاف في هذا انه لو كان الكلام قد جئ به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ المضاف لانه مراد كذا في المطول نقلا عن الشيخ صاحب دلائل العجز وكذا الكلام في تأويله بالمتنات ١١ معنى تأويله باسم الفاعل ونحوه عين ما ذكر في معنى تقدير المضاف وانما خص الشيخ الكلام في تقدير المضاف لانه في حل معنى اقبال وادبار

* قوله (بمعنى الترية) أي الرب والترية ٦ مترادفان كما هو الظاهر من تعريف اللفظي وإن كان ذلك التعريف يجوز أن يكون بالأعم والأخص ٧ على قلة وأما القول بأن زيادة الشظ يدل على زيادة المعنى فليس بكل بل أكثرى كما سبق في الرحمن (وهي) أي الترية ٨ (تبلغ الشيء إلى كماله) أي كماله الذاتي والعرضي والكمال ما يتم به النوع في ذاته أو في صفاته والكمال في ذاته كهيئة السرير فإنها كمال للخبث السريري إذ لا يتم السرير في حد ذاته إلا بها والكمال في صفات الشيء كإبساطه فإنه كمال للجسم الأبيض لا يتم في صفته إلا به وكالعلم وسائر المعارف للإنسان فهو تعالى مكمل جميع ما سواه من الموجودات ذاتا وصفة * قوله (شيثا فشيثا) أي تليغا تدريجيا كتليغ الطفلة إلى مرتبة الانسانية تدريجيا في أطوار الخلق قال الله تعالى وقد خلقكم أطوارا ويفهم منه أن تليغ الموجود إلى كماله دفعة لا تدريجيا لا يكون ترية وفيه اشكال لأنه رب العالمين ومنهم من خلق دفعا تاما كاملا لكن ليس له حالة منتظرة كاللائكة عليهم السلام قوله شيثا شيثا حال اذ المعنى متدرجا متريا والظاهر من كلام المصنف أن التدرج معتبر في مفهوم الترية سواء عبر بالفعل الدال على التدرج كالترية أو لا كالأرب وما قيل وفيه إشارة إلى أن الفعل يدل على التدرج ضعيف فإنه لا ينظم في لفظ الرب بل قيل الضمير في وهو تليغ الشيء على ما في بعض النسخ راجع إلى الرب والتعريف له وعلى هذا فاضافته معنوية بصح أن يقع صفة * قوله (ثم وصفه للبلاغة) أي ثم وصف الرب به للبلاغة في اتصافه بالترية حتى كأنه عين الترية فيكون مجازا عقليا استدل به غير ما هو له وقدم توضيحه آنفا وانما قال ثم وصف به لأن استعماله محمول على الذات بعد استعماله ٩ مصدرا غير محمول على الذات للبلاغة (ك) ما أن استعمال (الصوم والعدل) محمول على رجل بعد استعمالها بمعنى الحدث غير محمولين على الذات للبلاغة والظاهر أنه وصف مستدل ضمير مستدل إليه تعالى والاسناد إلى الجار والمجرور مرجوح * قوله (وقيل هونت) قائله صاحب الكشاف وهو قائل بالاول أيضا لكنه أخره والمصنف قدمه ورجحه ونسب إليه ضعفه لاحتياجه إلى النقل من المعنى إلى اللازم كما فعل في الرحمن إذا الظاهر أن مراده الصفة المشبهة مع فوات البلاغة المذكورة الراجعة لدى أرباب البلاغة ولا يعدل عنها ما أمكنت المساقعة ثم الأولى وقيل هو صفة والقول بأنه من شاته أن يعت به يشعر بضعفه ولم يصرح بكونه صفة مشبهة وإن ذهب إليه شراح الكشاف لأن شارح التسهيل منع كونه صفة مشبهة وقال الظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل أو اسم فاعل وأصله راب فحذف الألف فصار ربا وعدم تعيينه للإشارة إلى ذلك الاحتمال * قوله (من ربه ربه فهو رب) أي من المنعدي ذكر ذلك للنبه على تعديته ولولم يذكر مضارعه لكن في ذلك والقول بأنه للإشارة إلى ربه أي باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع غير تام لعدم التصريح بذلك ولكون محي الصفة المشبهة من هذا الباب ناذرا امتشهد له فقال (كقوله ثم بنم فهو ثم) والنبذة رفع الحديث على وجه الافساد أي ثم الحديث بخد يضم كما هو الظاهر من الاستشهاد ويحتمل الكسر ولا بد فيه من النقل ٢ أيضا وفي ترك المفعول إشارة إليه كذا قاله قدس سره ولا يخفى أن الأول أخرى بالإشارة إليه فالأول من رب رب والاستشهاد انما يتم إذا كان ذلك الكلام كلام من يوثق به مع أنه يحتمل كونه من مكسور العين في مضارعه فلا يحصل التأيد وينبغي أن يكون فعلا بكسر العين فادغم لافعالا ثم جمع على أرباب وافعال لا يقاس عليه قاله بعض شراح الكشاف وعلى هذا ينبغي أن يكون على وزن خنق أن اعتبره مصدرا * قوله (ثم سمي به المالك) وإن لم يكن مرييا أي نقل له بعدما كان مصدرا بمعنى الترية أو نعتا بمعنى الرب أو المعنى ثم سمي به المالك مجازا للعلاقة المذكورة وهذا أولى لأن النقل يقتضي كون الأول مهجورا وليس كذلك ويدل عليه قوله ثم وصف به للبلاغة والاستعمال ناطق بذلك وذهب بعض المفسرين إلى أن الرب لفة يطلق بالإشتراك اللفظي على المالك والسيد والرب والمعلم والمصلح والمعبود ولكون الاشتراك خلاف الأصل اختار المص كونه مجازا فيه * قوله (لأنه يحفظ ما يملكه ويريه) أي صورة وكسافي صورة كون المالك عبدا مخلوقا فكما أن إطلاق المالك عليه مجاز فكذلك إطلاق الترية عليه مجاز أيضا ثم الترية في الجادات غير ظاهرة بالنسبة إلى العبد وأما الحفظ فهو شامل فلولا كني به لكان أولى * قوله (ولا يطلق على غيره تعالى لا مقيدا) أي لا يطلق في اللغة بدون التقيد بالإضافة إطلاقا مستغنيا على غيره تعالى وإن جاء نادرا في الجاهلية كقول الحارث بن حنظلة ٣ وهو الرب والشهيد على يوم الجارين والبلاء بلاه قوله (لا مقيدا بإضافة) أي بإضافة شيء نصح بالإضافة إليه فلا اشكال

٦ والياء مقلوبة من الباء أصله ريب فقلبت الباء
الثالثة ياء مثل تفضي البازي وأصل الترية تربة
بوزن تذكره فقلبت ياء فصارت تربة
٧ كقواهم سعدان ثبت ٨ فهي من الصفات
العملية

٩ بعد استعماله خبر أن قوله غير محمول حال والمعنى
لأن استعماله حال كونه محمولا على الذات كأن بعد
استعماله حال كونه مصدرا وليس بمحمول على
الذات للبلاغة فكلمة ثم التراضي في الزمان
٢ أو هو مصدر نقل إلى الذات كالأرب وهو الظاهر
المعتمد عليه

٣ ومدح المنذر بن ماء السماء ملك من ملوك العرب
كذا قيل ٥ (٥ ابن صدر الدين ع)

٢ رب الدين وفيه تأييد لما قلنا من ان القرية لا توجد في كل مالكة الا تربية في الدين

٣ قال انشأتم بسمع اطلاق المطلق على غيره تعالى في الاسلام وسمع في الجاهلية نادرا

٤ فلا وجه لما قيل ايضا لا يجوز اطلاق الرب على غيره تعالى شرعا لا مطلقا ولا مقيدا استدلالا بالحديث المذكور فانه من سوء الفهم او استنباط الوهم لما ذكرنا من ان الحديث الشريف وارد في حق المكلف كإيثاره

٦ قياس العالم على العالم والطابع يستدعي صحة اطلاقه على شخص واحد لكنه لا يطلق عليه عند الجمهور وسيجيء تفصيله

قوله والله لم اسم لما يعلم به كالتام والقالب اي هو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء اي شيء كالتام لما يختص به والقالب لما تغلب به ثم غلب استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة قال صاحب الكشف اسم لذوى العلم من الملائكة والتقليد وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض ثم قال فان قلت لم جمع قلب ليشمل كل جنس مما سمي به فقال بعض شراح الكشف لما فسر العالم بمجموع الموجودات العالمة او لمجموع الموجودات لا يتعدد قال ولم جمع فاجاب بما اجاب اقول معنى كلام الكشف ليس كما فهمه هذا الشارح لان صاحب الكشف ما جعل لفظ العالم اسما للمجموع اما على الوجه الاول فظاهر واما على الثاني فلان قصده ليس الى ان العالم اسم لكل من حيث هو كل بحيث لا يطلق على البعض حتى يقال ان المجموع لا يتعدد بل معنى كلامه ان العالم اسم لما يعلم به الخالق سواء كان جنسا واحدا او مجموع اجناس او فردا ومجموع افراد فهو اسم للفرد المشترك بين الاجناس وافرادها وبين جميع الاجناس وبعضها فاذا دخل عليه اللام وقصد الاستغراق نعم كل ما يتناولوه معناه ويصدق عليه فع افادة لفظ واحد المقصود لم جمع فاجاب بانه جمع ليشمل كل جنس مما سمي به اي جمع ليقيد بشمول الاجناس المختلفة جزما من غير احتمال بمعنى لو وجد له ما توهم انه مستغرق لافراد جنس واحد فقط دون اجناس مختلفة فجمع ليم جميع الاجناس والحاصل ان لفظ العالم اسم جنس من حيث هو مطلقا قابل لان يراد به معنى من الجنس اوجمع افراد ذلك الجنس لادالة فيه على الشمول وعدمه فقصده شموله لجميع ما يتناولوه

بانه يلزم منه صحة ان يقال فلان رب العالمين ورب الخلق اجمعين على انه لا يصح رب الدار اذا لم يكن لها مالكا او ملاكها فضلا عن صحة مثل رب العالمين كما هو الشايع المتبادر وغيرها مما يدل على ديويتهم بخصوصه فيقال رب الدين ٢ ورب المال وفي التنزيل فسقى ربه خيرا ولا يجوز استعماله بالالف واللام للمخلوق بمعنى المالك لان اللام للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات وهذا معلوم من انه لا يطلق على غيره الا مقيدا واستعمال الحارث ابن حنزة بقوله فهو الرب نادر كما مر مع كونه في الجاهلية وكلامنا في الاسلام لا يكاد يوجد الا مقيدا هذا في المفرد واما الجمع اي الارباب قال قدس سره حيث لم يطلق على الله وحده جاز تقييده بالاضافة كرب الارباب واطلاقه كقوله تعالى "ارباب متفرقون" الآية انتهى ورب الارباب كونه مثالا للاضافة مشكلا اذا المضاف ليس بجمع والجمع ليس بمقيد بالاضافة والتوجيه بان المراد كونه واقعا في التركيب الاضافي ليس بمقيد واما في الشرع فاطلاقه مقيدا بالاضافة مكروه على ما روي في الصحيحين اي البخاري والمسلم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي عليه السلام انه قال لا يقل احدكم اطمع ربك وضئ ربك اسق ربك ولا يقل احدكم ربني وليل سيدى ومولاي لكن اخلاف قبيل ذلك انتهى للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم فيدل على الوقوع قبل النهي واللام بقدر فائدة معشدا بها ويؤيد الاول قول يوسف عليه السلام (كقوله ارجع الى ربك) الآية فانه يدل على الجواز في الجملة والامر المكروه قد وقع من النبي عليه السلام تنبيهها لجوازه وهذا القول من يوسف عليه السلام من هذا القبيل على انه صدر منه قبل النبوة على اصح الاقوال فشرع من قبلنا شرع لنا اذا قصده الله تعالى ورسوله بلا انكار وقيل انه مخصوص بجوازه زمانه كالسجدة قال الله تعالى "وخرورا له سجدا" لكن اثبات كونه من خصائصه اصعب من خسر القناد اذا عرفت ذلك فقول المصنف ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا على اطلاقه اما سمي على ان النهي للتنزيه او مخصوص بتغير المكلف وانت تعلم ان الاشتباه في اطلاقه مضافا الى المكلف دون غيره مثل رب الدار ورب الناقة فلا وجه لما قيل من انه لم ينكر احد من ائمتنا استعمال رب المال استعمالا واسعا فظهر ان الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعاً فلا يسوغ لتأجله على التحريم انتهى فانه غفلة عظيمة من مورد الحديث فانه ليس مطابقا بل المكلف بقرينة الاطعام والاسقاء والتوضي فهو محتمل للتحريم ايضا لكن التنزيه هو الراجح لما ذكرنا ثم السرف في اختصاص المطلق به تعالى انه لما قصد به المبالغة تعين ان يراد به الرب الحقيقي اذ حقيقة الترية التي هي التبليغ المذكور مختصة بالايحاء وهذا اذا اراد به الحقيقة الاصلية واما اذا اراد به المالك مجازا او حقيقة عرفية فكذلك مختص به تعالى ايضا اذ المالكية حقيقة لا توجد في غيره * قوله (والعلم) لما بين المضاف وهو الرب والاول عدم توقف معناه على المضاف اليه شرع في بيان المضاف اليه وقدم في بعض المواضع بان المضاف اليه لا توقف معرفة المضاف على معرفته (اسم) لصفة (لما يعلم به) اي لما يعلم به الشيء مطلقا فانه مشتق من العلم لانه لامة قال الراغب الفعل كبر ما يجيى في اسم الامة يفعل بها الشيء (كالاطابع ٦) (والخاتم والقالب) فيجوز بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالاتي فانه كونه علامة على صانعه انتهى فكان هذا مراد من قال وهو اسم آلة مشتق من العلم كالتام من الختم لكنه ليس بمطرد ولذا لم يذكر في علم التصريف والافكوته اسم آلة كالفعل والمفعول مشكلا كالتام والقالب بفتح التاء في الاول وهو اسم لما يختص به الشيء وفتح اللام في الثاني ويجوز كسرهما لانه معروفة بفرغ فيها الجواهر المذابة ويراد التظهير للتشبيه على كثرة كرام من الراغب وهو في الاصل غير عربي معرب كالب كافي بعض كتب النافعة وقيل عربى اسم لما يغلب به الشيء فانه يغلب الشيء من شكله الاصل الى شكل نفسه * قوله (غلب) بتخفيف اللام خبر بعد خبر اي كثر استعماله (فيما يعلم به الصانع) بعد ما كان عاماقيل فلا يطلق العالم على ما يعلم على غير الصانع كالدوال الاربع مثلا وفيه نظر (اعلم ان بعض العلماء انكر اطلاق الصانع على الله تعالى لعدم ورود الشرع بذلك واجيب بانه ورد في الحديث الشريف اخرج الحاكم وصححه والبيهقي في كتاب الاسماء والصفات من حديث حذيفة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعتة واخرج الطبراني ايضا حديثا اخره اتخو الله فان الله تعالى فاعم لكم وصانع قيل لكن يرد عليه ان الشرط في صحة الاطلاق كون السنة متواترة وهذا الحديث خبر الواحد والمحققون منوا صحة خبر الواحد فانه راجع الى اعتقاد ما يجوز ويستعمل على الله تعالى وطريق ذلك ليس الا القطع نعم قال القاضي عياض الصواب

جوازه لا شمله على العمل لمكنه ليس يصحح لان احتمال على العمل لا يتا في احتمال على الاعتقاد ايضا فالصواب ان الاذن ههنا حاصل بالاجماع والحديث منه ٧ انتهى قال قدس سره في شرح المواقف قدورد في الحديث الحنان والثبات والنام والقديم والشديد والكافي وغيرها انتهى ولا يخفى عليك انها ثابتة باخبار الاحاد اذ الحديث المتواتر اللفظ قليل جدا فمن بشرط ذلك فقد اشكل عليه اطلاق القديم والكافي وغير ذلك مما هو مشهور بين الالسة بل لا يثبت صحة الاطلاق بالحديث اصلا اذ لا يرد المتواتر في شأن اطلاق الصحة بل قال ابن الصلاح ان شأن المتواتر على التفسير بتقديم بعض وجوده الا ان يدعى ذلك في حديث من كذب على متعمدا فلينبأ مقعده من النار وكذا ابن حبان والحازمي ذهبا الى عدمه ومنع ابن حجر العسقلاني ذلك ليس يوارد اذ المانعون انما منعوا التواتر اللفظي والمتبين جوزوا التواتر المعنوي كذا قاله العلي القاري في شرح النخبة فتقول المشايخ يصح اطلاق الاسماء عليه تعالى بالحديث قول لا يوجد له مثال حيث ان اصلا فالصواب ثبوته بالخبر الواحد واما قوله فالصواب ان الاذن ههنا حاصل بالاجماع فضعيف لانه ان اراد الاجماع الذي هو متقول بانوار فممنوع والا فإفرد عليه ما اورده على الخبر الواحد وايضا يرد عليه ان كل من اطلق اسما عليه تعالى يمكن ان يدعى انه ثابت بالاجماع وسند الاجماع وان كان لازما لكن لا يلزم الاطلاق عليه فيؤدي الى مفسدة عظيمة فالصواب ان لا يدعى من تلقاء نفسه الاجماع على امر ما بل الواجب النقل عن النقا والائمة الهداة ٩ * قوله (وهو كل ما سواه) فيه إشارة الى ان المراد ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا مذهب الجمهور واختاره المصنف وسيجيء القول بان زيد عالم لكن الاشخاص من غير اولي العلم ليست بعالم اتفاقا وفي كلامه تلويح الى ان العالم اسم للقدر المشترك بينهما وهو المفهوم الكلّي اعني ما يعلم به الصانع وموضوع له بالوضع العلم فيطلق على كل واحد من تلك الاجناس وعلى كلها لاسم للكل والاسم صحيح جمعه والقول بانه يجوز ان يكون مشتركا بين الكل وبين القدر المشترك فيثبت يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني ضعيف اذا اشتراك اللفظي خلاف الظاهر لا بصار اليه ما لم تحس حاجة اليه على ان كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما يعني عن ذلك لانه داخل في الموضوع له فلا حاجة الى وضع آخر له بخصوصه وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وياته ان الجن عالم والانسان عالم والمواسي عالم وكذا كل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وياته ان العرب عالم والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم واحد وقال مقاتل ان الله تعالى ثمانين الف عالم اربعون الف في البر واربون الف في البحر ٢ وقال كعب لا يحصى عدد العالم الا الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو والناسب هو القول الاخير كيف لا وقد اعترفوا ان كل جماعة كثيرة من كل جنس يسمى عالما ولا ريب في عدم تنهايتها بمعنى لا يقف عند حد فكيف يدعى الانحصار والانحصار المتقول اما محمول على الاجناس فقط كما يؤيده قوله عليه السلام وان دنياكم منها عالم مع ان الدنيا مشتملة على العالم الكثير بحيث يكاد ان لا يذاهي او المراد الكثير لا التحديد وبهذا يندفع المخالفة بين قول مقاتل وبين الحديث الشريف السديد بقول المصنف (من الجواهر) يشمل جميع المذكورات شعولا ظاهرا باهرا والجواهر عامة للجواهر الفردة وهي الاجزاء التي لا تجزى وما يتركب منها اي الاجسام فهذا احسن من عبارة الكشف من الاجسام (والاعراض) لعدم تناولها الجزء الذي لا تجزى الا ان يقال ان وجودها بدون الاجسام خبر ثابت او لكونه جزءا من الاجسام اكتفى عنه بذكرها واما الجبر دات فليست ثابتة عندنا قال قولنا وتناولها ميل الى مذهب بعض المتكلمين وترك ملكا الجمهور من الاكابر ٩ * قوله (فانها لا مكانها واقفارها) اي العالم والتأنيث باعتبار معناها او الجواهر والاعراض وفي المواقف الخروج الى السبب عند المتكلمين هو الحدوث لا الامكان وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقد قال اولاء قال الحكماء الامكان محجوج الى السبب انتهى وما ذكره المصنف موافق لمذهب الحكماء فالاولى لحدوثها ولا مكانها مع الحدوث او بشرط الحدوث قوله وانتقارها لا يفهم منه الحدوث بل فادته التنبية على ان المراد الامكان الخاص لا العام فغاية التوجه ان مراده امكانها مع حدوثها كما يدل عليه اخر كلامه وفيه دليل على ان الممكنات كاهي الخ فظهر ضعف القول بان المصنف اختار مذهب الحكماء وان اوجهه كلافه في الطوالع حيث قال ان الامكان محجوج للممكن الى السبب المؤثر لان الممكن لما استزى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لان جميع العلم به يدعيه وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج

٢٤ فادخل عليه اللام الاستغراق ليشمل جميع افراد الجنس وجمع يشمل جميع الاجناس قطعا يدل على ان قصد العلامة من كلامه هذا ما ذكرنا انه سأل بكلمة لم الطالبة للفائدة ولم يسأل بكلمة كيف الطالبة لوجه الصحة فانه لو قصد به ما فهم من المعنى المذكور لكان الاندب ان يقول كيف جمع وقد ذكرنا في حل كلام الكشف في هذا الموضع وجوها لا طایل فيها غير الاطالة فخذ الزبدة واشن بها عن سواها

٧ قيل ولك ان تقول ليس اطلاق اللفظ بطريق الاسمية حتى يحتاج الى التكلف بل بطريق الوصفية فلا محذور على ما اختاره الامام الغزالي من انه يجوز اطلاق ما علم اتصافه به تعالى على طريق الوصفية دون الاسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى مجرى التسمية وهو تعالى منزّه عن ان يتصرف فيه انتهى ولا يخفى ان هذا الامس له هنا كما لا يخفى

قال قدس سره في شرح المواقف الاسم اما ان يؤخذ من الذات او من جزئها او من وصفها اختار جى او من الفعل الصادر عنه ثم ينظر الى ما يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقله فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقة الخصوصية ومن ذهب الى امتناع تسميته لم يجوز له تعالى اسما مأخوذا من ذاته انتهى فعلم منه ان مراد الامام الغزالي الاسم الذي وضع بازاء حقيقة النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فالصانع من هذا القيل لا الاول

٩ ولم ينقل الاجماع منهم فمن اطلع فليبينه من محله

٢ روى ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلفها بالعرش والسوات والارض وما فيها حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم ما في باقي القناديل الا الله تعالى كذا قيل ٥ (هـ) سيالكوتى (عـ)

الى مرجع آخر فاما ان يسلل او يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور يمكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب انتهى لكن كلامه هنا كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها ظهرياته اختار مذهب البعض من المتكلمين وهو كون السبب المحجوج الامكان مع الحدوث او بشرط الحدوث والقريل بان كون الامكان محجوجا للممكن الى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا ملا خسر و احسن من القول بانه اختار مذهب الحكماء فانضح مما ذكره في الطوالع وجه دلالة الجواهر والاعراض على وجود صانعها ووجه تسميتها بالهالم والمصنف قرار بهان في تفسير قوله تعالى "ان في خلق السموات والارض الاية من سورة البقرة على وجه لا مزيد عليه فراجع اليه فانه ينفك في هذا المناسم وينكشف به المرام * قوله (الى مؤثر واجب لذاته) اى واجب ولازم وجوده لذاته بحيث لا يستد الى غيره كما سبق في تحريره * قوله (تدل على وجوده) اى على وجوده اللازم لذاته وتدل على وحدانيته وكال قدرته وشمول علمه فلا اكتشاف بوجوده لكفايته في بيان وجه تسميته بالهالم فيل وهذا مبنى على كون المحجوج هو الامكان وهو مختار المصنف في الطوالع ومن حكم بانه الحدوث او الامكان معه او بشرطه استد عليه باب اثبات الصانع لجواز ان يكون علة الحدوث بمقتضى ما تقدم ولا حاجة الى سبب على هذا التقدير ولذا قيل من تمسك بالحدوث في اثبات الصانع ولم يجعل الامكان وحده محجوجا للمؤثر ما ثبت الا قدما تنهى الى الحدوث كما صرحوا به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله لو قال يدل ٢ لا مكانها لحدوثها الخ كما ذكرناه اما في الهامش قال في شرح الموافقة قال المتكلمون المحجوج الى القتب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ما هيته لا تفي بذلك انتهى فالتكلمون والحكماء اتفقوا على ان الممكن ما استوى فيه طرفا الوجود والعدم فالممكن المفروض قدمه ان كان من جلة العالم وهو الجواهر والاعراض يثبت حدوثه فيحتاج الى واجب وجوده والا فان كان وجوده من ذاته فيكون واجبا خلاف المفروض مع انه مطلوب وان كان وجوده من غيره فيحتاج الى مؤثر بقضى ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وان فرض كونه قديما فان يلزم استد باب اثبات الصانع ولذا قال التحرير اثبتا زاني والمحدث للعالم هو الله تعالى اى الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائزا لوجوده لكان من جلة العالم فلم يصلح محدثا للعالم مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح دليلا على وجود مبدأه انتهى وقال الفاضل الخبالي هذا طريق الحدوث انتهى وقيل في توضيحه ان مبدأ العالم او كان جائزا لوجوده لكان من جلة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأه والا لكان الشئ علة لنفسه ليكون محدثا ٣ فاللايق للعاقل ان يحتجز عن مثل هذا التشكيك ويجهتد في وصول مراد المشايخ ولم يقبدر الى تحضئة الاثمة اليقاة والهداية قال الله تعالى "فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون * قوله (وانما جزمه ليشمل ما تحت من الاجناس المختلفة) وفي الكشف فان قلت لجمع قلت ل كل جنس مما سمي به قال قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا اخف الا انه لو افرد بمرقا باللام لم يمتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق الافراد بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم الحق بلامرية انتهى وهذا البيان لا يلايم قولهم استغراق المفرد اشمل فلو اعتبر مثل هذا التوهم الناشئ لاعتد دلائل لا يحسن هذا القول منهم لجران مثل هذا التوهم في كل موضع يكون المفرد فيه محلي باللام وقدروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان الكتاب اكثر من الكتب الا ان يقال انه لما كان اسما للقدر المشترك وكان يصح ان يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالف وان يطلق على جنسين فصاعدا ايضا جمع دفعا لتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد لما عرفت من صحة اطلاقه عليه والمراد استغراق جميع الاجناس واستيعاب افرادها بحيث لا يثبت فرد منها والوافق بهذا المقصود الجمع لانه على التعدد ولعدم قرينة البعض فيحمل على الاستيعاب المذكور واما الافراد فليست نصا في ذلك التعدد بل محتملة فكان مقتضى الحال ايراده بالجمع في المقال واما سائر الالفاظ المفردة فلما لم تكن موضوعة للقدر المشترك بين كل جنس وجنس وبين المجموع فاستغراق مفردة اشمل من جمعه مع انه منظور فيه اوضحه التحرير في شرح التلخيص فعلم ان قولهم استغراق المفرد اشمل عام خص البعض منه وهو مثل العالم فان استغراق جمعه اشمل وبهذا البيان ينحل اشكال البعض بان العالم بدون التقييد لا يشتمل الا في القدر المشترك والمجموع فهوهم ان القصد الى استغراق

٢ نقل عن المصنف انه قال لو قال يدل قوله لا مكانها او ضم له الحدوث لكان احسن لان علة الافتقار هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او كلاهما ويجوز على بعد حمل كلام المصنف على ما يوافق مذهب المتكلمين بان يقال اراد بالا فتقاربيه المستزمل وهو الحدوث او يقال جعل جهة الدلالة الا مكان والا فتقار ولم يجعل الافتقار مبيعا عنه وحده فلهذا سبب عنهما والوجه ما تقدم انتهى ولعدم الاعتماد عليه وجهنا كلامه بما ذكرناه في الاصل

٣ غايه الامر ان طريق الامكان اوضح من طريق الحدوث
كلام عليه قدس سره مع دفعه

افراد جنس واحد مما وجهه ويجرد صدق العالم بالعلم الكلي على كل جنس لا يصير منشأ لذلك انتهى وجه
الانحلال ان مجرد صدق العالم على كل جنس كونه منشأ لذلك امر واضح والانكار مكابرة ثم قال قدس سره
فان قلت العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلاً فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس
واحد فان اللفظ المعروف لا يستغرق الا افراداً ينطبق على كل منها وكذا اذا جمع وعرف لم يتناول الا الاجناس
التي ينطبق عليها دون افرادها فكما ان العالم منطبق على الجنس باسمه زل منزلة الجمع ومن ثم قيل انه جمع
لا واحده من افئذه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد مفردة وان لم يكن صادقاً عليها كقوله تعالى والله يحب
المحسنين اى كل محسن وقولك لا اشترى العبيد اى واحداً منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس
المسمى به وان لم يكن منطبقاً عليها كأنها احاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقوال يتناول
كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اى افراد
انتهى وبما حله قدس سره على ذلك ونحوه في توجيهه اذ الربوبية لا تتعلق الا بالافراد دون الاجناس والانواع
والاصناف فلا جرم ان مراده لافراداً وانما لم يعبر المصنف والشيخ شري بالافراد مع انه يحكم عليها دون الاجناس
لما عرفت من ان العالم لا يطلق على فرد ولذا قال قدس سره كأنها احاد مفردة المقدر * قوله (وغلّب
العقلاء) من التغليب وهو ترجيح احد العلمين على الاخر في اطلاق لفظ عليهما والقييد الاخير لاخراج
المشكلة ولا بد ان يكون بين العلمين نوع تعلق كصاحبة ومثابته ونحوهما وهو من المجاز المرسل كالمشكلة وقيل
التغليب وضع ادنى الثمن موضع اعلاهما في الاسم كالمرين والصفحة كالتعريفين كذا قاله صاحب التبيان كما نقله
البعض ولشرافة العقلاء غلبوا على غيرهم فجمع العالم الشامل للعقلاء وغيرهم بالجمع الخصوص بالعقلاء مجازاً
اذ جمع باب التغليب مجاز صريحه في المضول فاريد به معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقي والمجازى فلا جمع بين الحقيقة
والمجاز (منهم فجمعه بالباء والتون * قوله (كآراء واصفاهم) اى كيفية اوصافهم اى لما كان الجمع بالواو
والتون مختصاً بصفات العقلاء وما في حكمها من الاعلام فان العلم بالواو بالمسمى بهذا الاسم على رأى بعض
لنجانس سميته ولفظ العالم وان كان اسماً لكنه في حكم الصفة كما هو الظاهر من تعريفه لكونه بمعنى الدال
على شئ ويعلم به الشئ لم يصرح به لكن نبه عليه بقوله كآراء واصفاهم وبين ان العالم وان لم يكن صفة
مختصة بالعقلاء لكن لما اعتبر التغليب صار كأنه من صفات العقلاء فجمع بالجمع الخصوص بصفات العقلاء
فعلم ان المراد باوصافهم اعم من الحقيقة وما هو بمنزلة الحاصل ان ههنا مطلبين الاول بيان ان العالم اسم
لكنه بمنزلة الصفة لافادته مؤداها كما هو والمصنف اظهره لم يتعرض له صراحة بل اشار اليه بقوله كآراء
اوصافهم وصاحب الكشف تعرض له حيث قال فان قلت فهو اسم غير صفة وانما يجمع ٢ بالواو والتون صفات
العقلاء او ما في حكمها من الاعلام قلت ساغ ذلك لمعنى الوصفية فيه وهى الدلالة على معنى العلم ولم يتعرض
لاختصاصه بالعقلاء والمصنف عكس الامر تعريفاً عليه بأنه ترك الهم واشتغل بالهم والمطلب الثانى ان هذا
الجمع مع كونه مختصاً بصفات العقلاء استعمال ههنا في اعم منهم ٣ ومن غيرهم للتغليب وقيل زل ما لبس له
العلم لكونه دالاً على معنى العلم بمنزلة مثاله العلم فجمع بالواو والتون كما في قوله تعالى * انبأ طائعتين * وقوله تعالى
* رأيتهم لى ساجدين * انتهى فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار التغليب لجريانه في غير العقلاء الغير المجموع مع العقلاء
كما في الايتين المذكورتين وما اختاره المصنف هو المختار المعول عليه قيل وتقديم فائدة الجمع مطلقاً على صحة الجمعية
المفيدة لان بيان فائدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة القيد انتهى ولك ان تقول اخره لان فيه خلافاً منهم
من اختار التغليب وبعضهم رجح عدم التغليب واطول ذيله ببغى التأخير * قوله (وقيل اسم وضع لذوى العلم)
اى اسم القدر المشترك بينهم وبين كل جنس من اجناسهم فلا يطلق على فرد منها والبحث السابق في تصحيح جمعية
جارهنا سوى التغليب فانه لا يحتاج اليه اليبس * قوله (من الملائكة والتقليد) بيان لذوى العلم لمزيد
التوضيح والتنبه على ان اطلاقه على اجناسه دون افراده يقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن دون جبرائيل
عالم ومكانل عالم وكذا في التقليد سمي الانس والجن بذلك لتقلدهما على الارض اولر زانة رأيتهم وقدرهم اولانها
مقتلان بالتكليف قاله المصنف في سورة الرحمن قدم الملائكة لان قائله صاحب الكشف والمالك افضل عندهم
لان قواهم العقلية خالصة غير مشوبة بالقوة الفضية والشهوانية وبهذا الاعتبار احق بالتقديم اول وجودهم

٢ وانما يجمع بالواو الخ المقال المص فجمعه بالياء والتون
رعاية لما وقع في النظم

٣ قيل ولا يخفى انه غلب فيه الذكور ايضا وفي قوله
منهم تغليبان

قوله من الملائكة والتقليد الثقلان الانس والجن
وانما سمي بذلك لانها مثالا الارض اى لتقلدهما فيها
وعن بعضهم جعلت الارض كالمجولة والجن والانس
شبهها بنقل الدابة

اولا * قوله (وتناوله لغيرهم على سبيل الاستنباع) جواب سؤال مقدر اى العالم وان كان موضوعا لذوى العلم خاصة لكن يتناول غيرهم من الحيوانات والجمادات فالربوبية شاملة للكل ايضا لكن تناول بطريق الاستنباع اى الاستلزام من غير ان يقصد من اللفظ يدل عليه بطريق دلالة النص كدلالة مجئ الامر على مجئ جنوده اذا انعقاد اصل وذو شرف فترية الاعلى يستلزم تربية الادنى فلا يصف اللفظ بالنظر اليه بكونه حقيقة او مجازا او كناية ؟ مرصده لان هذه الصيغة موضوعة لما يكون آله لبدء اشتقاقه اى لما يكون آله بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون الفاعل نفسه فلا وجه لجملة اسمها للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستنباع كذا قيل وفيه نظر لان قوله اسم لذوى العلم لا يستلزم كونه فاعلا بل هو كالاول اسم شبه بالآلة اعنى ما يعلم به الصانع بل وجه تسميته انه ان ارادته حقيقة فيه خالف اللغة وان قيل انه مجاز لم يقدح فى كذا قيل ويمكن دفعه بأنه ارادته حقيقة لانهم من افراد العالم واطلاق اللفظ على افراده من حيث انها افراد حقيقة وانما خصه بهم لانهم اشرف الموجودات وبيان ٩ انه تعالى مرهمهم بعبارة النص اهم المهمات مع ان تربية غيرهم متفهمة بطريق الدلالات فلا اهمال في بيان تربية جميع المخلوقات فاقى يلزم ضعفه ووجهه مع انه كالاول في العموم والشمول مع سلوك طريق مستحسن لدى اهل العقول * قوله (وقيل عني به الناس ههنا) عني معنى للفعول اى قصد وهذا اول من كونه مبنيا للفاعل وهذا اما مجاز ان اريد بخصوصه او حقيقة كما مر توضيحه في الوجه الثاني وهذا نسب الى الحسين بن فضل احتجاجا بقوله تعالى "اتأتون الذكران من العالمين" ولا يخفى ضعفه * قوله (فان كل واحد منهم عالم) الخ تعليل لصحة تلك العناية ووجه صحة الجمع حيث ذكروا فقال وانما جمعه ليشتمل ما تحته من الافراد ولما ورد ان كل واحد من الافراد لا يسمى عالما اشار الى ان كل فرد من افراد الانسان يسمى عالما اما حقيقة لكونه مثالا على نظائر ما في العالم الكبير واستعارة قوله من حيث الخ بيان العلاقة على ذلك التفسير وعلى الاول بيان وجه التسمية به وهذا هو انظاره من سوق كلام المصنف ويرد عليه ان الافراد اخف واستغرقه اشتمل فواجه جميعه ولا يجزى هنا ما يجب به هناك * قوله (من حيث انه مشتمل على نظائر ما في العالم الكبير) قيد الحثية هنا للتدليل وقد تسعمل للاطلاق والتنقيذ ولا يناسبان هنا فلفظة من ابتدائية واختار الاشتمال لانه يوصف به الكل بالنسبة الى اجزائه وهنا كذلك واما الشمول فهو يوصف به الكلى بالنسبة الى جزئياته لكن هذا اغلبي في كلامها لا كلى قيل قال المصنف في الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذى يحتمله هذا المقام ان بدن الانسان المتكون فيه الا خلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلى المشتمل على العناصر الاربعة الكائنة الفاسدة فالسوداء لكونها باردة كالارض والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونها حارة يابسة كالنار ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لامر البدن والنبت لا اعصاب التى هي محل الحس والحركة كالعالم العلوى المتوط امر السفيات به قال الله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض هذا كلامه بعبارة انتهى والله اعلم بصحته ٤ والحاصل ان الانسان لكونه فذلكه جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات بمنزلة جميع العوالم فان رأسه كالقفل وروحه كالشمس وعقله كالقمر يزداد وينقص والحواس الظاهرة كالنواكب السيارة سوى النيران وظهوره كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكته كالبرق وشعره كالنبات ولحمه كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجارى فى العروق كالمياه والانهار ونفسه كالريح وهذا البيان نبذة مما فصله علماء الاعيان فسبحان من جلت فت حكمته وجلت عظمتة ووضع رهبانه وظهر سلطانه ونجمرت العقول فى كبرياه ذاته وتنهالت على وجنت الكائنات اثار ملكوته وجبروته وتولعت الاذهان فى بدهاء عظيم صفاته يامن دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات وتشهد على وحيوب وجوده وكان غناؤه سلسلة الموجودات مبتدأ على النهج القويم والطريق المستقيم واستعانتك باطاعتك وسهلت طرق مرضايتك حتى يا نبينا اليقين والوصول الى الصديقين والشهداء والصالحين * قوله (من الجواهر والاعراض) بيان ما فيه تنبيه على انه اسم للاجناس كما صرح به سابقا واشارة الى ان المفرد شامل لجميع الجواهر والاعراض ويجوز كونه يائنا للنظر والمأل واحد قوله (يعلم بها) اى بالنظر (الصانع) فيصح ان يسمى الفرد المشتمل على تمام النظر عالما ولو قال يعلم به اى بكل واحد منهم الصانع لكان اوفق لقوله فان كل واحد منهم عالم لكن نبه به على ان كون كل واحد منهم عالما يعلم به الصانع باعتبار النظر فى احواله فهو دليل

٩ قوله بيان مبتدأ خبره اهم (ش)

٢ اولان تربيتهما لا يكمل الا بتربيتها اى الحيوانات والجمادات بالنسبة الى الثقلين فتربيتهم يندرج فيه تربية غيرهم فحيث يجوز ان يكون دلالة على تربية غيرهم باقتضاء النص فامل ٣ مد

٣ وجهه ان هذا لا يتم بالنسبة الى الافلاك وما فيها والى الارض نفسها وما عليها من الجبال ونحوها مد

٤ قال المصنف فى تفسير قوله تعالى "وفى اغصانك افلا تبصرون" اذ ما فى العالم شئ الا فى الانسان نظيره يدل دلالة مع ما انفرد به من الهيئات النافذة والنظر البهية والتراكيب العجيبة والتكن من الافعال القريبة واستنباط الصانع المتخلفة واستجماع الكمالات المتنوعة انتهى فالناسب ان يقال من حيث انه يشتمل على نظائر ما فى العالم الكبير مع ما انفرد به من الخواص لكان اوضح فى بيان وجه التسمية مد

قوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستنباع فان الربوبية لاشراف المخلوقات وملائكته يستتبع الربوبية لاسرارها ويستلزمها قوله فان كل واحد منهم عالم فجمعه باعتبار افراد نوع واحد هو الانسان لا باعتبار الاجناس

اصول على وجود الصانع ووحديته وسائر صفاته الكمالية والى ذلك اشار ايضا بقوله (كما يعلم) اى الصانع (بما) اى باحوال (ابدعه) اوجده الله تعالى (فى العالم الكبير) مما سوى الله تعالى وصفاته العلية من الجواهر المعلومة وجودها والاعراض القائمة بها وينكشف من هذا ان كل فرد فرد من سائر العوالم ايضا ينبغي ان يسمى عالما اذا من ذرة من الذرات وجة من الجويات وقطرة من القطرات الا ويدل على صانعه وكمال قدرته وعلمه الشامل لكن الغلبة منعت ذلك وانما مرصه لان اخراج العالم من العموم بلا داع يقتضيه والتخصيص خلاف الظاهر والتبادر مع ان مقام الجدسياسية العموم ويدخل فيه نوع الانسان واقراده دخولا اوليا لما ذكر من اشتغال النظائر المذكورة وما ذكر من الحثية لا يوجب الترجيح بل يشعر بالحجة على ان الجمع حينئذ غير ظاهر كما اشارنا وان قيل المراد تناوله لغيرهم ايضا على سبيل الاستنباع فمع عدم تصريحه بذلك تكلف مستغنى عنه لكنه اولى من التخصيص بلا تناول غيرهم بالاستنباع * قوله (ولذلك سوى بين النظر فيهما) وقال تعالى (وانظروا فلانكم افلا تبصرون) دليل على التسوية وهى برهان على ذلك الاشتغال على النظائر المذكورة والمراد بالنظر التفكير بقرينة تعدية بنى وصحبر فيهما للعالم الكبير والعالم الصغير واصافة بين الى النظر مع انه يقتضى التعدد لكونه جنسا شاملا للقليل والكثير مثل قوله تعالى لا تفرق بين احد من رسله على ان التعدد منهم من قوله فيهما ومثل هذا لا يحسن التثنية فلا يقال بين النظرين فيهما والتسوية الواقعة في هذه الآية تسوية بين النظر في الارض والنظر في النفس وهذا ليس بمدعى وانما المدعى التسوية بين النظر في العالم الكبير وبين النظر في العالم الصغير والقول بان قوله وقال الله تعالى امر مستقل مغاير لما عطف عليه ضعيف فان الظاهر عطف تغير على ان قوله تعالى سزى بهم آياتى فى الافاق وفى انفسهم الآية انفهام التسوية فيهما منهاضير واضح في تقرير المص وان دلت عليها في نفسها الا ان يقال ان المص اشارنا الى توجيه اخر يشعر بان الافاق يتناول جميع الممكنات سوى الانسان وفى قوله افلا تبصرون اشار الى ان مجرد الابصار يكتفى فى الاستدلال بالآثار ولغاية وضوح الدلائل لا يحتاج الى امعان الانظار والمعنى افلا تنظرون نظرا بالبال الخاص لتستدلوا بها على وجود صانعه ووحديته * قوله (وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح) اى على القلع عن الموصوف والمدح مستفاد من المقام وقدم في تفسير الرحمن توضيح المرام وهذه القراءة لابد من على وهى من الشواذ (او التداء) * قوله (او بالفعل) الذى دل عليه الحمد اى احد رب او محمد او يحمده وعلى كل يكون انشاء وفيه نوع رككة ولذا اخره وكون الفعل المقدرا على اولى والمالم يجعله منصوبا بالحمد لله لان اعمال المصدر المعرف باللام قليل ولوقوع الفصل وهو الخبر والناقصة فيه بان مثل هذا المصدر جوارحه مع الفصل بالايجي ضعيف لانا لا ندعى العدم بل ندعى القلة والقول بان الاظهر ان يقال ان قمته قمتة بناء لانه فعل ماض يقال ربه ربه اذ املكه اخراج النظم من سوقه اما ولا خلفوات المبالغة واما ثانيا فلنسخا لفظ القراءة المتواترة واما ان كانا فله دم صحة كونه وصفاح والحالية غير مناسبة لايها من خلاف الحق * قوله (وفيه) دليل على ان الممكنات كما هى مفقورة اى فى توصيفه تعالى رب العالمين دليل على ان الممكنات اى من العالم فلا اشكال بصفات الله تعالى فانها قديمة والكلام فى الممكن الحادث فلو قال على ان الممكنات المحدثات لكن اصرح فى المراد وفى كلامه ٦ هنا اشارة وتأييد لما ذكرنا من ان قوله فانها لا مكانها معناه لا مكانها مع حدوثها ٧ كما فصلناه هناك واكثر المحشين ذهبوا الى ان قوله هذا يؤيد انه جعل على الاحتياج الامكان كما هو مذهب قدماء المتكلمين ولا يعرف له وجه والظاهر ما ذكرناه وقد اختاره بعض المحشين * قوله (الى المحدث حال حدوثها) فهى مفقورة الى المتيقن حال بقائها) اطلاق المحدث من قبيل اطلاق اللفظ على اعم من الله تعالى كذا قاله العصام فى شرح شرح العقائد واطلاق لا بطريق الاسمية بل بطريق الوصفية كما مر توضيحه فى الملتاق الصانع وكذا الكلام فى المتيقن قيل ومن حكم بان المحجوج الى المؤثر هو الامكان قال اتصاف الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثا وبقاء فهو ابتداء وجوده واستمراره محتاج اليه ومن قال بان المحجوج اليه هو الحادث لانه استغناؤه عنه حال بقاءه انتهى قال قدس سره فى شرح المواقف واما مذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى ان الاعراض لا تنبى زمانين بل هى على التفضى والتجدد لانهم قالوا بان السبب المحجوج الى المؤثر هو الحادث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما ضره عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو الغرض ولما كان متجسدا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال

٦ حيث قال الى المحدث حال حدوثها ولم يقل الى المؤثر حال وجودها

٧ وان ذهب الى خلافه فى الطوالع لكن التوفيق بينهما ممكن

قوله فلذلك سوى بين النظر فيهما اى وقع التسوية بينهما اى بين العالم الكبير وبين كل نفس من نفوس الاناسى فى قوله تعالى وفى الارض آيات للمؤمنين وفى انفسكم اثلا تبصرون وفى قوله سزى بهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

قوله وفيه دليل الخ وجه دلالة على ذلك المعنى ان فى صيغة الرب معنى الثبات واستمرار التريز ومعنى الاستمرار يتوجب جميع احوال الممكنات من حال حدوثها وحال بقائها ويمكن ان يتك من ذهب الى ان الجواهر والاعراض يتجدد بتجدد الامثال لدلالة الآية على ان بقاء كل موجود بسبب فيضان الوجود عليه فى كل ان من المبدأ الفياض حتى لو انقطع الفيض والامداد عدم من ساعته فان البقاء فى الآن الثانى بعد حدوثه فى الآن نوع تربية وذلك انما هو بفيض الوجود الثانى فى الآن الثانى ويتتابع الوجودات المتجددة فى الآتات بشاهد الوجود شيئا واحدا مستمرا

بشأنه محتاجا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلا انتهى فادفع الوهم المذكور وإن
 اللابقي للضأن يختار أن علة الاحتياج هو الحدث إما وحده أو مع الامكان لأنه من أكبر الاشاعة وبهذا
 البيان الواضح أنضح معنى قوله كما هي مقترة إلى الحدث الخ فاحسن التأمل فلا احتياج في بيانه إلى أن يقال وجه
 الدلالة أن الترية تبلغ الأشياء إلى كمالها شيئا فشيئا إلى انقضاءها فيلزم استادها حدوثا وبقاء لما عرفت من
 أن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد في كل حين فيحتاج إلى وب العالمين قال التحرير في شرح العقائد
 والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نشبه إلى الزمان الثاني لأن بقاء الشيء
 معنى زائد على وجوده وقد عرفت أنه عرض وهو يحتاج إلى المؤثر دائما سواء كان المحجوج إلى السبب هو الحدث
 أو الامكان أما في الحدث ٢ فظاهر مما ذكرناه وأما في الامكان فلأن اتصاف الممكن بالوجود لم يمكن
 مقتضى ذاته يحتاج إلى المؤثر في اتصافه في زمان وجوده و زمان بقاءه كما مر ١٣ * قوله (كرهه للتعليل
 على ما سنذكره) أي كره ذلك من الرحمن الرحيم فوحيد الضمير لذلك والتكرير صوري لا في الحقيقة فان ذكره
 في كل موضع لفرض يناسبه فخل هذا لا يسمى تكرارا والتعليل الذي سيذكره هو قوله فان ترتب الحكم على الوصف
 الخ فهذا تعليل لا يستحقاقه للحمد وانه لا تنصاف بهما كما أن ذكرهما في السبلة لتعليل للابتداء باسمه والتبرك بذكره
 وانه مولى النعم كلها عاجلها وآجلها فعمل ان العلة في موضع الحمد تغير العلة في السبلة فيقول هذا دفع ما استدلل به
 على ان التسمية ليست جزءا من الفاتحة من انها لو كانت جزءا منها لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل
 الدفع منع الملازمة مستند بان هذا التكرار له فائدة عظيمة وهي انه لتعليل الخ قوله ان يمنع التكرار مستندا بما ذكرناه
 من ان ذكره في كل موضع لفرض آخر ولحكمة أخرى ثم ادعاء التعليل لا يناسب انه تعالى يستحق الحمد لذاته والقول
 بانه بيان استحقاقه بالنظر إلى انعامه وصفاته لا يدفع الإيهام وينكشف منه ان ذكر الألوهية مكررة أيضا فينبغي
 ان يذكره نكتة ولذا كرر المظهر في موضع المضمر وجه اذا ظاهر الحمد له ولعل النكتة فيه انه لبيان استحقاقه
 الذاتي كما ان الاوصاف المذكورة لبيان استحقاقه الوصفي بالنظر إلى صفاته وفي بعض التفسيرات الحكمية في تكريره
 انه في التقدير كأنه قبل اذ كرر ان رب مرة واذا كرر ان رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العنابة بالرحمة أكثر مما سواها
 ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تفر بذلك فاني مالك يوم الدين فهو كقوله طاهر الذنب الخ ١٥ * قوله
 (قرأ حاصم والكسائي ويعقوب) الخ أي مالك بالالف بوزن فاعل (ويعضده) قوله تعالى يوم
 لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله * وجه انتسابه هو ان تلك في هذه الآية من الملك بالكسر
 لأن الملك بالضم اذا معني لان يقال يوم لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا بخلاف ما اذا قيل لا يكون نفس مالكة
 لنفس شيئا أي تغا على هذا المعنى ورد قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولم يرد على المعنى الاول
 نص وان كان في الواقع كذلك اذ لا ملك لاحد على احد ولا سلطة له عليه ولا يحتمل النظم هنا لان صله ٣
 لفظة على دون اللام وذكر شيئا في عنه ظاهرا وتقدير الجار خلاق الظاهر فيجئ بكون المراد بالامر في قوله
 والامر واحد الامر بمعنى الشيء لا واحد الامر بمعنى الشيء لا واحد الاوامر وان كان الامر حقيقة في الثاني
 مجازا في الاول والا للاختلاف لا يربط لما عرفت من ان التني المالكية لا للملكية فينبغي ان يثبت له المالكية لا الملكية
 فان التقوية قدمت بدون قوله والامر على ما عرفت فذكره للتنبيه على ما ذكرناه ان الامر يجب ان يكون
 واحدا لأمور على هذا المعنى في يوم لا تملك محافظة للنسبة ولورود التني والاثبات على امر واحد ولا إشارة إلى
 ان المفعول هنا محذوف وانه هو الامر وبهذا يظهر ضعف ما قيل ان قوله والامر يومئذ لله ظاهره يعضد
 قراءة ملك لمناسبة للامر مناسبة تامة وقد فسر في التفسير وغيره بان الحكم حكمه ولا قاضي سواء انتهى فانه
 غفله عن سبك ما قبله من نظم يوم لا تملك الآية والمصنف غير مقلد بل تابع الحق وتفسير غيره لبس بحجة عليه على
 الإطلاق على انه يحتمل ان يكون مراده بيان حاصل المعنى اذا أخذ المعنيين يستلزم بنوع الاستلزام الآخر
 اذا مالكية لكل امر يستلزم الملكية ٤ وبالعكس نعم لا ملازمة في الجزئية بل الملازمة في الكلية وهذا القدر
 كاف في كونه بيان حاصل المعنى وقيل المراد من يعقوب ويعقوب بن اسحق الحضرمي البصري وهو التاسع من
 القراءة العشرة * قوله (والباقران مالك) أي قرأ الباقران أي من القراءة الثمانية الذين قدم المصنف ذكرهم
 في خطبة فلا يرد ان قراءة خلف بن هشام توافي الاولى * قوله (وهو المختار) لوجه ثلثة الاول ٦

٢ وبهذا البيان يندفع الاشكال المذكور من ان
 من قال بان المحجوج إلى المؤثر هو الحدث لزم استغناؤه
 عنه حال بقاءه سواء كان العرض باقيا في زمانين
 كما هو مذهب الجمهور أولا كما هو مذهب ابن الحسن
 ومثابره

٣ لان صله أي صلة الملك بمعنى السلطنة على دون
 اللام والصلة هنا اللام دون على
 ٤ في صفاته تعالى اذا مالكية لكل امر يستلزم الملكية
 ويؤيده قول السمين على ما سيأتي نقله بل المالكية
 لكل شيء يستلزم مالكية رقاب المخلوقات فهو من
 الملك بالضم

٦ قيل وقد قال ابوشامة قد اكثروا المصنفون في
 التفاسير من الترجيح بين قراءة مالك ومالك حتى بالغ
 بعضهم إلى حد يكاد يقطع وجه القراءة الاول
 وهذا ليس بمحمود بعد ثبوت القرائين واتصاف
 الرب بهما معناه انتهى وقد عرفت وجه الرجحان
 بحيث لا يؤدي إلى اسقاط الاخرى والتقصان

قوله كرهه للتعليل في لفظ التكرير استعار بان السبلة
 جزء من الفاتحة على ما هو مذهب الشافعي في هذه
 المسئلة والمص رحمه الله شفعوى المذهب وجه التعليل
 هو ما يذكره بعيد هذا من قوله واجراء هذه الاوصاف
 الخ مع قوله فان ترتب الحكم على الوصف بشمر بعليه

قوله ويعضده قوله يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
 وجه كونه عاضدا لهذه القراءة ان لا تملك اشتمل فيه
 معدي إلى مفعول به كالك فانه مأخوذ من ملكه يملكه
 بخلاف ملك فانه لازم مأخوذ من ملك يملك بعد نقله
 إلى فعل بالضم وجعله بمنزلة الفرائز وان المراد يوم
 الدين ويوم لا تملك واحد والقرآن يفسر بعضه بعضا

(أن) هذه القراءة (قراءة أهل الحرمين) وهم أولى الناس بأن يقرأوا القرآن غضا طريا كما أنزل وقراءهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم غير الثلاثة المذكورين وافقهم قراء البصرة والشام وجزرة من الكوفيين ولا ريب في أن بعض القراءة ابلغ وافصح من بعض قال المصنف في سورة هود في قوله تعالى * ولا يلفت منكم احدا الامر أنك * والاولى أن يجعل الاستثناء في القرائين عن قوله ولا يلفت مثله في قوله تعالى * ما فعلوه الا قليل منهم * ولا يدع أن يكون أكثر القراء على غير الافصح انتهى اذ نصب المتن في كلام غير موجب غير مختار والبدلية افصح منه مع أن أكثر القراء المتواتر قرأهم اختاروا الغير الافصح فصح ان يقال ان هذه القراءة افصح وهو المختار والسرفيه ان جميع القرآن اسوة في حد الإعجاز لكن بعضه ابلغ من بعض كما صرح به ارباب المعاني والمحقق الفنازاني في المطول وايضا جوز ترجيح بعضه على بعض باعتبار المعنى كسورة الاخلاص مثلا افضل من سورة لم تشمل التوحيد حتى ورد انها تعدل ثلث القرآن في خبر شريف صحيح فالمانع من ذلك بحيث لا يؤدي الى تقيص غيره * قوله (واقوله تعالى لمن الملك اليوم) وصف ذاته بأنه الملك يوم القيمة وهو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا فالتناسب له ههنا ملك لا مالك ولا يفتنى عليك ان الآية السابقة تناسب لها مالك لا ملك والقول بانها لا تعارضه لانه ليس نصافي المالكية كما مر مدفوع بما اوضحناه لك الا ان يقال ان الوجوه الثلاثة علة واحدة كما يشعر به كلمة الواو واجادة اللام ليس نصافي كونه دليلا مستقلا على كونه مختارا وايدكر قوله تعالى * ملك الناس * لتأييد لانه تعالى ملك الناس في الدارين فالآية لا تطابق موضع التأييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة وقيل في وجه التأييد فيه نصرة للكشاف انه كعقب تعالى وصفه باربوية بالملكية في خاتمة القرآن ناسب ان يعقب كذلك في الفاتحة وهذا وجه وجيه ولا يضره عمومته في الدارين لان ملكية يوم القيمة تدخل دخولا اوليا * قوله (ولما فيه من التعظيم) الاولى لما فيه من زيادة التعظيم اذ لا ريب في كون المالك تدل تعظيما لاسيما في ملكية جميع الاشياء فان لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة اذ قلنا يخلو احد من الناس من كونه مالكا ولا يكون ملكا الا اعلاهم واشرفهم فتصرفه عام قوي والى هذا اشار بقوله (والملك) اذ التقدير اذ المالك (هو المتصرف في الاعيان المملوكة) على ان العطف عطف تضييف وشان ما بين التصرفين اذ التحقيق ان الملك بالضم نسبة بين من قام به ومن تعلق وان شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعاق التصرف اتمام مقتضى استثناء المتصرف واقتصار المتصرف فيه ولذلك يصح على الاطلاق الا لله تعالى وهو اخص من الملك ٧ بكسر الميم لانه تعلق الاستيلاء مع ضبط وتمكن من التصرف في الموضوع اللغوي ٨ وبزيادة كونه حقا في الشرع من غير نظر الى استثناء واقتران ما يملكه الملك من التملك عليه اعني سياسة الخاصة ملكه فيه اتم من تصرف المالك في المملوك واما ما يملكه الملك ويملكه المالك فليس مورد البحث كعكسه فقد لاح ان بعض ما يشوبه بعض العامة من ان تصرف المالك في المملوك اتم من تصرف الملك في الرعايا منشاء عدم اتحاد المورد والنظر الى العرف والفقه والكلام في الموضوع اللغوي بل المعنى الاصل المشترك بين اللغات كلها وقولهم الملك بالضم التصرف بالامر والتهى في الجمهور ويخص سياسة الناطقين والملك بالكسر ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم بناء على العرف العامي ولذا قلنا لا يدخل احدهما في مفهوم الآخر ويرجح هذه القراءة تكرار الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته عند المباشرة دون المالكية في قوله تعالى مالك الملك انتهى خلاصة ما في الكشف وقال السمين في مفرداته هذا مخصوص بصفات الادميين واما في صفاته تعالى فالملك او الملك واحد انتهى وهذا يؤيد ما قلنا بان تفسير صاحب التفسير بان الحكم حكمه الخيان حاصل المعنى وان احد المعنيين يمتلزم الآخر بتويع الاستلزام ثم قال والظاهر ان بين الملك والمملوك عموم وخصوص من وجه لغة وعرفا فيوسف الصديق عليه السلام بناء على انه ملك رقاب اهل مصر في النقط بناء على شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك لملك والساطان على بلد لا مالك له فيها ملك غير مالك انتهى والظاهر ان كل ملك مالك فانه لا بد وان يكون مالكا لاشياء ولو قليلا واقله لباسه وركابه وسائر لوازم سلطنته قوله لا مالك له فيها ان اراد السلب الكلي فمنوع والا فهو غير مفيد فيبينهما عموم وخصوص مطلقا * قوله (كيف يشاء من الملك) بخوب وربة واستمتاع بما يجوز استمتاعه فيخرج عنه استمتاع ما لا يجوز استمتاعه فكلامه عام خص منه البعض والقول بأنه اراد به المعنى اللغوي فلا استثناء خروج عن الجادة المستقيمة (والملك هو المتصرف بالامر والتهى) * قوله (في المأمورين) اي من العباد ولذا اكتفى

٧ قال صاحب الكشف ان الملك بالضم يع وبالكسر يخص فقال صاحب الكشف لم يرد العموم والخصوص المصطلحين لان احدهما لا يدخل في مفهوم الآخر فلا غرض شاملا له وهذا بحسب العرف الظاري في الملك بالكسوف وفي التحقيق الملك بالكسر جنس الملك بالضم والمراد ان ماتحت حياطة الملك من حيث انه ملك أكثر مما تحت ماتحت حياطة الملك من حيث هو مالك اذ يوصف بالملكية بالنظر الى اقل قليل بخلاف الملكية والعموم والخصوص نفع على مثل هذا وجزان يراد ان شمول سياسته فوق سياسة الملك انتهى قوله لان احدهما لا يدخل بالنظر الى مفهومهما كما قرره العلامة البيضاوي ولا ينافيه استلزام الملكية المالكية دون العكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا اصطلاحا على ما قرره او من وجه على ما ذهب اليه السمين فلا يرد اشكال بان الظاهر ان الملك بالضم هو المتصرف في كل مملكة كما يرى وبالكسر تصرف خاص فيما تحت يده فالاول اعم وكذا الملك والمالك اذهدا التفسير غير ما اورده صاحب الكشف كما ينشأ وقوله وما ذكره في العموم والخصوص اللغوي بناء على ظاهر كلام الكشاف والشاهد عليه ما ذكره صاحب الكشف في التبعة في فلا يليق الاعتراض ٢ على مثله سبح (٢ شهاب)

٨ اي ان الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف الشرعي فلذلك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا او ليس بحق فما لا يستبر في الملك ولا في الملك لغة بل شرعا والى هذا اشار بقوله وبزيادة كونه حقا فثبت ان كل ملك مالك وليس بالعكس سبح

قوله لانه قراءة الحرمين اعل ولقوله لمن الملك اليوم ولما فيه من التعظيم الاول استدلال بكونه قراءة التفات والثاني استدلال بقرينة النقل القرآني والثالث بدلالة وضع اللغة وجه افادة لفظ الملك التعظيم ان الملك هو المتصرف بالامر والتهى والسلطنة والقهر بخلاف الملك فان قلت قد تم الاستدلال بلفظ شيئا فعل لا لسان قوله والامر يومئذ دخل في الاستدلال قلت اجل له دخل فيه لانه مشعر بمفعول مالك المحذوف لان تقديره مالك الامور يوم الدين ٢٢

بالمؤمنين ولم يقل والنهيين أي هذا مختص بالعقلاء والاول أي الملك بكسر الميم بالاعيان من غير العقلاء والعبيد والاماء المملوكين لمحقون بالجدات وبالنظر إلى هذا قال صاحب الكشف لان احدهما لا يدخل في مفهوم الاخر كما اوضحناه دفعا لاشكال بعض الناظرين فيكون بينهما ظاهرا تباينا بحسب المفهوم بملاحظة الحقيقة وإطلاق العموم والخصوص على مثل هذا بحسب اللغة لا بالاصطلاح لكن التحقيق هو بالقبول الحقيق كما ذكرنا اننا نقلنا عن المدقق صاحب الكشف قيل ولا يلزم منه رجحان الملك على الملك حيث لا يقدر على ذلك فين تحت حكمه لان محل تصرفه اقل قليل بالنظر إلى الملك وقيل الكلام في الموضوع اللغوي لا يعرف الفقهي فلا ملك ان تصرف فيه بمشأه واما كون التصرف حقا وباطلا فلا يعتبر في الملك ولا يعتبر في الملك لغة بل شرعا انتهى قوله حيث لا يقدر على ذلك ضعيف اذ الملك كما يقدر على التصرف بالامر والنهي في رعاياه كذلك يقدر على التصرف بنحو البيع والهبة بالاعيان المملوكة له فإني له الرجحان بهذا البيان غاية لا يقال انه ملك من هذه الحجة ثم قوله وقيل الكلام أي كلام المصنف كما هو اظهر الخ فيه مفسدة عظيمة حيث جعل الكلام الواقع في العلوم الشرعية على ما هو باطل في البدهة الجلية * قوله (من الملك) بضم الميم بمعنى السلطنة * قوله (وقرئ ملك بالتخفيف) أي بفتح الميم وسكون اللام مع ان اصله الكسر ولكون السكون اخف سمي بالتخفيف وهي قراءة شاذة وذهب بعضهم إلى انه غير مخفف وانه اما صفة بزنة صعب او مصدر وصف به للمباغة كما في الرب والظاهر ما ذكره المصنف من انه مخفف ملك بفتح الميم وكسر اللام اذا ما ذهب إليه البعض فاذا ظهر ان معناه الملك مبالغة فيتحذف القراءتان فيفوت المبالغة المعتبرة في ملك بكسر اللام * قوله (وملك بلفظ الفعل) الماضي من باب نصر يصر وضرب الاخير هو الشهير والجملة الفعلية في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف أي هو ملك الدين اوللاستيناف فلا حظ من الاعراب وقيل حال بتقدير قد الظاهر حال مؤكدة وقيل في محل الجزر على انها صفة لمحذوف منكر ٢ بدل من لفظ الجلالة أي إلى ملك الدين فالاول هو المفعول اذا لخل لا يخلو عن ايهام خلاف المرام وهذه القراءة جامعة لمعنى القارئين لانه اما من الملك بكسر الميم او من الملك بالضم ونسب صاحب الكشف هذه القراءة إلى الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي نشر ابن الجزري القراءة المنسوبة إلى أبي حنيفة التي جمعها ابو الفضل محمد بن الجعفر الخزاز ونقلها عنه ابو قاسم الهذلي وغيره لا اصل لها ولهذا سكت عنه المصنف ولم ينسب إلى الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى * قوله (وما لكان بال نصب على المدح او الحال) او التداء كما في التفسير لكنه تكلف والمراد بالمدح كون التفسير امدح او اعنى وهو في عرف النحاة في التعت بمعنى القطع الا ان النكرة لا يوصف بها المرفة حتى يكون من ذلك القبيل الا ان يقال هذا الكلام بناء على ما اختاره بعض النحاة من ان التعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة معنونه تعريفا وتذكيرا وانما يلزم لو تبع معنونه ولا ريب انه غير متعارف والواجب اعتبار احسن الوجوه في محكم التنزيل * قوله (وما لك بالرفع متونا او مضافا على انه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافا بالرفع والنصب) فيوم منصوب حيتن على المعنوية لا على الظرفية كما هو ادلاجهم في الظرفية كونه ملك كل شيء قوله ومضافا وهذه قراءة أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قيل وعلى تنوينه يوم ظرف او مفعول فهو مختلف لما سبق وما قيل من انه اذا نون رفعه او انصب بالالف ودونها فهو منصوب على الظرفية لا غير لان الصفة لا تعمل بالنصب واسم الفاعل انما يعمل بمعنى الحال والاستقبال وصفاته تعالى ازالة ليس بشيء لان نصبه على التوسع فيجوز مطلقا وايضا ازالة لانتا في العمل لشمولها للحال والاستقبال وما ذكره غير متفق عليه (ويوم الدين) * قوله (يوم الجزاء) المراد باليوم مطلق الوقت اشار إلى ان الدين بمعنى الجزاء لا بمعنى العبادة والملة والفرق بين الدين والجزاء بان الدين ما كان بقدر فعل المجازي والجزاء اعم ايس بلام هنا فان الجزاء على عمل السوء بمثله وعلى عمل الحسنة بمشرا امثالها فصاعدا فلا يغد هنا وان سمل المموم في نفسه واختير يوم الدين اذا الجزاء يناسب المالكية والمالكية وانه مقصود والحساب واعطاء الكتاب وسأرا حواله كاتمهيد وفيه رعاية للفاصلة * قوله (ومنه كاتدين تدان) مثل مشهور اول من قاله خالد بن قنيل وله قصة في مجمع الامثال وفيه حديث المرفوع قيل رواه ابو الدرداء رضي الله تعالى عنه وهو البر لاقتلى * والائم لا يمتى * والادبان لا يموت * فكأن كاتشت كاتدين تدان وفي التورية ما معناه كاتدين تدان وكاتزرع نخصد وفي الانجيل ٣ كاتدين تدان وكاتكيل نكال والعنى كاتفعل فجرى

٢٢ فهو بيان لزيادة مناسبة بين الدليل والمدلول واما إلى ان مالك متعد محذوف المفعول وان اضافته إلى يوم الدين في المالك من باب الاضافة إلى الظرف كقول الطيف لا من قيل الاضافة إلى المفعول به حقيقة كما هي كذلك الا أن يرشدك إليه تنظيره بقوله ياسارق اللذة اهل الدار حيث صرح فيه ذكر المفعول به ذكر صاحب الكشف لا اختيار الملك وجهين آخرين حيث قال وقوله ملك الناس ولان الملك اعم والمالك اخص الوجه الاول مبني على رعاية التاسب بين الفاتحة والخاتمة مع ما فيه من التدرج من الوصف بالربوبية إلى الوصف بالملكية والثاني على ان يراد بالعموم والخصوص معنيهما اللغويان لا معنيهما المصطلح عليهما لعدم دخول احدهما تحت مفهوم الاخر فالمراد ان ماتحت حياطة المالك من حيث كونه ملكا اكثر افرادا مما تحت حياطة المالك من حيث انه مالك

٢ وكون النكرة بدلا من معرفة لوصفه تكلف لا يليق بمجزالة النظم الجليل

٣ قوله كاتدين الخ والكاف اسمية محلها النصب على انها صفة لمصدر محذوف أي تدان ونجزي دينا وجزاء مماثلا لفعلا والمثالة في السوء ظاهرة وفي الحسنة ماولة

قوله كاتدين تدان أي كاتفعل تجازي بفعله وانا سمي الفعل المبتدأ بالجزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوابا او عقابا للمساكلة وكذا الكلام في دنائهم كادانوا أي جازي ساهم كاتفعلوا قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين

فهو من المشاكلة قسم فيه المشاكل ولا ضيقه وان كان عكسه مشهورا استعماله وقيل كما تجزى تجزى فلامشاكلة
 لكن الاولى هو الاول على انه شامل للثاني اذ الجزء من قبيل الفعل والظاهر انه عام لا تقول فانها افعال بمعنى
 كف النفس والا فوال ايضا ولا يبعد تعميمه الى الاعتقاد ايضا * قوله (وبيت الحماسة ولم يبق سوى
 العدوان دناهم كادوا) اي ومنه بيت الحماسة واصل الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب لا بيت الحماسة
 الطائي جمع فيه اشعار الجاهلية مبتدأ بما وقع في الحروب فاذا قبل قال الحماسي يراد به ابو تمام واذا قبل بيت الحماسة
 يراد به ذلك الكتاب فاضافة البيت اليها لادنى ملازمة اي البيت الذي ذكر في الحماسة فانه شاعر يسمى بالفتاحية
 الرماي اوله فلما صرح الشعر وامسى وهو عريان وصرح الشيء اذا انكشف وجواب لما قوله دناهم
 والمعنى فلما انكشف الشعر وكأنه عار عن كل سائر ولم يبق سوى العدوان والظلم دناهم وجزيناهم جزءا مما تلا
 لما فعلوا بنا به قوله وهو عريان تشبيه ٧ بلغ قوله سوى العدوان سوى فاعل لم يبق وخرج عن الظرفية كما هو مختار
 الكوفيين واما على مذهب الاصح وهو مختار سبويه ان سوى لازم الظرفية فعملوا البيت على انه نادر او فاعله
 محذوف قام سوى مقامه والعد وان يضم العين الظلم دناهم بكسر الدال وتشديد النون اصله دنياهم فحذف
 الياء فبقى دنا فوزنه قلنا * قوله (اضاف اسم الفاعل) وهو مالك لم يتعرض مالك لانه صفة مشبهة لانه
 اشق من ملك به وجعله لازما كما مر ارا فليكون اضافتها الى غير معمولها مثل رب العالمين فيكون اضافته
 معنوية فتقع صفة المعرفة وانما اللفظية هي اضافتها الى فاعلها كمن الوجه واما مالك فليكون متعلبا بظن
 ان اضافته الى معموله فلا يكون معنوية فلا تغيد معرفة فحاول بيانه ووضح سبيله فقال و اضاف اسم الفاعل
 (الى الظرف) اذا لظرف اما متصرف او غير متصرف والاول كيدوم والذلة فاك ان توسع فيها بان رفع او نصب
 او تجر من غير ان يقدر فيه معنى في فاعلي المفعول به تساو بهما في عدم تقدير فيهما ولا يخرج بذلك
 عن الظرفية الا يرى ان الفصل اللازم يتعدى اليه ولا يظهر الفرق في الاسم الظاهر وانما يظهر في الضمير ٧
 لانك اذا اضمرت في قلت سرت فيه والقلت سرت في كافي قوله ويوم شهدناه سليما وعامرا * قليل سوى طعن
 النهار توافله (اجراءه تجرى للمفعول به) * قوله (على الاتساع) اي تجوز في اتساع الاضافة بترك تقدير
 لفظية في اذ الاتساع في الظرف ان لا يقدر معه في توسع في نصب المفعول به او يضاف اليه على وتبره
 فيتعلق الجار والمجرور باضاف فان قوله اجراءه لاضافته على التوسع لا الاضافة بتقدير في اذ الوجه حيث ان
 الاجراء لانه على يابه والتسعة في ناخير على الاتساع حيث ان ثبت الحكم او لامعلا فيكون له في النفس قرر
 لا يكون لما ذكر تعليقه بعده وهو بابع وارجح حيث لا تعرض لكون الاضافة مجازية صريحا لكنه يفهم
 التزاما وان حل الاتساع على المجاز فالجار متعلق باجراءه فحينئذ يكون المعنى اضاف اسم الفاعل الى الظرف
 بلا تقدير في لاجل الاجراء المذكور وذلك الاجراء على الاتساع اي على المجاز العقلي وانما اختار هذا لاستلزامه
 كونه تعالى ما لكافيه الامر كله لان مالكية ٨ الظرف من حيث انه ظرف لامن حيث ذاته يستلزم مالكية
 ما فيه فهو كدعوى الشيء بينة فيفيد المبالغة المطلوبة وان حل الاضافة بمعنى في او بمعنى اللام بفوت هذه
 المبالغة ولا مر ما لم يتعرض لهما مع ان اعتبار احدهما يعني عن التحمل المذكور واما القول بان الاضافة بمعنى في
 لم يثبت عند جمهور النحاة فضيف لان المصنف قد يعتبر بها على انه غير تام لانه يمكن جعلها بمعنى اللام رد
 الاضافة بمعنى في ظاهر الى الاضافة بمعنى اللام فالعنى ما لك يوم الدين مالك ملكه اختصاص يوم الدين
 بملازمة الوقوع فيه كما ان ضرب اليوم ضرب له اختصاص بملازمة الوقوع فيه ثم المراد من التجوز هنا التجوز
 في النسبة لا الكلام كما صرح به غير واحد فان اضافة المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه مجاز لانها جازت
 موضعها الاصل كاستناد الفعل الى غير ما هو له مثل يأسارق الليلة ونحوها مثال للمجاز العقلي في النسب الاضافية
 كذا في الطول قبل ٢ لكن ذكر الشيخ الرضي انهم اتفقوا ٩ على ان معنى الظرف توسع فيه او غير متوسع سواء
 ثم قال والذي ارى ان جميع الظروف متوسع فيها فقوله خرجت يوم كان في الاصل خرجت في يوم الجمعة كان
 يوم الجمعة مع الجار مفعولا به بسبب حرف الجر ثم صار مفعولا به بلا واسطة حرف في اللفظ والمعنى على ما كان
 فعلى ما ذكره لاجاز في النسبة لكن اذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الايقاعية فاذا استعملت في النسبة
 الظرفية كانت مجازا اقول يمكن ان يقال ليس في كلام الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازا حكما انتهى وهذا

٦ قوله وهو عريان جله حاله وقعت موقع خبرا مسمى لانه بمعنى صار في وقت المساء او خيره والواو زائدة
 مثل قوله ما من نفس الاولة نفس اماراة بالسوء لكن فيه شيء

٧ وانما يظهر في الضمير اذا الضمائر لا تنصب على
 انظر في الاتساع تمنع في الضمائر انصبوبة

٨ لان مالكية الظرف الى قوله يستلزم مالكية
 المظروف اي كتابة عنه بناء على انه لا يلزم في الكتابة
 امكان المعنى الحقيقي فار الزمان عند المتكلمين معدوم
 وتلك المعدوم تمنع وبناء على ان الاستلزام بمعنى
 الانتقال في الجملة لا بمعنى امتناع الاعتكاف فلا يرد
 منع الاستلزام كذا قيل وانت خير بان صاحب
 الكشاف بشرط امكان المعنى الحقيقي فلا يتحقق الجواب
 المذكور اذ المصنف معه في ذلك وايضا الزمان
 عندهم ليس بعدم محض كآيات الاغوال فيجوز
 التمسك ما هو متحقق في نفس الامر على ان السيد
 السند لم يرض بذلك وتماه في شرح المواقف واهل
 هذا مراد من قال ان الكلام مبنى على العرف واهل
 العرف يعدون الزمان امرا موجودا وح يمكن ارادة
 المعنى الحقيقي كما هو المشهور انتهى واثبات العرف
 في ذلك مشكل ان اراد به العرف بين العلماء كيف
 وهم يصرحون بعدم راد الا فلا يبا بذلك العرف

٩ قوله اتفقوا على ان معنى الظرف الح فمحول
 على انها سواء بحسب المال دون القصد الاول
 فان في المجاز الحكمي ايضا يفهم معنى الظرفية مالا
 لان اللبلة في سارق اللبلة وان جعلت مسروقة لكن
 يفهم منه كون السرقة واقعة في اللبلة كما لا يخفى
 واما قوله والذي ارى ان جميع الظروف متوسع
 فيها فانه ان في جميع الظروف توسعا لفظيا هو
 تعلق انظر بلا واسطة حرف في ولا يلزم منه
 ان لا يكون في بعضهما تصرف معنوي بطريق
 التجوز في الحكم مثل ما نحن بصده وبالجمله فكلام
 الشيخ اولا وآخر في مرتبة التحقيق النحوي بحيث
 لا يمنع التوفيق البياني كذا قيل ٢ سجد (غنى زاده)

يخالف ظاهر ما نقلناه عن النحرير التفتازاني لكن يناسبه في الجملة ما قرر في الاصول من ان الامام باحقيقة رجه الله فرق بين اثبات في وحذفها حتى ذهب الى ان صحت هذه السنة يقتضي الكل لانه الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعاقب الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صحت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يطر لان الظرف قد يكون اوسع بخلاف الامامين كما في التلويح فالظاهر ان ما ذكره الشيخ مختار الامام وعلى هذا لو ترك ادعاء التوسع في مالك يوم الدين حصل فائدة التوسع من المبالغة فلا حاجة الى العناية واما قول القائل اقول يمكن ان يقال الخ لا يلزم كون الهيئة التركيبية مجازا عنده وقيل وتحقيقه ان التوسع في الظروف جعل نسبة الفعل اليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعا فيه بمنزلة نسبة الى المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمثابته لان تجوز المفعول لمحل الفعل لظهور اثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبتها الى المفعول به الحقيقي واره يظهر في الاصطلاح كما مر فلذا كان اللازم معه متعديا والمتعدى متعديا بالاكتر مما كان متعديا فالتعدى قبله باق على حاله حتى اذا لم يذ كر مفعوله نزل بمنزلة اللازم ومنه عرفت ان الجمع بين الحقيقة والجواز في الجواز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضي اتفقوا على ان معنى الظرف متوسعا فيه او غير متوسع سواء اعلی ما توهمه بعض ارباب الحواشي وهذا مما يعنى عليه بالتواجد لكثرة جدواه كما ستره انتهى قوله ومنه عرفت ان الجمع بين الحقيقة والجواز الخ ليس بشئ لان ائمة الاصول اجابوا عن اشكال ورد علينا من قبل الشافعي انكم جمعتم بين الحقيقة والجواز في قوله لا يدخل دار فلان بانه من قبيل عموم المجاز لانه يراد به نسبة السكنى وهي نعم المالك والاجارة والعارية لانه نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا كما في التوضيح فلو كان ذلك متفقا عليه لما تمحل اصحابنا في تلك النسبة فالاختلاف بيننا وبين الشافعي في جواز الجمع بين الحقيقة والجواز وعدمه علم للحقيقة والجواز العقليين ابضا على ان تحقق السنتين في النسبة الاضافية غير معروف بل المشتهر النسبة المجازية فقط في مثل سارق الليلة ومكر الليل ومالك يوم الدين ولم نطلع على خلافه وقول الشيخ الرضي ليس بمشترطه فضلا عن التصريح فيه واليوم من الفجر الصادق الى الغروب في الشرع وفي العرف من طلوع الشمس الى الغروب والمراد هنا مطلق الوقت لما عرفت في محله ان اليوم اذا قرن بفعل غير متدري راد به مطاق الوقت وهنا كذلك وبالعنى الاول يرادف النهار وسيجيئ تفصيله * قوله (كقولهم يسارق الليلة اهل الدار) حيث جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع اهل الدار لكن لما سرق في الليلة جعلت مسروقة فاضافته اليها للابانة مجازية واهل الدار منصوب بسارق لاعتداده على حرق الداء مثل يا صار باز بد او ياطا عاجلا بناء على ان النداء يناسب الذات فاقضى بتقدير موصوف في الحقيقة الاعتماد على الموصوف ويرد عليه ان اسم الفاعل لكونه دالا على صفة يقتضي موصوفا فاذا لم يذكر يقدر فينبغي ان يعمل دائما كما ذهب اليه الكوفيون فشرط الاعتماد يكون ضائعا والفرق بين النداء وغيره لا يفرق له وجه والبناء المذكور لا يكون مرجحا لذكرنا من انه يقتضي موصوفا الخ وكذا سائر الصفات وقد صرح بعض بان الموصوف المقدر لا يكتفي في العمل ورد الرضي في بحث الموصول ايضا ان تقدير الموصوف لاسناده في كلام العرب ولا شاهد لهم على ما ادعوه هنا فالاولى انه منصوب بتقدير اتق واحذر على معنى اتق يا سارق من اهل الدار واخذرهم كيلا تقع في هلاك او اياه منصوب بسارق على مذهب الكوفيين فيكون بدلا من الليلة او ان الليلة وان اتسع فيها فالمعنى على الظرفية فالمفعول به اهل الدار او مفعول ثان لسارق بناء على انه ينعدي الى الاول بنفسه والى الثاني بالحرف وقد يحذف فينعدي له بنفسه والاول هو المفعول لاسناده عن التحمل * قوله (ومعناه ملك الامور يوم الدين) يعنى ان اضافة اسم الفاعل حقيقة معنوية اذا اراد به الماضي وهنا كذلك فتفيد التعريف فيصح ان تقع صفة له تعالى وهذا فذلك قوله اضافة اسم الفاعل الى الظرف وسيذكره صريحا واما ملك اذا اعتبر انه صفة مشبهة فاضافتها الى غير معمولها فيكون معنوية مفيدة للتعريف بلا مريية وعن هذا لم تعرض له مع انه المختار عنده هذا فائدة التعبير بالماضي واما فائدة جعل الامور مفعولا به مع انه جعل يوم الدين اول مفعولا به على الاتساع اشارة الى ان حاصل المعنى لذلك المبني هذا لانا قد بينا ان ملكية ٨ الظرف من حيث انه ظرف مستلزم لملكية المظروف بطريق برهاني ابلغ فيكون حاصل معنى ملكية يوم الدين نفسه من حيث انه ظرف ملكية جميع الامور التي كانت فيه او اشارة الى انه اذا لم يرد المبالغة فتحق الكلام هكذا مالك

٨ ان ملكية الطرف الخ ولا يرد ان الفقهاء قالوا ان الاقرار بهذا الصندوق لفلان لا يكون اقرارا بما في الصندوق انتهى لما عرفت من ان الكلام كتنوى فلارب في صحة ذلك حتى اذا قام قرينة على ان المراد بالصندوق ما في الصندوق فاقراره اقرار بما فيه وقد عرفت ان الاستلزام ليس المراد عقلي بل هو بمعنى صحة الانتقال ولا شك في صحة الانتقال من ملكية الطرف الى ملكية المظروف وان لم يتمتع الانفكاك فاذا وجدت القرينة مع تلك الصحة نصح

الكتابة

قوله ملك الامور على لفظ الماضي هذا تفسير على قراءة مالك اما اول فلان الملك ليس اسم فاعل بل هو صفة مشبهة واما ثانيا فلانه لا ينتق من فعله الا بعد تزيل فعله بمنزلة اللازم بنقله الى فعل بالضم فن ابن يصح الاتساع ومثله بقوله يسارق الليلة اهل الدار فان في قوله اجراء له مجرى المفعول به دلالة على انه مفعول به لكن لم يصف هو اليه ههنا بل اضيف الى الظرف اجراء للظرف مجرى مفعوله والتصریح بلفظ الامور تصوير للمفعول به المحذوف

٩ من انه حينئذ يكون الكلام مفصولا ومطروحا والتكلف بانه اراد انه لم يرد المباعدة عن الكلام انه ظرف والمفعول به محذوف

قوله اوله الملك في هذا اليوم بكسر الميم اى له الملكية فيه وهو عطف على قوله ملك الامور يوم الدين اى معناه ذلك وهذا ذكر ربه الله حينئذ كون الاضافة في ملك يوم الدين محضة صحيحة لجله وصفاته وجهين الاول مبنى على كونه بمعنى الماضى تأويلا والثاني على كون ملكيته تعالى مستمرة في جميع الاوقات ولذا صور معناه بصورة الجملة الاسمية لقوله اوله الملك فحمله على الاستمرار المستوعب لجميع الازمان حتى الماضى فباعبار ملاحظة جانب الماضى صح ان يكون اضافته معنوية مفيدة للتعريف كما كانت الاضافة في وجايل الليل سكنا باعتبار ملاحظة معنى الحال والاستقبال لفظية مع ان المراد به الاستمرار ايضا وروى ابن الحارث عن الكاشي انه قال يجوز افعاله وان كان للماضى ونعم بقواهم الضارب زيدا امس وقوله تعالى وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد وقال ابو البقاء في قوله تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا ان الاضافة في فاطر السموات محضة لانه للمنى واما جاعل الملائكة فكذلك في اجود المذهبين واجاز قوم ان تكون غير محضة على حكاية الحال ورسلا مفعول ثان اقول يمنع ارادة الاستمرار هنا اضافته الى يوم الدين الذى هو يوم القيمة وهو زمان مستقبل لا يتناول الماضى والحال فحينئذ اضيف الملك الى يوم الدين لا يظهر الاستمرار والاضافة لجميع الازمنة ويمكن ان يحاسب عنه ويقال ان ملكيته تعالى يوم الدين صفة ثابتة له تعالى ازلا وابدا في الماضى والحال والاستقبال والحادث في المستقبل وهو تعلقيها يوم الجزاء لا يمنع الثبوت الاستمراري (٢) الاول التحق بشرطه قوله لتكون الاضافة حقيقة تعليل للتعيين المذكور بن معاني تقييد الاول بقوله على طريقة ونادى اصحاب الجنة وتقييد الثاني بقوله على وجه الاستمرار وانما قيد الاول بذلك والثاني بهذا لان في الاول اوحظ حدوث التعلق بالمفعول في الزمان المستقبل فاضطر الى جعل المتوقع المحقق كالواقع وادعاه انه وقع ومضى ليصير الاضافة محضة وفي الثاني لم يلاحظ ذلك بل فسر مطلقا والاطلاق بملامه معنى الاستمرار

الامور كلها يوم الدين والمعنى ما قرره وساقه كما قال الشيخ عبد القاهر في قول من قال ان ادبارا واقبلا في قول الخنساء اتاهى اقبال وادبار بمعنى مقبلة ومدبرة ان مراده انه اذا تركت المباعدة فتحق الكلام مقبلة ومدبرة وقيل يعنى ان الطرف وان اجري مجرى المفعول به فهو ظرف في المعنى والمفعول به محذوف بشهد بمومه الحذف بلا قرينة خصوص انتهى ان اراد ما ذكرناه فلا غبار عليه وان اراد ما هو الظاهر منه يرد عليه ما اورده الشريف المحقق ٩ ويحتاج في دفعه الى التكلف * قوله (على طريقة ونادى اصحاب الجنة) اى الملك وان لم يتحقق بعد بل في المستقبل لكنه لكونه محقق الوقوع يشبه بالماضى فغيره بالماضى استعارة مثل نادى هذا بيان وجه صحة التعمير بالماضى في كلام المصنف وايضا فيه اشارة الى ان مالكا مجاز يراد به المعنى الماضى وان اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال وفي الماضى اختلف المشايخ فيه وفي المستقبل مجازاته فاقولنا في المعنى المتحقق في الحال دون في الحال اشارة الى دفع اشكال بان الدال على الزمان وضعا بالاتفاق هو الفاعل وجه الادفاع هو ان ادعى انه حقيقة في الحال حتى يلزم خلاف ذلك بل ندعى ان اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال والفرق بين المعنيين واضح لكن بعد هذا لا يخلو عن اشكال فندبر البحث مذكور في المطول واما نقل عن النص انه مجاز في الماضى المتقطع لا مطلقا فالتة تعالى اعلم بحجته اذ هو مخالف للشهور عند الجمهور والحاصل ان مالكا وكذا ملكا ريد به المستقبل فغيره بالدال على الحال او الماضى لانه كالماضى في تحقق الوقوع وانما قال على طريقة ونادى الية لانه ماضى صيغته مستعملة في المستقبل وهنا حال صيغته اريد به الماضى تأويلا والذي خطر بالبال ان اسم الفاعل المتكبر ان كان معنوية حين كونه بمعنى الماضى حقيقة واما اذا كان بمعنى الماضى مجازا في كون اضافته معنوية نظرا لانه بمعنى الاستقبال حقيقة وفي ترجيح جانب المجاز على الحقيقة حقا لا يعرف به وجد والقول بان الاعتبار باستعمال اللفظ لا بالنوع ضعيف اذ الماضى المستعمل فيه ماضى تأويلا لا تحقيا فاقول * قوله (اوله الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار) تكون الاضافة حقيقة معدة لوقوعه صفة للرفة عطف على قوله ملك الامور اى ومعناه الملك بكسر الميم او الضم يعنى المراد به الماضى او الاستمرار فلا يكون عاملا فيما اضيف اليه لا شتراط عنه بمعنى الحال والاستقبال لتكون الاضافة حقيقة الخ واسم الفاعل والمفعول المستمر يصح ان يكون اضافته معنوية كما يصح ان لا يكون كذلك والتعيين متفاد من القرينة وذلك لاشتغاله على الماضى والحال والاستقبال فلا يتناهي ما قاله الشيخان من ان الاضافة في قوله جاعل الليل سكنا لفظية لانه دال على جعل مستمر كذا قالوا وهذا مؤيد لما قلنا من ان الماضى المأوول لكونه مستقبلا حقيقة وكون اضافته معنوية محل بحث ثم معنى استمر الملك في هذا اليوم انه اذا قام ذلك اليوم ظهرت ملكيته تعالى وملكته واستمرت الى غير النهاية وحاصله انه سيقع ويتحقق ذلك الاستمرار والاستمرار المعبر في اسم الفاعل الذى يكون اضافته بسببه معنوية مشتمل على الماضى والحال والاستقبال فبين الاستمرارين فرق جلى فكيف اضافة الملك تكون بسبب هذا الاستمرار معنوية وحاول بعضهم دفعه فقال ان الاستمرار استفعال من المرور ولذا ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كما في قوله تعالى سحر مستر على وجهه وبمعنى الدوام والنبات وهو المراد هنا لانه على وجوه فانه يكون بمعنى الوجود في جميع الازمنة الثلاثة وبمعنى عدم اعتبار الحدوث ومقارنة الزمان له كالامور الجارية وعدم الانتفاع ازلا وابدا كما في الصفات الذاتية وجاعل ومالك وضعا وثبوتيا والجاهل من صفات الافعال وكذا الملك ان فسر بالتصرف فان فسر بالقدرة على التصرف كما هو رأى الامام كان من الصفات الذاتية وانضافه تعالى بالثانية ازلا وابدا متفق عليه واما الاولى فذهب المتريدين الى انها مثلها من غير فرق ثم قال فالاستمرار بالمعنى الثلاثة يقتضى عدم العمل وان الاضافة حقيقة لتختلف شرطه ٢ فلا غبار على ما نحن فيه انتهى ولا يخفى ان الصفات الذاتية والافعال قديمة ولها تعلقات حادثة وهذا عندنا وعند ابى الحسن الاشعري صفات الافعال حادثة عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات قد يكون بعضها ماضيا وبعضها حالا واستقبالا بالتبعية لينا فالاستمرار المشهور المعبر في كون الاضافة اسم الفاعل معنوية ممكن في التعلقات وما اختاره المصنف ليس كذلك وكون الاستمرار بالمعنى الثلاثة يقتضى عدم العمل الخ مطلوب البيان والمذكور في الكتب المشتهرة الاستمرار المشتمل على الازمنة الثلاثة وكون الصفات نفسها مستمرة ازلا وابدا لا يفيد وحصول الاشياء بالتعلقات الحادثة والقديمة المتعلقة فيما لا يزال والاستمرار المشهور عدم تحققه في تعلقات الصفات غير مسلم واجاب التحرير

التفتازاني بوجهين احدهما ان يكون الاستمرار بمعنى الثبوت من غير ان يعتبر معه الحدوث في احد الازمنة وذلك ممكن في المستقبل كانه قيل هو ثابت المالكية في يوم الدين واذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لم يعمل لانتفاء مشابهته للفعل والاخر ان يجعل يوم الدين تحقق وقوعه بمنزلة الواقع ففسر ما لكته في جميع الازمنة كما انه في صورة الحمل على الماضي يختص اللفظ بالماضي ثم يستعمل في المستقبل المشبه به في تحقق الوقوع فلا يكون اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليكون عاملا بل بمعنى الماضي لكن استعمل في معنى مجازي هو المستقبل المشبه بالماضي انتهى ولا يخفى ما فيه كما عرفت * قوله (وقيل الدين الشريعة) لاسم القباية تفسير الدين بالشريعة تفسير لفظي فانهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان ما جاء به النبي عليه السلام من حيث انه يطاع له دين ومن حيث انه طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية شريعة فان اصل الشريعة الطريفة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية كما مر ومن حيث انه يملى ويكتب ملة والدين وان كان اعم لشموله دين الحق والباطل ٢ والشريعة خاتمة ما جاء به الانبياء عليهم السلام لكن تفسير الاعم بالاخص وبالعكس جائز في التعريف اللفظي والدين والشريعة معنى شرعي له وبالنظر الى المعنى الاصلي استتارة ولذا قال ازغب الدين الطاعة والجزاء واستعمل للشريعة الدين كالملة لكنه يقال اعتبارا بالطاعة والانقياد للشريعة انتهى واستتارة الشريعة قد ظهرت مما ذكرنا من مافيه من الاحتياج الى التقدير مع ان المالك واحد فلا حاجة الى اعتبار مضاف ولو قيل الاعمال في النشأة الاخرى هي نفس الجزاء فانه لاعداد في هذه النشأة والتمكرات ايضا يكون ثوابا وعقابا لم يخرج الى تقدير المضاف كقوله تعالى * ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا * الية * قوله (وقيل الطاعة) والفرق بينه وبين ما يليه ان الشريعة اسم للاحكام اعتقادا وعملا والطاعة هي التمسك بذلك والتدرع بلباس التقوى فهذا القول اردى بمافيه اما ولا فلاه يحتاج الى تقدير مضاف ايضا وامانا فلاه لا يتناول الجزاء بالعقاب قوله (والمعنى) اى على التفسيرين (يوم جزاء الدين) اما معنى جزاء الطاعة فظاهر واما معنى جزاء الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ٣ ان كانت في الثواب والافعال فمضاف جزاء الى الشريعة لادنى ملازمة فذاك المضافة مجازية ولا يظن انه دون الاحتمال الثاني فان هذا المعنى في ذلك شايع بخلاف تخصيص الجزاء بالطاعة والثواب * قوله (وتخصيص اليوم بالاضافة) اى هو تعالى مالك للامور كلها في جميع الاوقات فوجه تخصيصه بذلك اليوم فاجاب بذلك والباء داخله على المقصور اى تخصيص اضافة مالك باليوم ممتازا به عن سائر الايام وقيل انه محتمل اوجه اربعة لانه اما بمعنى كونه مضافا الى مالك او كونه مضافا الى الدين وعليهما مدخول الباء مقصور او مقصور عليه انتهى والاحتمال الاخير بعيد عن المقام جدما مع ان قوله اولفرد بنفوذ الامر فيه باى عنه كل الاباء فالاضافة مصدر مبنى للفعول اى تخصيص اليوم بكونه مضافا الى مالك او ملك ولهذا التعميم اطلق الاضافة * قوله (اما لعظيمه) اى اليوم اى يوم عظيم لا يملكه الا العظيم فالتعظيم لما لك به هذا الطريق لان تعظيم وراه وتجويز رجوع الضمير اليه تعالى لاسم من السابق اخراج الكلام عن المذاق * قوله (اولفرده تعالى) اولف الخلو وجه ايراده بها دون الواو والنبية على ان كل واحدة علة بحالها ٤ فكيف اذا اجتمعا باسرها * قوله (بنفوذ الامر فيه) يقال نفذ الامر بالذال المجعدة بمعنى مضى واوقال نفذ الامر لكان اوضح واولى اذالوسا اطمع نفقة يومئذ فالامر يومئذ هو الواحد القهار ولا ملك لاحد ولو عارية سوى الملك الجبار واما انما الدين فتنبذ امره تعالى وقضاه فديكون بانواسطة وقد يكون غيره مالكا بطريق الامرى ثم يترك لغيره بعد مدة الاستيفاء والامر هنا مفرد الا واهم وفيه اشارة الى رجحان قراءة ملك كما صرح به او الاول اشارة الى قراءة ملك والثاني الى قراءة ملك فحينئذ يظهر حسن كلمة او وقد عرفت ان المراد الوقت فلا اشكال بان اليوم له مبدأ ومتهى فلا حاجة الى الحمل على التشبيه وقيل خص لا فائدة ملكه لجميع الامور لدلالة تملك الزمان والمكان على تملك مافيه وهو يرجح كون الاضافة لامية لاعلى معنى في لان كونه مالكا في يوم الدين لا يقتضى العموم كما قاله قدس سره انتهى قوله لدلالة تملك الزمان الخ قد تقدم ماله وما عليه قوله لاعلى معنى في الخ مخالف لتقرير المصنف ويستفاد العموم بسبب جعل الظرف مفعولا به توسعا * قوله (واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى) الاجراء هنا مستعار من اجراء الماء الى ما يسقى به او من اجراء

٢ والدين مقول على الدين الحق والباطل بالاشتراك اللفظي ودين الحق مقول على الاديان الحقبة بالاشتراك المعنوي

٣ اى ان قبلت الاحكام عند الله تعالى

٤ بحالها اى برأسها

قوله وقيل الدين الشريعة فالعنى يوم فصل الخصومات بالشرع والعدل وليس المراد به الشرع معنى التكليف اذ لا تكليف هناك

قوله والمعنى يوم جزاء الدين اى يكون المعنى على تقدير مضاف والمعنى يوم المجازاة على الطاعة

قوله وتخصيص اليوم بالاضافة الخ يعنى ان الله تعالى مالك لجميع الاشياء او يخرج من حيطه ملكه وسلطته شىء فامعنى تخصيص ملكيته بيوم الدين فالوجه تعظيم اليوم اولان الله مفرد بنفوذ الامر في ذلك اليوم ليس لغيره ملكية ولا مادكية فيه لقوله لمن الملك اليوم قال الطيبي في اختصاص يوم الدين دون القيمة وغيرها من اسمائها فأتدنان احداها مراعاة افاصلة وانتمهما العموم المطلوب في الالفاظ فان الجزاء يستل على جميع احوال القيمة من ابتداء النشور الى السرد الدائم بل يكاد يتناول احوال النشأة الاولى باسرها الى هنا كلامه يعنى مالك يوم الدين ابلغ في العموم من مالك الامور يوم الدين للفرق الظاهر بين قولك فلان مالك الدهر وصاحب الزمان وبين قولك مالك الامور في الدهر وصاحب الحكم في الزمان فان تملك الزمان يستلزم تملك مافيه على ابلغ وجه في مقام العموم والتعظيم فهذا من باب الكناية وايجاب المطلوب بالينة حيث جعل اليوم مملوكا ليفيد الشمول التام لملك جميع مافيه فظهر من هذا ان الاضافة فيه ليست بمعنى في يشهد على ذلك

الوظيفة على من يأخذها بمعنى إيصالتها إليه من غير انقطاع وهو حقيقة عرفية وإن استعير من الأول لجملة صفة تابعة لموصوفها صار هذا حقيقة عند المصنفين أيضاً وهذا ملخص ما في الكشف كما يشهده شروحه كذا يدل وجهه مستعاراً من اجراء الماء هو الظاهر بل المتبادر ان معنى الثاني أيضاً مستعار منه والعلاقة ظاهرة والداعي إليه تلطيف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفتح فيه بحر موقد * قوله (من كونه موجوداً للعالمين) وفيه إشارة إلى ان الترتيب تدل على اليجاد اقتضاه اذ رويته تعالى فرد كمال ولا يتصور فوقها رويته اذ ما فرض انه رب فهو عبد مر بوب من العالمين ولا ريب انه يقتضى انه يوجد ويلفه الى كماله آنفاً تعالى ان الاتصال الى كماله وتبلغه اليه من جملة اليجاد بالنسبة اليه تعالى واما بالنسبة الى غيره تعالى كالوالد والمعلم فتربتهما الكسب لا اليجاد واختيار كونه موجوداً اذا ليجاد اعطاه الوجود افضل الانعام وموقوف عليه سائر الاحسان والاكرام ثم هذا التفسير للصفة الاولى باعتبار كونها بمعنى الربى كما هو المتبادر ولم يتعرض لتفسيره بمعنى الملك لان الاول هو الراجح ويمكن تطبيقه عليه بان الملك انما يسمى به لانه يحفظ ما يملكه ويريه فمعنى الترتيب ملحوظ فيه وفي بعض النسخ من كونه رباً هكذا في اكثر النسخ وهو الاول لعمومه بكلام المعنيين بلا تمحل وفي بعض النسخ من كونه رباً للعالمين موجوداً لهم وهذا مآل نسخة من كونه موجوداً للعالمين رباً لهم غاية انه قسم المفسر في احديهما واخرى في الاخرى واقول بان موجوداً وما بعده تفصيل رويته وقوله (رباً لهم) تعميم بعد التخصيص لمزيد الاهتمام لان الكمال الاول الذي هو اساس جميع الكمالات لا ينبغي اخراجه من مفهوم الربوبية ضعيف فان التعارف في مثل هذا التفسير ولا وجه في ان يفسر اللفظ اولاً بالمعنى ثم بشار الى التعميم باعادة ذكر المفسر بل لتظهيره نعم ان المتداول ذكر اللفظ اولاً ثم ذكر ما هو المراد كما في بعض النسخ هنا وقد يذكر اولاً ما هو المراد ثم يذكر اللفظ بعده تنبيهاً على ان ما ذكر اولاً توضيح وتفسيره كما في بعض النسخ الاخرى هنا * قوله (متعاطيهم بالنعم كلها) إشارة الى معنى الرحمن الرحيم وان المراد بهما ما كثر وانها راجعان الى الصفة الفعلية وقد يؤول بارادة الخبر فهما من صفات الذات وكلية النعم اما استفادة من الرحمن لدلالته على المبالغة او من مجموعهما وهو الظاهر وقد مر توضيحه فارجع اليه (ظاهراً) تخليق البدن والقوى الخالقة فيه ونحوها (وباطنهما) كبتغى الروح واشراقه بالقل والفهم والفكر والاخلاق المرصية (عاجلها) وهو النعم النبوية (واجلها) وهو النعم الاخرية * قوله (مالكاً لا مورهم) قد عرفت ان مالكية الامور عن آخرها يستلزم ملكيته وبالعكس كما صرح به المحقق الشريف حيث قال انما ننظر ههنا الى مال المعنى فكونه مال كلالا مور كلها يوم الدين في قوة كونه ملكاً فيه كما ان كونه مال كلالا للعالمين في قوة كونه ملكاً لهم وما تقدم من اخبار الملك انما كان بالنظر الى اللفظ او الى مجرد مفهومه وحدهمى المفردين انتهى وتمام حجة على عكسه مع انه اولي بالترجيح لان ظهور ساطعته والتفرد بالقلبة والقدرة انما يكون بمالكية امورهم بالثواب المطعنين والعقاب للعاصين قوله (يوم الثواب والعقاب) ومعنى يوم الدين إشارة الى ترجيح كونه بمعنى يوم الجزاء * قوله (للدلالة) خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف الخ على انه الخفيق بالحمد اى من جهة صفاته وانعامه ببيان الحمد لله للدلالة (على انه الخفيق بالحمد) من جهة ذاته قوله (لا احد احق به منه) إشارة الى ان في الكلام قصراً حقيقة اذ لام الحمد اما الجنس كما هو المختار عند المنحصرى ورضى به المحققون والاستغراق وعلى كلا التفسيرين يفيد القصر اما الاول فلان البدأ اذا كان معرفاً بلام الجنس يفيد ان جنس الحمد وحقيقته مقصور على الخبر فاذا كان فرداً من افراده متحققاً في ضمن فرد غيره تعالى كانت الماهية متحققة في ضمن ذلك الفرد فيختل حصر الجنس ومن هذا رجع على الاستغراق واما الاستغراق فافادته الحصر ظاهرة لكن الكلام يفيد حصر جنس الحمد او جميع افراده على الاتصاف بكونه له تعالى على انه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر افراده او جنسه على الله تعالى فاذا ذكره المصنف حاصل المعنى اذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه له تعالى يستلزم قصره عليه تعالى فهو بهذا الاعتبار قصر حقيقى والا فهو قصر اضافى وقد سبق تحقيقه ثم ان قوله لا احد احق به منه معناه لم يكن احد غيره تعالى حقيقياً بالحمد عرفاً ٤ وان كان يشعر ان غيره تعالى حقيقى به في الجملة لئلا وله نظائر كثيرة كقولك لا احد اعلم في البلد من زيد والمعنى ان زيدا اعلم في البلد في العرف واما لئلا فلا ينبغي المساواة لكنه مهجور في الاستعمال فلا غبار في الكلام بعد ظهور المرام ولهذا ترقى ٦ وقال (بل لا يستحقه على الحقيقة سواء)

قوله اجراءه مجرى المنعول به واما يانه بقوله معناه مالك الامور يوم الدين فذلك تصور لاصل المعنى المعدول عنه يعنى وان عبر اليوم بعبارة المنعول به لكن كنى به عن المفهوم فيه على ابلغ وجه واستلهم كاجعل البحرى افضل التمدى لازماً كناه عن التمدى في قوله * شجوحاده وغبطه عدا * ان يرى بمصر ويجمع واع * اى ان يكون ذا رؤية وذاسم فعبر به عن قوله ان يرى بمصر آثار بحاسن المدوح ويجمع واع صيت محامده ذلوار يد هذا المعنى ابتداء من مالك يوم الدين لم يفد تلك الفائدة وايضا مالك يوم الدين اعم معنى من مالك يوم القيمة لشمول مالك يوم الدين احوال النشأة الاولى ايضاً بخلاف مالك يوم القيمة فانه مختص بالاحوال الواقعة يوم القيمة قوله لا احد احق منه تأكيد للاختصاص المتداول عليه بقوله انه الخفيق بالحمد اللازم من اختصاص المحمود عليه المجرى عليه تعالى وهذا الاختصاص ادى الى الاختصاص المستفاد من التقديم في الترتيب لان ذلك تفصيل الاول وبيان ما قالوا ان القائل لما اخبر عن نفسه انه يصدر عنه حمد من المحامد باللسان لم يستحق الحمد اتجه السامع ان يسأل كيف تحمده اى بين اى كيفية حمدك فافها غير معلومة فلا بد ان يجيب بما يلفظه من الحمد وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين لان المفروض ان السؤال عن التكرار اللاتى فاذا الحمد اخبار من القابل عن حمد الله تعالى وحقيقة الحمد القول اياك نعبد واياك نستعين والى ما ذكرنا نوع التوجيه في قوله رحمه الله ليكون دليلاً على ما بعده

١ السرفيد ان الغالب فيما بين الشخصين الافضلية والفضولية لا التساوى فهذا انى الافضلية بهذه العبارة عرفاً ٥

٦ اشاران بل للترقى البالغة والقول بالاضراب لا يخلو عن اضطراب ٥

٧ واما الحمد على مثل النجاعة والطبايع الفريضة
فرجوعه اليه تعالى من اوضح الواضحات

وانما لم يستحقه غيره على الحقيقة لان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى ومدخل العبد الكسب وقد عرفت
ان الكسب لعدم استقلاله راجع عليه الخلق لاستقلاله فلا يستحقون الحمد عليها ٧ وان جرى عليهم ظاهرا
حد فهو له تعالى حقيقة وفي نفس الامر ومن مدح نقشا غريبا او دائرة عجبية فهو راجع الى مدح النفاس ونعم
ما انشده القاسي * اذ نحن انبينا عليك بصالح * فانت كائن في فوق الذي نتي * وان جرت الالفاظ يوما بمحبة * لغفرك
اننا فان الذي نعتي * واما استحقاقهم الثواب فبمقتضى وعده وموجب كرمه واما اطلاق الحمد على النناء
بالجليل على غيره تعالى حقيقة او مجازا فهو بحث لفظي فان قيل انه موضوع للحمد الثابت في نفس الامر فاطلاقه
على غيره مجاز والافقية قيل وينبغي ان يعلم ان الحقيقة هي ما يعنى نفس الامر دون الحقيقة اللفظية حتى يعترض
بانه يلزم حينئذ ان لا يتصف العباد بالحمد حقيقة بل تجوزا وليس كذلك فالعبد محمود حقيقة بحسب جلي النظر
لكن بحسب دققة فالحمود حقيقة هو الله تعالى دون العبد انتهى فهو حقيقة في حد العبد وانت تعلم انه لا يخلو
عن كدر فالواضح الترتيب المذكور واما قوله في اوائل سورة سباء وتقديم الصلة الاختصاص فان النعم الدنيوية
قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لاجلها ولا كذلك انعم الاخرية انتهى فهو مؤيد لما ذكره هنا لا مناف
فان استحقاق الواسطة الحمد لوساطته ليس باستحقاق في نفس الامر بل بوساطته وماناه ههنا الاستحقاق على
الحقيقة وفي نفس الامر مع قطع النظر عما سواه فلا منافاة حتى يحتاج الى العذرة قوله ولا كذلك النعم الاخرية
فان الدفاعة وان كانت سببا لوصول نعمة الاخرة لكن وصولها بها من الله تعالى حقيقة وصورة لامن الشيع
ولو صورة بخلاف النعم الدنيوية * قوله (فان ترتب الحكم على الوصف بشرع بعينه) قبل لما ذكر
انه الحقيق ولا احدا حق منه ثم اضرب عن الاحقية الى في استحقاق الغير اساسا اشار الى وجه ذلك انتهى الاحسن
ان يقال لما ذكر انه الحقيق بالحمد بطريق الحصر لكونه معرفا بلام الجنس وادف قوله ولا احد الخ لئلا يذهب على
الحصر المذكور ثم ترقى بصرح سلب استحقاق الغير على الحقيقة للبالغة حاول بيان ذلك فقال فان ترتب الحكم الخ
والمراد بالحكم هو ثبوت الحمد له تعالى المفهوم من قوله الحمد لله كذا قيل وظاهره انه حل قوله الحمد لله على جملة
خبرية ولا يخفى انه انشاء معنى والاعتبار للعاني والانشاء من حيث انه انشاء لايه لا الان يقال ان الله ما فهم منه
من الاخبار بانه مستحق له على الحقيقة توضيحه قد مر سابقا ان قول القائل الحمد لله ليس بمحمد حتى يعال وانما
الحمد ما يستفاد منه وهو النناء بانه تعالى مستحق الحمد لا يستحقه غيره على الحقيقة وهذا انشاء والاعتذار مامر
ولا يعد ان يقال ان الله لا يثبت ان جنس الحمد اوجبه افراده مختص به تعالى وبعد ثبوت الحكم بترك الله له
بوجد الحمد والنشاء بالطريق المذكور ومعلوم ان العلة لا توجد في غيره تعالى وان علة الحمد محصورة فيه
فلا يتصف غيره تعالى بالجليل اصلا فضلا عن الاختيارى الذي هو المحمود عليه المجازا وصورة باعتبار كونه
مظهر آلة وواسطة فيفيد اختصاصه باستحقاق الحمد على الحقيقة فالتقريب تام بملاحظة هذه المقدمة لكن يرد
عليه ان الشيء له علل شتى فيصح ان يوجد في غيره تعالى علة اخرى تصلح لكون غيره مستحقا للمحمد بها ودعوى
انحصار العلة في هذه الاوهما في غير علم مع ان كلام المصنف ساكت عن ذلك والقول بان ثبوت العلة مع عدم
ظهور علة اخرى يفيد الظن بحصر العلة وهو كاف في مثله ضعيف لان عدم في نفس الامر بموع
وعدمه عندك لا يفيد والجواب انه لو سلم وجود علة غير هذه الاوصاف في غيره تعالى فهي راجعة اليه لانها
من اثار رحمته وترينه وثمره احسانه واظهاره ان كل واحد من هذه الاوصاف المذكورة علة مستقلة في ايجاب
الحمد عقلا لا المجموع كما يؤيده الاكتفاء ببعضها في بعض مواضع الحمد والله المصنف قال على الوصف
للاشارة الى ذلك نعم يحصل قوة وشدة في العلة بالمجموع من حيث المجموع واستحقاقه تعالى بالحمد بالصفات
الذاتية لكونها مبدء الافعال الاختيارية فلا اشكال على ان كون الوصف المذكور علة لا ينافي في كون غير ذلك
من اوصافه تعالى سببا له الا يرى ان الحرير التفنازاني قال في المطول انما تعرض الانعام بعد الدلالة على
استحقاق الذات نبيها على تحقها لاستحقاقين انتهى فلم ان سبب الاستحقاق متحقق في غير هذه الاوصاف
والمدعى في ذلك في غيره تعالى والمراد بالترتيب العنوي اى التعلق والارتباط فان شأن الحكم ان يترتب على العلة
وان ذكر مقدم او انما قال بشرع لان ترتب الحكم على الوصف ليس بصرح واما اذا ترتب بالفاء فهو صريح عند
بعض المحققين * قوله (ولا شعار من طريق المفهوم) عطف على قوله للدلالة والاشعار الاعلام في اللغة

والموافقون يستعملونه للابس بصريح كما اشترنا اليه كالإيماء والاشارة وهو الذي عناه المصنف فكانه في اصطلاحهم من اشهر الهدى اذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة الحقيقة (على ان من لم يتصف بتلك الصفات) * قوله (من طريق المفهوم) اي مفهوم المخالفة في البعض ومفهوم الموافقة في الآخر قال في المنهاج تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما توجد فيه تلك الصفة سواء كان حصل به نقص الشيوع اولا انتهى فكلامه ههنا مبني على ذلك والاذا ذكر في التلويح من ان معنى تخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشترائه بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيفيد بالوصف ليدتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة ولا شك ان التخصيص بهذا المعنى غير موجوده ولا يخفى عليك ان اشعار العلة لا يبعد فائدة تمنع نفي الحكم عما عداه بل قالوا ان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السامعة زكوة فيقتضى العدم عند عدمه فالاشكال في هذا غفلة عظيمة قيل عدم الاستيهال لان تحمد بالمفهوم المخالف وعدم الاستيهال لان يبعد ٢ بالمفهوم الموافق اقول لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لان في العبارة دلالة ٣ على كون الحكم هنا عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته كما مر آنفاً فالمفهوم المخالف له عدم اختصاص الحمد بمن لم يتصف بتلك الاوصاف وهو باطل اذ المراد عدم ثبوته للغير لعدم اختصاصه المشعر بثبوته في الجملة فالمراد مفهوم الموافقة فقط وهو عدم استيهال الغير لان يحمد انتهى وقد بان انما ذكرنا سابقا ان المراد ليس اختصاص الحكم اذ لا يدل الاوصاف المذكورة عليه ويؤيده قوله وللشعار لانه لو كان المراد ذلك لكان المشعر به ان لا يكون الغير مختصا باستحقاق الحمد لان لا يربأهل له اصلا كما قال المصنف فحينئذ يشعر بان الغير يكون اهلاله في الحمد وهو باطل فاذا اضعف الاساس بان وهن ما بيني عليه والحاصل ان المصنف ذكر للاجراء فائدتين الاولى ان الكلام بمنطوقه دليل على ثبوت الحمد له تعالى بواسطة اشعاره بعلة تلك الاوصاف وبملاحظة انتفاء تلك العلة في الغير يدل على اختصاصه به وعلى انتفاء محاسنهما والثانية انه بمفهوم المخالفة دال على اختصاص العادة به لان من لم يتصف بها لا يلبق به اي الحمد فعدم كونه اهلا لان يبعد اولى فالاول تأكيدي لما قبله وتهديد لما بعده قوله ليكون دليلا على ما بعده شاهد على ما ذكرنا من الترض لان لا يثبت اهل للحمد ثم هيدي لبيان انه لا يثبت اهل للعبادة * قوله (لا يثبت اهل لان يحمد) بالجملة والاولاف المبدلة منها استفحال من الاهل اي لا يستحق ولا يلبق انكر الجوهرى الاستيهال في هذا المعنى ونسبه الحريرى وقاله انه مولد غير مسموع من العرب والسموع استاهل بمعنى الاهالة وهي الشحم المذاب وتقي الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لكذا وهو متاهل له وسعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا وفي القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل ومثل هذه المخالفة ينبغي ان تحمل على تفاوت ٤ اللغات والافيرتفع الامان عن بيان ارباب اللغات وقوله (فضلا عن ان يبعد) ٦ مصدر يتوسط بين الادنى والاعلى للتيه بنى الادنى واستعباده عن الوقوع على نبي الاعلى وهذا القدر لا اشكال فيه واما انتصابه على انه مفعول مطلق فبأي طريق كان اختلفوا فيه اختلفا كثيرا حتى قال بعضهم لا ينفار بون حل فضلا بحسب الظاهر فضلا عن تحقيقه واختار بعضهم انه مفعول مطلق من فضل بمعنى زادي يقال زيد لا يجوز بدرهم فضلا عن الدينار اي عدم اعطائه الدرهم امر زادي على عدم اعطاء الدينار ولانه بمنع اولا عن اعطاء الدينار ثم عن اعطائه الدرهم فمن يجمع على اول التجاوز ويستعمل بين كلامين مختلفين ايجابا وسلبا تفيد انتفاء الادنى ليلزم انتفاء الاعلى بالطريق الاولى كذا قاله السيرافي في حاشية المطول في اوائل احوال متعلقات الفعل قوله ويستعمل بين كلامين الخ غير مذکور في أكثر بيانهم ولعله بناء على الأكثر قيل وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة انتهى لكن لم نطلع عليها ٧ * قوله (ليكون دليلا على ما بعده ٨) ان كان بالياء التحنية فالمعنى ليكون كل واحد من تلك الاوصاف وان كان بالياء الفوقية فالمعنى لتكون الاوصاف وارجاع ضمير ليكون الى اجرائها لا يخلو عن المسامحة اذ الدليل هو نفس الوصف والظاهر انه علة للاجراء المعلن وترك العطف الاشارة الى ذلك ولو عطف لاهم انه علة ثابتة للاجراء واختار المضارع هنا للتيه على انه علة ذهنية واما قوله للدلالة الظاهر انه علة حصولية وانما افرد دليلا لان المراد كل واحد او على ان وزنه فعيل يستوي فيه الواحد والجمع قوله على ما بعده من الحصر المتفاد من تقديم المفعول ولذا قال فضلا عن ان يبعد * قوله (فالوصف) الفاء لتفصيل ما اجله للاشارة الى ان تلك الاوصاف بعد اشترائها في علية استحقاق الحمد يمتاز كل واحد منها

٢ قوله لان يبعد كما ان مفهوم هذا الكلام دليل على قصر العبادة عليه تعالى كذلك دليل على قصر الاستعانة به تعالى فلم يعرف وجه تخصيصه بذكر العبادة **سـ**

٣ قوله دلالة على كون الحكم اي وهو قوله ان الحقيق بالحمد وقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواء انتهى وما ذكرناه معارض لذلك وقد عرفت وجه هذين القولين فتذكر **سـ**

٤ على تفاوت اللغات فكيف من افطشع استعماله في لغة ولا يستعمل اصلا في لغة اخرى **سـ**

٦ قوله فضلا عن ان يبعد الخ الاول مستفاد بطريق مفهوم المخالفة والثاني بطريق مفهوم الموافقة **سـ**

٧ قيل فضلا بمعنى البقاء في قولنا فلان لا يعطى درهما فضلا عن الدينار اي في عدم اعطاء الدينار بقاء من اعطاء الدرهم كذا قيل **سـ**

٨ قيل وهو اياك بعد فطوقه تمثيل لاختصاص الحكم بالحمد به تعالى ومفهومه تعالى لاختصاص العبادة به تعالى وهذا دقة لطيفة عرى عنها الكشف **سـ**

وفي شرح المفتاح للسيد قدس سره فضلا مصدر منصوب بفعل محذوف ابتدا يتوسط بين ادنى واعلى للتيه بنى الادنى واستعباده على نبي الاعلى واستحقاقه فيقع بهدني صريح او ضمني انتهى وهذا اكثرى لا كلى وفي شرح المفتاح للعلامة ان اكثر استعماله ان يحكى بعد نفي **سـ**

عن الآخر بانادة شيء وراء ذلك * قوله (فالوصف الاول لبيان ماهو الموجب للحمد) يعني ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا لا يمتنع فيه الحمد واختصاصه به وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك فدخل في الوصف الاول بانه علة موجبة للحمد فنفس قوله (وهو) اي الموجب له (الابدان والتربية) المفهوم من كونه ربا لمساواة الابدان من جهة التربية وهو قوف عليه لسائر الكمالات وقد سبق توضيحه اشار الى ان علة الحمد هي التربية والابدان لانه لذاته علة للحمد لكن عليه مشروطة بالاختيار اذ لا إنشاء على الايجاب والاختيار مستفاد من الوصفين الرحمن الرحيم فراعى كلا الاعتبارين فظهر الى ان الذات اي ذات العلة لا تؤثر بدون الشرط فحكم في الاجال بان مجموع علة الحمد ونظر الى ذات العلة فحكم بانها الربوبية في التفصيل فالاعتبار الاول هو المناسب للاجال والثاني للتفصيل فلان منافاة بين الكمالات فنظر الى الاعتبارين واعلم ان الامام قال من ذهب الى وجوب الشكر عقلا قبل مجيء شرع استدل بقوله الحمد لله لانه يدل على ان الحمد حق وملكه على الاطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولانه قال رب العالمين وقد ثبت ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا بالوصف فلثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه ربا للعالمين رحانا رحيمهم مالا كالعاقبة امرهم في القيامة دل على ثبوت الجزاء قبل الشرع وبعده انتهى قيل فكان المصنف اشار بما ذكر الى الرد عليه فانه يان من الله تعالى الى ايجابه فهو سمعي لا عقلي فاذا ذكر دليل عليه لانه قد بر ولا يخفى عليك انه لا وجوب قبل ورود الشرع عند الاشعري والمصنف منهم واما القائلون بالوجوب عقلا فعندهم يجب الحمد عينا عقلا حتى يكون معرضا لنواب والعقاب ثم يورد الشرع يحصل الاعتداد وتتمام البحث في التوضيح ٣ فغنى قوله ماهو الموجب ماهو سبب ظاهر لوجوب الحمد فالاستناد بحج قوله وهو الابدان الخ المراد به الحاصل بالمصدر (والثاني والثالث للدلالة على انه) * قوله (متفضل بذلك) اي بذلك الابدان كما انه متفضل بسائر الانعام في الدنيا وبيوم القيام فلا يخص به حتى يتوهم المناقاة بينه وبين قوله فيما سبق من تعميم الرحمة والرافة المستفاد من الرحمن الرحيم (بخلافه) متفهم من الرحمن الرحيم ايضا بطريق الزوم فلذا لم يتعرض له فيما سبق اذ التفضل والاحسان الغاية للرحمن يستلزم الاختيار بمعنى صحة الفعل والتترك اذا مصدر من الفاعل بلا اختيار لا يوصف بالتفضل * قوله (ليس بصدر منه) كالتفسير للاختيار وذكر وجوب عليه ونفيه لا تمام البحث لا مدخل له في تفسير الاختيار اذ الوجود عليه لا ينافي الاختيار في كلامه نوع تعقيد فالاول ان يقال وايضا لا وجوب عليه * قوله (لايجاب بالذات) كما ذهب اليه المتألف من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه عنه فلا بد فيه من المادة والمدة (او وجوب عليه) كما ذهب اليه المعتزلة من انه يجب عليه تعالى الاصلح واعطاء الوجود واما وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي عليه تعالى لانه مناسبة هنا وان قال به المعتزلة لكن كون اعطاء الوجود من قبيل الاصلح غير واضح اذ المراد بالاصلح اما وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخلافه وسبقه يجب تزيه الله تعالى عنه كما ذهب اليه معتزلة البصرة اذ وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد ومع ذلك لا يناول الابدان ولا بلاسابق الاعمال

قوله فالوصف الاول لبيان ماهو الموجب للحمد يريد تفصيل ما اجله كلامه السابق من الدلالة على معنى التعليل والاشعار بالمعنى المذكور يعني ان الوصف الاول وهو الوصف بالربوبية اجري عليه تعالى لسان ما اوجب الحمد فان التربية يدخل فيها الابدان ثم يترقى تدريجا في مراتب التكامل الى الغاية فهذا الوصف موجب للحمد على الموجد الحق المربى الى ان يبلغ الشيء ذروة الكمالات والوصف الثاني والثالث وهما الرحمن الرحيم للدلالة على انه المتفضل المختار في تفضله وانعامه بمقتضى تربته فكانه قال رب ثم في تربته مختار ليس ذلك بطريق ايجاب كما هو مذهب الفلاسفة او بطريق وجوب عليه على مقتضى الاعمال كما هو مذهب المعتزلة ووجه دلالة الوصف بالرحمة على ذلك المعنى ان ما يصدر بطريق الايجاب او الوجوب لا يصح لغة وعرفا ان يقال لشأله انه صدر منه تعظافا ورافة ولا يقال ايضا لما صدر تعظافا ورجة ان فاعله مضطرب فيه ولا انه كان واجبا عليه بسبب سابق

٣ في المقدمات الاربع وقد اوضحنا بدون العلام القيوب وباطف ستار العيوب في شرح المقدمات الاربع ايضا كما يحل به المناقشات وينكشف به المضللات

٤ اذ التربية والابدان ليس من قبيل الانفع في الدين فقط حتى ينطبق على مذهب معتزلة بصرة لكن بظن انه من قبيل الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد ومع ذلك لا يناول الابدان ولا بلاسابق الاعمال

قوله والرابع لتحقيق الاختصاص اى الرابع وهو الوصف بما لى الامور يوم الدين لتحقيق الاختصاص المستفاد من الصفات الساقفة فان كلا منها مختص به تعالى بالوجه الذى وصف به عز وجل من البلوغ الى غاية تضجّل دونها صفات الخلق لكن يمكن ان يتصور فيها نوع شركة القبر بالنظر الى اصل المعنى لا بالنظر الى ذلك الوجه الكامل بخلاف مالكية الامور فى ذلك اليوم فانها لا تقبل الشركة بوجه من الوجوه.

قوله ونصين الوعد الخ معنى النصين مستفاد من لفظ الدين من حيث انه وقع مضافا الى المالك فكانه قيل مجاز بالتواب للحامدين وبالعقاب للمرضين **قوله** يامن هذه صفاته نخصك بالعبادة معناه اياك يامن هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه قالوا فى تقديم اياك على تخص فى عبارة الكشف انه للاهتمام اول الموافقة المنزل للتخصيص التخصيص والالكان الانب ان يقول اياك نخص بالعبادة والاستعانة لا نخص غيرك ولما لم يقل فى تأكيده ولا نخص غيرك بل قال ولا نعبد غيرك علم منه انه لم يرد تقديم المفعول على تخص معنى التخصيص ليكون الخطاب ادل على الاختصاص لتعليل لخطوب والضمير فى يكون عائد الى مصدر خطوب يربده بيان النكته الخاصة للالتفات الواقع هنا وجه كون الخطاب ادل على معنى الاختصاص ان ضمير الخطاب اعرف من ضمير التائب واكمل تمهيدا منه بخلاف التائب فان فيه احتمالا ما لغير المعنى المراد والحاصل ان اصل الدلالة على الاختصاص كان حاصلا فى اياه نعيد فايد الزيادة فى تلك الدلالة فانتقل من طريق القية الى الخطاب ليعلم من غير احتمال ان التخصيص بالعبادة هو ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات العظام وان العبادة له لاتصافه بتميزه بها لترتب الحكم على الوصف المناسب وما ذكره المص رحمه الله من زكّة الالتفات الواقع هنا هو الذى اختاره صاحب الكش فى حيث قال وبما اخنص به هذا الموضع انه لما ذكر الحقيق بالحمد واجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالتاء وغاية الخضوع والاستعانة فى المهمات فخطوب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فتيل اياك يامن هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد ٢٢

كالصريح فيما ذكر من ان هذين الوصفين مع ما قبلهما علة لا تخفاد لاهلة لا اختصاصه ويرد عليه ان الوجوب لا يعدم الاختيار فلو فرض الوجوب عليه فعدم استحقاقه بفعله بالحمد والمدح محل نظر الا يرى ان المكلف يمدح على فعل الواجب فى الدنيا ويثاب فى الآخرة فانضح ان ترك هذا احسن واولى * **قوله** (لتحقيق الاختصاص) اى اختصاص الحمد به تعالى فاللام عوض اول العهد (فانه) اى الرابع وهو مالكيته او ملكيته فى ذلك اليوم (مما لا يقبل الشركة فيه لوجه ما) لا صورة ولا حقيقة اظهر ان لاءك ولا ملك فى ذلك اليوم لا حد سواء واما الربوبية والرحمة فانه يتوهم فى كل منهما الشركة ولو نجحازا وصورة واختصاص السبب به تعالى وهو المالكية هنا يوجب اختصاص السبب به وهو الحمد هنا وقد عرفت ان الحكم متف عند انتفاء علة فالمالكية التى هى علة الحكم متف فى غيره تعالى فالسبب للحكم متف ايضا والاوصاف المذكورة محمودة بها باعتبار كون التناء بها وباعتبار دلالتها على افعال اختيارية ومثلاً للتناء محمودة عليها وقد عرفت انها يتحد ان ذاتا ومختلفان اعتبارا و اشار بالفهم التحقيق الى ان الاختصاص كان مستفادا من الاوصاف المذكورة ضرورة عدم تحققها فى غيره تعالى حقيقة لكنه لما كان توهم الشركة ممكنا ولو بحسب الظاهر توهم عدم الاختصاص فاذا تحقق فى ذلك اليوم مالكيته يتكشف بها ان جميع الوسائط الدينية ساقطة عند التحقيق وجميع المحامد التى وقعت لهم كانت راجعة الى الله تعالى فالاختصاص الحقيقى موجود فى الربوبية ايضا لكنه يظهر فى ذلك اليوم ويتحقق بخلاف الوصف الرابع فانه لا يتوهم فيه الشركة اصلا فجعله محققا بحيث لا يشوبه شائبة توهم قطعا فالواصف المذكورة تفيد نفس الاستحقاق بمنطوقه وتفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى بمفهومه فلا منافاة بين كلاميه حيث قال آفا حتى يستحق به الحمد ولم يقل حتى تفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى وهنا قال لتحقيق الاختصاص ولم يقل لتحقيق الاستحقاق * **قوله** (ونصين الوعد) بالجر صطف على تحقيق الاختصاص وفى قوله (نصين الوعد للحامدين والوعيد للمرضين) دون ان يقول وللا وعد للحامدين اشارة الى ان ذلك فائدة اخرى فى ضمن ذلك التفصيل تابعه وكون التفصيل مشتملة على زيادة فائدة من الاجال غير عزز فى كلامهم على ان قوله ما نكالا لأمورهم يوم التواب الخ مشير الى نوع اشارة ولوقيل التذير بقوا الحمد لله اكلان ان فهم ذلك من الاجال واضحا فيكون التفصيل اطبق له طابقا ٣٣ * **قوله** (ثم انه لما ذكر) شروع فى بيان فائدة الالتفات المختصة به لكن قدم اول بيان طريقه لتقدمه طبعاً فقال ثم انه مؤكدا بان الداخلة على ضمير الشأن لكبرال العناية بشانه انتخاضه والبالغة فى تحقيق مضمون مدلوله والعطف بتم تليها على تفاوت ما بين المعطوفين لتباينهما ولتفاوت الرتبة وللأشارة الى الانتقال من كلام موق لبيان امر الى آخر مريق لبيان امر اخر والمعنى بعد ما عرفت ان اجراء هذه الاوصاف على الله تعالى لكذا وكذا فاعلم انه اى الشأن لما ذكر الخ بصيغة المجهول افعوله خطوب لا يبعد ان يكون قوله (الحقيق بالحمد) اشارة الى ان ذكر لفظة الجلال متضمن لا تحقيقه الذى اتى كما اشرنا اليه سابقا ولهذا لم يقل الحمد (ووصف) مجهولا ايضا * **قوله** (بصفات عظام) والمراد اما التعت الخوى اشارة الى رجحان قراءة الجرفيهما او الصفة المعنوية فيجمع الاحتمالات من وجوه الاعراب فى الصفات والعظام جمع عظيمة هنا وقد يجمع بعظم ايضا قوله (تمير بها) صفة صفات ولا ضمير فى نصن الصفة المادحة التميز ولا يظن انها صفات كاشفة * **قوله** (عن سائر الذوات) لان الصفات المذكورة لا توجد فى غيره تعالى لاسيما الاخيرة والمراد التميز والافاضل التميز حاصل باسم الجليل المتجمع جميع الصفات لاسيما على القول بانه علمه تعالى واحضار الشئ باسمه العلمى يفيد من التميز لكونه مختصا به لا تنفد الصفات الكثيرة لكونها كلية بحسب المفهوم وان كانت مخصصة فيه خارجا لكن مع انضمامها اليه يزداد تميزا ويكمل علما * **قوله** (وتعلق العلم بمعلوم معين خطوب) الاولى ان يقال وتعلق المعرفة بمعلوم عطف على تمير بخذف العائد وجواب لما خطوب الخ وفى بعض النسخ تعلق بدون الواو ففوح جواب لما ولا يجم نسخة فخطوب والباء فى (بذلك) سببية والاشارة بذلك الى التميز تأكيذا وتقرير لما فهم بما قبله انما تفيد سببية مدخوله لجوابها اذ التقدير انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بها تمير واذا تمير تعلق العلم واذا تعلق العلم به خطوب بذلك والمراد ذكر الله تعالى ذلك لتعليم لعباده كما صرح به التبخان فى تفسير البسلة لا ذكر العباد لكن لما كان مقولا على السنة العباد كما صرح به ايضا حسن قوله خطوب فانه تعالى مخاطب فى تلك البرتبة فلا اشكال اصلا والتميز التام هو الصحيح

غيرك ولا تنعنه ليكون الخطاب ادل على ان العباد له لذلك التميز الذي لا يحق العبادة الا به الى هنا كلامه يريد ان لفظ كلمة الخطاب في الدلالة على التميز بالصفات المذكورة والاشعار بعلو الحكم بمنزلة اسم الاشارة في اولئك على هدى من ربهم واولئك هم الفلحون فان لفظ اولئك بمنزلة اعادة التثنية بصفاتهم المذكورة من الايمان بالنيب واقامة الصلاة والانفاق والايمان بالكتب الالهية السماوية بأسرها فهو كما قلت زيد صديقك القديم ذلك حقيق بالاحسان فان لفظ ذلك يراد به الذات مع الصفة المذكورة فيدل بأشعاره بمعنى الوصف الملايم على علة الحكم بأنه حقيق بالاحسان فكان هو بالا عادة بمنزلة اعادة من استوفى من الحديث بصفته في قوائمه احتل الى زيد صديقك القديم احق بالاحسان قال صاحب الكشف ان قيل هو الله تعالى لذاته يستحق العبادة لائلك الصفات الخاصة قلنا مسلم ولكن تميز تلك الصفات التي لا تشارك فيها يدل على تميز الذات عن سائر الذات ولما لم يمكن لنا سبيل الى العلم بالذات من حيث هي صح ان وجوب العبادة باعتبار التميز تلك الصفات الخاصة وذكر صاحب الفتاح في نكتة الالتفات فيه وجه آخر غير ما في الكشف حاصله ان العبد اذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد من نفسه محركا للاقبال عليه وكلما جرى عليه صفة من تلك الصفات العظام قوى ذلك المحرك الى ان يؤل الامر الى خاتمتها المفيدة انه مالك الامر كله في يوم الجزاء فينبذ يوجب ذلك المحرك كناية في القوة الاقبال عليه بالارة والخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فيكون هذا الالتفات منها على ان العبد المنعم عليه بتلك النعم العظام الفاتنة للحصر اذا فرض انه ما بل بين يدي مولاه من حقه اذا اخذ في القراءة ان تكون قراءته على وجه يجد ..ها من نفسه ذلك المحرك حتى تنطبق قراءته على المنزل على ما هو عليه والالم يمكن قاريا فالفرق بين الوجهين ان الاول مبنى على الادراك العقلي والثاني على الحركة النفسانية قال ابن جني انما ترك الغيبة الى الخطاب لان الحمد دون العبادة الا تراك محمد نظرك ولا تعبد ولما صار الى العبادة التي هي اقصى امد الطاعة قال ابالك تعبد اصراحيها وتقرابا

للخطاب وان لم يكن برأى من التكلم كما في خطاب الاعمى اذا دعوت التي اجريت عليه بعد احضاره باسمه العلمي لما وجبت له اكمل تميز وتم ظهور بحيث تبدل خفاء الغيبة بجلاء الحضور استدعى استعمال صيغة الخطاب لكن هذا الاستعمال حقيقة اوجاز والظاهر انه مجاز فان الخطاب وان لم يشرط الا الاسماع لا المشاهدة والعيان لكن من شرط وضعه ان يكون صالحا للمشاهدة والعيان ولا كلام في انه تعالى مخاطب حقيقة بل الكلام في استعمال اللفظ الموضوع للخطاب في خطابه تعالى في دعائه وتضرعه فكونه مجازا هو الظاهر لكونه غير مرئي لنا في هذه الدنيا فلا اشكال بأنه يلزم منه ان لا يخاطب الاعمى حقيقة ولا من خارج الدار من في داخلها فان المشاهدة هنا من شئنه وان لم يشاهد لما رضى بخلافه سبحانه وتعالى فان هذه الدار ليس من شأنها المشاهدة وهذا سر حديث الاحسان ان تعبد الله كالك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك * قوله (اي يا من هذا شأنه) عبر بصيغة البعد لمسيحي اي لما كان صحة الخطاب باعتبار تميزه بتلك الصفات وتعلق العلم بذلك التميز كان تعلق العبادة بمنزلة تعليق الذات بالذات التميز بها فكانه قيل يا من اتصف بتلك الاوصاف وتميز بها عن سائر الذات تخصك بالعبادة فهذا الاشارة الى المذكور من الاتصاف بالاوصاف المذكورة شأنه بكون التميز او بقليلها الفا اي حاله وامره قال قدس سره حاصل ما ذكرته لوقيل اياه تعبد وايه نستعين كناية ضيه السابق ظاهرا لم يكن فيه دلالة على ان العبادة والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك الاوصاف المجردة عليه والتميز بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة لاوصافه وان اتصف بها فالحكم متعلق بذاته تعالى ولا يفهم منه سببية عرفا واذا قيل ابالك بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة اوصافه المذكورة التي اوجبت تميزه وانكشف عنه حتى صار كأنه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره بمنزلة الخطاب في التميز والظهور ثم اطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب في اطلاقه عليه ملا حظته لتلك الاوصاف فصار الحكم مربيا على الوصف المناسب كانه قيل ايها الموصوف التميز بهذه الاوصاف تخصك بالعبادة والاستعانة فينهم عرفا ان العبادة والاستعانة لتمييز تلك الاوصاف ونظير ابالك هنا اسم الاشارة الاتي في قوله * اولئك على هدى من ربهم * الآية فآياته له في الخطاب بطريق برهاني بخلاف الغيبة فلذا قال ليكون ادل الخ حاصله ان الخطاب يدل عرفا وان لم يدل وضعا على ان العبادة والاستعانة تميزه بتلك الصفات واما الغائب فلا يدل على ذلك لانه لا عرفا فلا اشكال بان الضمائر كلها تدل على الذات دون اتصافه بالصفات وان فهم من المقام فلادل الخطاب على ذلك عرفا عبر المصنف عنه باسم الاشارة الذي يدل على الذات المأخوذة مع الصفات لكن اراد به الصفات بل الاتصاف بها هذا ان اراد بدلالة العرف دلالة على ذلك لتقدم ذكرها فادعاء ان تلك الدلالة داخلية في مفهوم ضمير الخطاب عرفا دون ضمير الغائب تحكم وان اراد بها مطلقا فلا دلالة عليها لافي صورة الخطاب ولا في صورة الغيبة واشعار الغيبة قد حصل مما سبق ولذا قال فضلا عن ان يعبد ليكون دابلا الخ والظاهر ان يقال انه لما بين سبب صحة الخطاب وهو التميز المذكور حاول تصوير المعنى الذي استفيد من الفعوى * قوله (تخصك بالعبادة) اي نجعلك تميزا بالعبادة (والاستعانة) عن غيرك لا نعبد ولا نستعين غيرك على ان الباء داخلية على المقصور وهذا اكثر استعمالا وان كان دخولها على المقصور عليه كثيرا عند العرب ووجهه ان الاختصاص والتخصيص والتخصيص بحسب مفهومه الاصل يقتضي دخول الباء على المقصور عليه في استعمال العرب اذ هو عبارة عن التعلق الخاص كاصرحوا به ومقتضاه ان يكون التصف به مفعولا بلا واسطة الحرف ومتعلقه مفعولا بواسطة وقد تحقق الاستعمال نحو اخذ الجود يزيد كما استعمله صاحب الكشف ولذلك ان استعماله مثل روايته في اللغة كائنص عليه الضمير التثنية زاتي فثبت ان الاصل دخولها على المقصور عليه فدخولها على المقصور باحد الطرفين المذكورين واعمل الاكتفاء ببيان دخول الباء على المقصور في شاهير اللغة كالاساس والجوهرى بناء على شهرتها وكتب اللغة مشحونة بالجواز فقدم ذكرهم دخولها على المقصور عليه لا يقتضي ان لا يكون عريا اذا اقتضاء القاعدة مع استعمال الثبوت كاف في ثبوته عند العرب الا الاكثر في الاستعمال دخولها على المقصور اذ مادة التخصيص في معنى التميز فان تخصيص الشيء بالشيء الاخر في تمييز الاخر به كما عرفت به قدس سره في حاشية المطول في حل قوله تخصك بالعبادة اي تميزك وتفرّدك من بين الموجودين فيكون العبادة مقصورة عليه تعالى وكذا قوله واخص التدوب بواى ميز التدوب عن النادى بوافكون الواو مخصصة بالتدوب وكذا

قوله والترقى من البرهان الى العيان عطف على

الاختصاص لكن المراد بالترقى في حق المصطفين في حق المصطفين عليه الزيادة على ماضيف اليه وفي حق المصطفين الزيادة المطلقة لتفقد اصل الدلالة على الترقى في الصفات لان دلالة الصفات جمعا وفردا انما هي من طريق البرهان الصرف وهذا وجه آخر في نكتة الانتقال والصفات والعطف في قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود بمحمل ان يكون عطف التفسير ومحمل ان يكون وجه آخر من وجوه الترقى فان الاول ترقى من الدليل الى المدلول كالترقى من المقدمات الى النتيجة والثاني ترقى من الغيبة الى الحضور وهذا الذي ذكره هو محصل ما قالوا في هذا المقام بلسان اهل العرفان ان الحمد مبادى حركة المريد فان نفس السالك اذا تركت ومراة قلبه اذا انجلت فلاح فيها انوار العتابة والغاية التي اوجبت الولاية تجردت النفس الزكية لا تطلب فرأت انار نعم الله عليها سابقة والظافة غير مشاهية فحدثت على ذلك واخذت في الفكر فكشف لها الحجاب من وراء استار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ماسوى الله تعالى على شرف الغناء مفتقرة الى المني محتاجة الى التزينة فترقت اطلب الخلاص من وحشة الديار وظلمة السلوك الى الاغيار فهبت من نفحات جنات القدس نسجت الطاف الرحمن الرحيم وفرحت من هذا المقام بلغت بوارق الجلال من وراء سحام الجلال الى الاحد الصمد المسالك الحقيقي فتادت بلسان الاضطراب في مقام لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اسلمت نفسي اليك والجاأت نظهرى اليك وهناك خاضت لجة الوصول وانتهت الى مقام العيان فتحقت بسمة العبودية فقال اياك نعبد وههنا انهاء مقام السالك الاترى الى سيد الخلق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله تعالى " سبحان الذي اسرى بعده ليلا قطابت التمكن بقوله اياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم واستعاذت عن التلويين بقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقصد مستكبرا ورجع مكبرا وفي كلام صاحب المفتاح ايماء الى هذا المعنى من اراد قليرجع الى ما فصله في الفتاح واظن في بيان حسن موقع الالتفات في اياك نعبد فقوله بنى اول الكلام الخ استئناف اورد لبيان وجه الترقى المذكور (٢ سبا انكوتى عهد)

قوله يختص برجته من يشاء وبالجملة تخصيص شيء باخر في قوة تغييره فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التميز مشهور في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يحصل من باب التضمن فيلاحظ المعنيان وتكون الية المذكورة صلة المضمن ويقدر المضمن فيه فيقال في تحصىك بالعبادة مثلا تميزك بها محصا اياهالك وهذا هو المشهور المتداول بين العلماء وبعض ارباب الحواشي تبعوا لغيره بحث قليل الجدوى وخلافه انجوى ثم اوردج لفظ تحصىك لظاهر فائدة التقديم وهي افادة القصر اشارة الى رد ابن الحاجب وابن الاثير حيث قال في المشل السائر ان التقديم في اياك نعبد واياك نستعين لمراعاة حسن النظم المعجمي الذي هو حرف النون لا الاختصاص وانهما الحاجب ذهب الى ان التقديم في نحوائه احد واياك نعبد للاهتمام ولادليل على كونه المحصر كما في المطول والقصر هنا حقيقى اذ لا معنى انه يكون رد خطأ المخاطب اذ قصر القلب والافراد والتعيين في القصر الاضا في دون الحقيقى صرح به في المطول في بحث متعاقبات الفعل لكن قد اغرب ذلك المحشى حيث قال انه لايجب في تقديم متعلقات الفعل عليه الا القصر الاضا كما ينبغي عنه ظاهر قول المصنف وتقدم مفعوله ونحوه عليه رد الخطأ وان احتمل بناءه على الاكثر انتهى وغرابته لايجب فان القصر في اياك نعبد وفي قوله تعالى " لاالى الله نتخسرون " حقيقى مع انه من باب تقديم المفعول ونحوه على الفعل ولايتصور فيه رفع الخطأ بلاخفاء * قوله (ليكون ادل) متعلق بنحوط وبان للنكتة المرجحة للخطاب بعد النية على النكتة الصحيحة فلاشكال بان الخطاب لكونه مجزأ لعمال بما سبق من مضمون الشرط فكيف يصح تعاليل العمال به بدون عطف ولك ان تقول انه لبيان علة وجه الادلة قد سبق بيانه مع ماله وعليه (على الاختصاص) * قوله (والترقى) بدون اللام عطف على يكون لكونه مأولا بالمصدر بسبب ان القدرة فيكون من فوائد الخطاب ويؤيده ما في بعض النسخ للترقى باللام الجارة والعطف على الاختصاص وان كان اقرب لفظا لكنه ابعد معنى لما يرد عليه من اخراج صيغة التفضيل عن ظاهرها ومن التحمل البعيد الذي ارتكبه ولكن الاول علة تحصيلية والثاني علة حصولية وعن هذا عبر الاول بصيغة الاستقبال والثاني بالحدث اذ الترقى ليس بمحاصل بالخطاب كادلية الاختصاص بل الامر بالعكس العيان بكسر العين وفتحها خطأ وهو مشاهد العين ولذا هو مأول هنا كما تعرفه والظاهر ان هذا الترقى بسبب ذكر الحقيقى بالحمد وتوجه النفس الى الذات الحقيقى بالحمد وكلما اجرى عليه صفة من عظام الصفات ازداد تيقنه واطمأننت به نفسه حتى انصرف الى بشرائها معرضا عما سواه لتأهلي وضوحه فكأنه صار عيانا فيحمله وبعبده كأنه يراه كما ورد في الحديث الصحيح الشريف الاحسان ان بعد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه براك (من البرهان الى العيان) * قوله (والانتقال من الغيبة الى الشهود) عطف تفسير للترقى والبعض تصدى للفرق بينهما فقال والفرق ان الصفات المذكورة من حيث دلالتها على الايات الالفاية والاعنى تغيد الترقى من البرهان الى العيان ومن حيث كل واحد منها يوجب تعفله تعالى بوجه غير عما عده حتى يصير كالخاضع المشاهد يفيد الانتقال الى الحضور اى الى مرتبة كانشهود بسبب كونه حاضر القلب بحيث كأنه يراه لتيقنه بأنه تعالى يراه فبراقه مراقبة العبد لمولاه المجازى او مراقبة الربا للملك المجازى والظاهر ان كلام المصنف بالنسبة الى السالكين واما بالنسبة الى العارفين الواصلين فلا انتقال ولا الترقى كيف لا قال بعضهم ما رأيت شيئا الا رأيت الله معه ولم يرض به بعض اخر فقال ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله حتى قيل ان قوله تعالى حكاية عن نبينا عليه السلام " اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا " احسن موقعا من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام " قال كلا ان معى ربى سيهدين " اللهم الا ان يقال ان المراد مطلق الترقى سواء كان اصل الترقى اودوام الترقى والجمع بين الحقيقة والمجاز يصح على مذهب المصنف على انه من عموم المجاز فلا نزاع في جوازه * قوله (وكان العلوم) جملة ابتدائية مسوقة لبيان ان الترقى والانتقال المذكورين مؤديان الى هذه الحالة فلذلك صار اسميين للخطاب على سبيل كالمثا هدية واما جملة عطف على الترقى بحسب المعنى اى واصيرورة المعاني والمعلوم كالمعين الخ تكلف ولا باعثله وفي بعض النسخ فكان بالقائه وهذا يؤيد ما ذكرناه (صار عيانا والمفعول مشاهد الغيبة حضورا) * قوله (بنى اول الكلام) جملة متألفة بيانية فلهذا اخبر الفصل وقيل جملة مستقلة لبيان نكتة الانتقال من الغيبة الى الخطاب على مناق علماء الباطن بعد بيانها على مسلك علماء الظاهر ولذا فصلها عما قبلها تنبيهها على شرافة هذه النكتة كأنها ليست من جنس ما قبلها انتهى

قوله ومن عادة العرب التفنن في الكلام بربطه أن

بين الالتفات نكتة عامة وهذه النكتة هي التي توجد في جميع صور الالتفات وخصوصيتها موارد واذقورت بهذه النكتة في بعض المواضع نكتة اخرى خاصة افادت للكلام زيادة حسن وقبول وهي تختلف باختلاف المقامات والاحوال

قوله كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم فيه التفات من الخطاب الى الغيبة لان المراد بضمير الخطاب في كنتم وبالضمير المجزوء في بهم وفي قوله والله الذي ارسل الرياح الية من الغيبة الى التكلم وفي قول امرئ القيس تطاول ليك البيت فيه ثلاثة اتفات في ثلاثة ايات فان مخاطبة الانسان لنفسه عنده من باب الالتفات وعند غيره من باب التجريد فالالتفات الاول في ليك الفت فيه من التكلم الى الخطاب من حيث انه قال ليك في مقام ليلى والافصح فتح السكاف في ايسك لان المراد به الشخص من حيث هو لا النفس من حيث هي لان النفس بعض الشخص لا كله ولو اراد بالنفس العين بمعنى الذات فالانطباق ايضا الفصح لان العين هو الشخص والدليل على ذلك انه لم يكتب اليه المخاطبة في آخر لم ترد وفتح السكاف ذلك ومبنى الخلاف بينه وبينهم انه لا يشترط في الالتفات وجود التعبير بل يكفي بان يكون مقتضى الظاهر طريقا آخر لكنه لم يلك بل سلك ما يقتضيه الحال غير مقتضى الظاهر والقوم يشترطه والالتفات الثاني من الخطاب الى الغيبة حيث عبر عن نفسه اولاً بضمير الخطاب ثم بضمير الغيبة في بات والالتفات الثالث من الغيبة الى التكلم حيث عبر عن نفسه بياء المتكلم في جاءني بعد التعبير بضمير الغيبة في بات واو اجرى الكلام على ظاهره لقول

* تطاول ليلى بالامد * ونام الخلى ولم ارقد *
* وبت وبانتا ليلة * كلمة ذي العار الارمد *
وذلك من ثبأ جاءني الخ والالتفات انة مأخوذ من الفت الانسان بنية وبسرة وفي اصطلاح جمهور البلغاء هو التعبير عن الشيء بأحد الطرق الثلاثة من التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه بطريق آخر من تلك الطرق والسكاكي لما التزم ان بعض ما يعبر به عن الشيء على خلاف مقتضى الظاهر من باب الالتفات لانه ان يعم التعبير ويقول بعد التعبير عنه بطريق آخر او بعد ان يكون بمقتضى الظاهر طريقا آخر ليدرج فيه مثل تطاول ليك ومنهم من قرر الالتفات الثلاثة في الايات الثلاثة على مذهب الجمهور حيث تكلف وجود التعبيرين في ٢٢

ولا يخفى ما فيه اذ الظاهر انه جواب سؤال كانه قيل لم اختير ولا التعبير بالغائب ثم بالخطاب حتى احتجج الى القول بالترقي الخ فهلا سلك اولاً سلك الخطاب فاجاب بما ترى (على ما هو مباحثي) * قوله (حال العارف) اي العارف بالله وصفاته وسائر ما يجب معرفته على المكلف ومعنى من هو بصدد المعرفة بعيد جدا الا ان يقيد المعرفة بقيد يناسب المقام وبؤيد ما ذكرنا ان المصنف لم يذكر الايمان بالشرايع بل اكتفى بالاستدلال بصنابعه على عظم الخ لا على وجوده ووجدانيته * قوله (من الذكر) اي الله تعالى المستغاد من المجد لله (والفكر والتأمل) في احوال الافاق والانفس حسبما يمكن له وان لم يدرك على ترتيب مقدمات موصلة الى مطالب عالية حتى قيل من رأى امرأ عجباً فقال سبحان الله فقد دخل في زمرة الناطقين وجملة المستدلين وهذا معتاد من رب العالمين (والتأمل في اسمائه والنظر في الآله) المستغاد من الرحمن الرحيم اذ المراد بالاسماء الاسم الذي يؤخذ من صفاته دون الاسم العلى المأخوذ من ذاته قد مر توضيحه نقلا عن المواقف واستفادة النظر في الآله باعتبار النظر بعين الاعتبار ثم الفرق بين الآله وابات الافاق والانفس اعتبارى اذ لا يخلو ايات عن كونها آله (والاستدلال بصنابعه) مستغاد من رب العالمين ايضا اخره لمدخلية الرحمن والرحيم ايضا وقيل مستغاد من ملك يوم الدين وادل مراده ملاحظة يوم الدين وما فيه من الامور العظام التي تحير دونها الافهام فيثبت بضح حسن هذا الكلام لكن المتبادر من الاستدلال بصنابعه الاستدلال بمشاهدة الانوار الدالة (على عظيم شأن) صانعه القهار * قوله (وباهر سلطانه) من بهر بمعنى غلب والسلطان الولاية والقدرة وقيل يعني بمعنى الحجة ولاناسب هنا (ثم في ما هو مشهوى امره وهو ان يخوض في لجة الوصول وبصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى الدين دون السامعين للآثر) * قوله (ومن عادة العرب) عدل عن قول الكشاف هذا يسمى الالتفات في علم البيان اوجوه اما اولاً فلا ن كلامه خاص بالالتفات وهذا عام له ولغيره كما يستوضح واما ثانياً فلا ن التعبير بعادة العرب اولاً من التعبير بلاء البيان اذ ظاهره ضمير عام لجميع العرب العربية وان اعتذر عنه الخبر بـ التفتازاني بانه اراد بالبيان ما يعبر بالعلوم الثلاثة على ما هو اصطلاحه في مواضع كثيرة انتهى اذ العلوم العربية غير مخصصة في العلوم الثلاثة بل لا بعد ان يقال انه لا يختص بالعلوم بل هو في محاوراتهم يحاورون بافانين الكلام في اداء المرام واما ثالثاً فلا ن كلام المصنف مشعر بالحرص كما هو الامر كذلك اذ البلاغة والفصاحة مختصتان بلسان العرب فلم يند ان المراد بالعرب هنا ما يقابل الهم لا مقابل الاعراب اذ اهل البادية وهم المراد بالاعراب لهم اولاً اكثرهم فصاحة وبلاغة واعتبارات لطيفة بحسب السليقة * قوله (التفنن في الكلام) اي اراد الكلام بالا فاني اي الاساليب يقال تفنن الرجل في حديثه اذا جاء بالا فاني اي الاساليب اي التفنن بالاظهار والاضمار باستعمال كل منهما في الموضوع الاخر وبالوصلات واسماء الاشارات والابخارية والانشائية والمضى والمضارع وافراد الكلام وتركيبه وغير ذلك مما يكون به الكلام مطابقاً لمقتضى الحال وان كان مخالفاً لظاهر الحال * قوله (والعدول من اسلوب) من قيل عطف الخاص على العام ان حل العدول على ظاهره وهو الانتقال من ذلك الاسلوب بعد العمل به (الى) اسلوب (آخر) طريقة له وتنشيط السامع) فيثبت النكتة فيه التنبيه على ان ذلك العدول لكونه متكرراً القوائد ومتناثر الفرائد كانه امر اخر غير التفنن المذكور واعلى منه بلاغة او عطف تغيير ان حل العدول على خلاف ظاهره وهو اختيار اسلوب من الاساليب باعتبار مطابقته للاعتبار المناسب مطلقاً واليه مال بعض المحشين نظراً الى اشد مناسبة بالمقام لكن يرد عليه انه في الحاجة الى تطويل الكلام فلم يصرح في اول الامر بالمرام كما فعله صاحب الكشاف والقول بانه اراد الاجال ثم التفصيل فانه اوقع في النفس ضعيف فانه لا حاجة اليه في مثل هذا المقام ثم حاول توضيح ذلك العدول وتفصيله فقال (فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى * حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم *) وبعضهم جعل هذا على التفسير ايضا واعترض عليه بانه اخص ولا يخفى ان الفاء ظاهري التفصيل ولو كان تفسير الاتي بالواو كما في قوله والعدول الخ فانه تغيير على زعمه على ان مجي الفاء للتفسير ليس بشايع ولما كان اعتراضه على كون الفاء تفسير باوانت اعم حاله سقط اشكاله لكن تفصيله فاعبر عن استيعاب الاقسام الستة للالتفات فانه فصل اربع صور الالتفات من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس وهو الالتفات من الغيبة الى الخطاب

انتقل من الخطاب الى الغيبة والثاني في ذلك انتقل من الغيبة الى الخطاب والثالث في جاني من الخطاب الى التكلم وبعضهم نبه ان حرف الخطاب في ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضيم السابق فجعل في جاني التفاتين احدهما من الخطاب السابق في ليالك والاخر من الغيبة في بات وكلاهما فاسد فان كلام السكاكي في مواضع مشعر بان احد اقسام التجر يد اعني مخاطبة الانسان نفسه كما في تطاول ليالك التفات اقول في ان حرف الخطاب في ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضيم السابق نظرا لان الكلام لا بد له من مخاطب والشاعر جعل الخطاب في بدء التكلم بهذه الكلمات نفسه جرى الايات على متوال مخاطبة النفس فحينئذ يجب ان يكون المراد بحرف الخطاب في ذلك نفسه فاذا ن يكون المعبر به عين المعبر بالضيم الغيبة في بات وان كان الاشارة بذلك الى تطاول الليل واليتومة المذكورين والامد بفتح الهزة وضم الميم اسم موضع والامد بكسرهما حرك بكتل به والخلي الخالي من الغم والجوارعني له حال من اليه لا متعلق ببات لان الافعال الناقصة لا تتعلق بها الحروف الجارية اذ ليس فيها حقيقة الحدث بل هي في التقدير قيود لاخبارها وايضا لا معنى لتطلقه به والعاير العوار وهو الضدى الرطب الذي يرميه العين الى الموق والى حوالها وقيل العاير الرمد والارمد صفة ذي العاير والنبا الذي جاء هو ٢٣ (٩ والفرا بي نخنه)

٢ فثير سجيا بحكاية الحال الماضية والمعنى فاثارت استحضارا لتلك الصورة البدئية الدالة على كمال الحكمة ولان المراد بيان احداثها بهذه الخاصية وان ذلك اسند اليه تعالى ويجوز اختلاف الافعال للدلالة على استمرار الامر

٣ لا اسم ظاهر كما ذهب اليه الزجاج والسيرافي والواحق مضرات اضيف اليها لما كان اياك بمعنى نفسك قاله الحرير الثعنازي وقال بعضهم ان المضمرات موصولة لمعان معينة من حيث انها معينة باعتبار امر كلي كما اخبره صاحب المواقف وابعلى هذا المذهب ليس كذلك

٤ لتلك الواحق يعتمد التعلق بها عليه فان العبد ما يعتمد عليه كالد عامة وهي عماد البيت

٦ الا ان يقال المراد تعذره بها دالة على معانيها حال الاتصال مثل ضربه وضربك وضربني فبندفع النع

ومن التكلم الى الغيبة ثم ذكر مثالها فان الاية الاول مثال الالتفات من الخطاب الى الغيبة والاية الثانية مثال الالتفات من الغيبة الى التكلم وفي البيت ايضا كذلك فن الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والقياس بت الخطاب كالاية الاولى وايضا فن الغيبة الى التكلم في جاني والقياس جاءه ولما لم يكن لايراد المثالين للصورتين والسكوت عن الباقى وجه قال بعض المحققين انما اورد البيت باعتبار اشتغاله على الالتفات من التكلم الى الخطاب في اليك والقياس ليلي وهذا مذهب السكاكي والظاهر ان مذهب صاحب الكشف هذا ايضا حيث قال وقد الفت امرى القيس ثلث التفاتات في ثلثة ايات فعلم ان مذهب السكاكي موافق لمذهبه والظاهر ان المصنف رضى به فحينئذ تحقق الامثلة الثلاثة للصور الثلاثة الاولان من الالتفات مطلقا والثاني عند السكاكي وفيه خدشة جدا قوله (وقوله والله الذي ارسل الريح) الريح ممانية كازوى عن ابن عمر رضى الله عنهما (فثير سجيا) فان الصباء تثير السحاب والشمال تجعده والجنوب تدره والدبور تفرقه انتهى كذا قاله المصنف في سورة الاعراف فعلى هذا المراد بالريح الصباء والجمع باعتبار افرادها (فثناه) من السوق الى بلد ميت لحياته اولسقيه فاحيناه الارض بالطر التازل منه وذكر السحاب كذكره او بالسحاب فانه سبب السحاب او الصارم طرا بعد موتها بعد يسها والعدل فيها من الغيبة الى ما هو ادخل في الاختصاص لمافهم من من يد الصنع كذلك الثور اي مثل احياء المولى نشور الاموات في صحة المقدورية لذليس بينهما الاحتمال اخلاف المادة في المقبس عليه وذلك لا مدخل فيها وقيل في كيفية احياء فانه تعالى رسل ماء من تحت العرش ثبتت منه اجساد الخلق وقيل في تفسير قوله تعالى يوم ينادى المناد اسرافيل اوجبرائيل فيقول ايها العظام البالية والاوصال المنقطعة واللحوم المتفرقة والشعور المتفرقة ان الله يأمر كن ان تجتمعن لفصل الفضاء قاله المصنف (وقول امرى القيس تطاول ليالك بالامد ونام الخلى ولم ترقد وبات وبانت ليلة كليلة ذى العاير الارمد وذلك من نيا جاءنى وخبرته عن ابي الاسود) وامرى القيس هذا هو ابن عانس بالنون قبل السين المهملة بن يونس بن امرى القيس وفد على النبي عليه السلام فاسلم وشهد فتح البحر باليمن ثم حضر الكتبيين حين ارتدوا ولم يكن فيهم بل ثبت على اسلامه وسكن الكوفة ومعنى امرى القيس رجل الشدة لان القيس في اللغة الشدة والمعون جماعة والمراد ما ذكر تطاول ليالك بالامد الخ من البحر المتقارب قوله (واباضير ٣ منصوب منفصل وما لحقه من الباء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء في انت والكاف في ارايتك وقال الخليل يامضاف اليها واختم بما حكاه عن بعض العرب اذ بلغ الرجل السنين ان ابا اسم مبهم يكنى به عن المنصوب وجعلت الباء في اباي والكاف في اياك والهاء في اياه ياتان المنصوب ونقل عن المحقق الثعنازي انه قال ان المحققين كالخليل وسيبويه والافخش ٩ والمنازق وابى على وغيرهم ان ابا مشترك بين التكلم والخطاب والغيبة فكان معناه الرجوع اليه المتقدم لا الفهوم بل ما صدق عليه كافي الرفوع للغائب او للخطاب اوله المتكلم انتهى وارادوا بالاشراك المعنوي كاشراك الحيوان بين الفرس والانسان لما ذكرنا ان ابا اسم مبهم يحال والواحق حروف فيتنوع الى التكلم ومخاطب وغائب تلك الواحق كتروع الصلوة بلاضافة الى محلها على ثلثة انواع فله الصلوة من الله الرحمة الخ لكن لفظ المتقدم في قول الامعة فكان معناه الرجوع اليه المتقدم لا يعرف له وجها وظاهره ينظم في صورة تحققة في ضمن الغائب بلحوق الهاء ولما كان معناه مستقلا في نفسه بسبب انه مبهم يكنى به عن المنصوب كان اسما كلفظة ذوا و فوق والتعين بالتكلم ونحوه لبيان المقصود لادخاله في مفهومه والالكان حرفا بقى الكلام في انه مضمر بحال والمضمر ما وضع لتكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره تعريفه غير صادق على ابا لكونه غير موضوع لتكلم واخوه بل لا يصدق عليه تعريف المعرفة فضلا عن تعريف المضمر اذ المعرفة ما وضع لشيء بعينه ويا ليس كذلك ويمكن الجواب بان الوضع اعم من الشخصى والتوحي فلفظ ابا وان لم يكن موضوعا لشيء بعينه بالشخصى من التكلم ونحوه لكنها موضوعة له بالوضع التوحي كما اجيب به عن الاشكال بالعرف باللام والتداء والاضافة فيندفع المحذوران معا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف ولا يرد هذا على القول بان الكاف واخوه ضمائر وابعادة لكن يرد عليه انه منع ٦ فقدر التعلق بها مفردة حين فصلت عن العوامل ولا يرد ذلك الاشكال على القول بان الضمير هو المجموع وهو قول الكوفيين لكنهم اعترضوا عليه بانه لا يعرف اسم ضمير اخره فيقال اياه واباها وياكم الى غير

هذا ولعل لهذا مرضه المصنف ورضي بالاول لان التكلف الذي ارتكبه فيه نظر في كلامهم كالسرنا
اليه * قوله (فايها ويا ٧ الشواب) اي فليخرج نفسه عن العرض للشواب وانج الشواب عن العرض له
الشواب جمع شابة كدابة ودواب (وهو شاذ لا يعتمد عليه وقبل هي الضماير ويااعدة فانها لما فصلت عن العوامل
تعذر التطاق بها مفردة فضم اليها بالتثقل به وقبل الضمير هو المجموع وقرئ اياك يفتح الهمزة وهياك بقلبها همزة
* قوله (والعبادة) اي جنبها او الفرد الكامل منها والاول هو المعول عليه اذ فيه تنبيه على ان العبد لا يمكن
خاضعته تعالى باقصى غاية الخضوع لم يكن عابدا ولا يصبر حامدا * قوله (اقصى غاية للخضوع والتذلل)
لما كان الخضوع حدودا وانهائيات ولفظه الغاية شاملة لها باسرها ولم يختص باقصى الحدود اضاف اقصى
اليها تنصيصا للمقصود فلا حاجة الى جعل الاضافة بيانية بل لوجهه فان الجدران غليات وحدود البساتين
مع ان الجدران غاية ايضا وايضاً الرأس غاية للسكنة وله ايضا نهاية الخضوع للين والانتقاد والخشوع للاخبار
ومنه الخشعة لارملة المطأمة ولذلك بقى الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب كاذكره المصنف في قوله تعالى
وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين * فاختر الخشوع هنا ما للثنيه على ان الاعتبار والنظر الى خضوع القلب
لانه رئيس الاعضاء وملك الجسد فاذا خضع له وخاف من جلاله خشع جميع اعضائه واستعمل الخضوع هنا
في المعنى الاعم الشامل لخشوع الجوارح وانقياد القلب وتذلل وهذا التعريف في غاية البراعة ونهاية الحسن
والرجازة حيث عم الفعل الجزاء ارح والقلب والتزكك ايضا اذ ترك القبايح خوفا من المولى ومخالفة للهوى بعد
تمكته من فعل المشتهى والبدوية ادنى منها وقبل العبادة فعل ما يرضى به الله تعالى والبدوية الرضا بما فصل
الله تعالى كذا قال ابوالسعود وفيه مخالفة لما ذكره الامام من ان العبودية ٨ مع التنيه على ان اعمال الجوارح منوط
صحتها على قصد القلب وتخضعه مع الوصول الى غايته القصوى وتخشع مع التعظيم بالمرتبة العليا وغير ذلك
من المزايا الاوفى واما تعريف ابن الخطيب كما في اللباب واختاره الشريف في التعريفات وهو فعل المكلف على
خلاف نفسه تعظيماً له به او عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير فما كت عن التنيه على هذه
النكات وقاسر عن التعظيم ظاهراً الى ترك النكرات * قوله (ومنه طريق معبد اي مذل) بالوطني * قوله
(وثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة) اي ثوب معبد تغنى في البيان فذكر احدهما بالمشق والآخر بحمل
ذو والمأل واحد وفي بعض المحاشي على الكشاف ومنه اي ومن معنى العبادة يريد ان العبادة مثقلة على معنى القوة
قال في المجمل بقول ثابته ذات عبدة اي قوة وشدة انتهى اي لما كانت العبادة عبارة عن اقصى غاية الخضوع كانت
مثقلة على معنى القوة اما قوة العابد حتى وصل بها الى تلك الغاية او قوة في العبادة حيث وصلت الى تلك الغاية
في الخضوع والذلة واليه اشار صاحب الكشاف حيث قال ومنه ثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة وقوة التسبح
ولو تعرض له المصنف ايضا لكان احسن انا واعلى سبكا ثم قيل الطريق المذل الطريق التقادير المتأني والثوب
ذو عبدة ما لا يتأني في شيء بل يعمل به ويطبق كل ما يعمل به انتهى ومعنى كون الطريق منقادا كون السلوك سهلا
وكونها لقبول الانبياء اهلا قال الله تعالى * هو الذي جعل لكم الارض ذلولاً الآية ٢ وهو مثل لفرط التذلل
وهو معنى العبادة ومعنى انقياد الثوب وتذلل قبول كمال التسبح وعدم امله عنه لكونه في غاية الرقة واللين والظاهر
ان اطلاق الانقياد وعدم الالباء عليهما بطريق الاستعارة * قوله (ولذلك) اي ولكون اقصى غاية
الخضوع (لا تستعمل) في التسرع (الا في الخضوع لله تعالى) اذ غاية التعظيم ونهاية التذلل لا يستحقها
الامن له غاية الافضال والانعام وهو الله تعالى ذوالجلال والاکرام * قوله (والا ستعانة طلب المعونة)
مطلقا سواء كان في جلب النعمة او دفع المضرة والنصرة مختصة بدفع المضرة كما سيصرح به المصنف في تفسير
قوله تعالى ولا هم ينصرون * ولذا اخبرنا الاستعانة على الاستتصار والقول يانه اختيار الاستعانة لرعاية
الفواصل راجع الى اللفظ * قوله (وهي اما ضرورية) اي لا بد منها واولا ذلك لما حصل الفعل كما يستضيح
(او غير ضرورية) اي وليس بالزام لكن مطلوبة ايضا لتيسير الفعل * قوله (والضرورية ما لا يتأني)
ما لا يحصل (الفعل دون) اي عند عدمه ووقت اتفائه (كاعتبار الفاعل) اي قدرة الفاعل على ذلك الفعل الذي
اراده وقصده (وتصوره) اي تصور ذلك الفعل وادراكه اذ توجه النفس الى الجهول المطلق مخال بالدهاة
وبالانفاق (وحصول الله) كالنشر والقادوم والتجار والقلم للكتاب (ومادة) كالخشب والاوتاد للنجار

٢٤ خبر نقل الى الاسود وهذه آيات من قصيدة مرقية
ابن الاسود والالتفات على ستة اقسام حاصلة
من ضرب الاثنين في الثلاثة فاستوفى رحمه الله ذكر
اربعة منها بقوله فيعدل مع قوله وبالعكس وامل
ذكر واحد من تلك الستة وهو الالتفات من التكلم
الى الخطاب لتدبره ولم يمهله مثالا ان قلنا ان في ليل
التفاتا والا فلا ومثل الاصل بالايين وقول امرئ
القيس واكتفى من مثال العكس بما نحن فيه اعني
الالتفات من النية الى الخطاب وفي اياك نبد وترك
مثال واحدة من صورتى العكس اعني الالتفات
من التكلم الى الغيبة اللهم الان بعد التعبير بلفظ
المظهر في مقام الضمير التكلم من الالتفات على ما
ذهب اليه الامام السكاكي وح يكون في اية الثانية
مثال له ايضا حيث قال الله الذي ارسل الرياح
في مقام انا الذي ارسلت الرياح
٧ وجه الاحتجاج انه استعمل ايا مضافا الى الظاهر
فعل انه مضاف الى الضمائر ايضا
٨ العبادة ان يعبد الله طعنا في الثواب او هرا من العقاب
والعبود ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته
او بقبول تكليفه او بالانساب اليه وهذه الدرجة
اعلى من الاولى والعبودية ان يعبد الله لكونه آله
وخالفنا كذا قاله الامام مختصرا فعلم منه ان
العبودية اعلى مرتبة مما عداها
قال الامام العبودية ان يعبد الله لكونه الها وخالفنا
فهى اعلى مرتبة مما عداها
٢ اشار به الى ان مذل اسم مفعول من التفعيل
ما خوذ من الذل بكسر الدال بمعنى الانتقاد لامن
الذل بضم الدال ضد العزفاته لا يناسب هنا
قوله فايها ويا الشواب اي فليخرج نفسه عن العرض
للشواب وليعبد الشواب عن ان تعرض لنفسه وهذا
وان كان شاذ من حيث الاضافة الى المظهر لكن فيه
دلالة على ان بين ايا وبين هذه اللواحق اضافة وهي
اما ضرورية او غيرها الخ الاولى هي السمات في اصول
الفقه بالقدرة المبكنة اعني ادنى ما يتمكن به المرأ من
ايجاد الفعل وهو المسمى في علم الكلام بالاستطاعة
بمعنى سلامة الاسباب والالات وهي مناط التكليف
اتفاقا ما عند من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو
المأثريه والمعتزلة فظاهرا وما عند من يجوز
كالاشارة فلانهم انما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع
والثانية هي السمات في الاصول باقدرة المبصرة اعني
ما يتمكن من ايجاد الفعل بدونه ولكن لا يحصل السر
الا به فهي مناط يسر التكليف لاصله فلذا اختص
لبعض التكليف الشرعية بخلاف الاولى فانها عام

قوله والمراد طلب العونة في المهمات كلها اوفى
اعاء العبادات الوجه الاول مبنى على ان حذف
المتعمد فيه لاجل التعميم كحذف الفعل به
في بعض المواضع لذلك العرض كقوله صاحب
الكشاف في تفسير العمت عليهم واطلق الانعام
ليشمل كل انعم بمعنى بناء على امتناع الترجيح من غير
مرجح والوجه الثاني على ان حذفه للاختصار
اعتمادا للقرينة والساني هو الاول في تلاوم الآي
وانظام جلها في اخذ بعضها بحجر بعض حيث
وقع اليك بعد يا اياك الحمد وياك نستعين طلبا للاعانة
على العبادات واهدنا يا نا للاعانة فلا حفت الجمل
الاربعة فان قيل التلاوم يحصل بالتعميم ايضا لشمله
الاستعانة على اداء العبادات يقال ليس ذلك من التلاحق
والاخذ بالحجر في شيء لان التلاحق انما يكون
اذا كانت الجملة الثانية ناطرة الى الاولى بخصوصها
واذا كانت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا يا نا للمعونة
المطلوبة التي هي العونة على اداء العبادات قال
صاحب الكشاف والاحسن ان يراد الاستعانة به
وتوفيقه على اداء العبادات ويكون قوله اهدنا يا نا
المطلوب من المعونة كانه قيل كيف اعينكم فقالوا اهدنا
الصراط المستقيم وانما كان احسن ليلاوم الكلام
واخذ بعضه بحجر بعض

قوله ولسائر الموحدين اخبار افاض الموحدين على
المؤمنين لان اياك نعبد وياك نستعين من حيث انه مفيد
المعنى والتخصيص قوله بالتوحيد

قوله وتقديم ما هو مقدم في الوجود فان الله تعالى
كان ولا شيء معه والتبني الخ ذكر لتقديم المفعول
وجوه اربعة لاحظ في خامسها كلام ابى على
في مقامات العارفين موضع منها انه قال ثم انه اى
العارف ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط
وان لاحظ نفسه فن حيث هي لاحظة له لامن حيث
هي بزينتها وهناك بحق الوصول ومنها ما قال من
اثر العرفان للعرفان فقد قال بالساني ومن وجد
العرفان كانه لا يحده بل يحده المعروف به فقد خاض
لجنة الوصول

قوله ولذلك فضل الخ اى ولكون نظرا العباد
العارف اولالى المعبود واستغراقه في ملاحظة جنابه
الاقديس وغيبته عن نفسه وعن كل ماعداه
معبوده افضل فضل قول حبيب صلى الله عليه وسلم
ان الله معنا على قول كليم موسى عليه الصلاة ٢٢

والقرطاس والمداد للكتاب مثلا فعلم ان الاخيرين مختصان بالاشياء التي لها مواد يحتاج الى آلة واما الاولان
فعامان (يفعل بها فيها) * قوله (وعند اجتماعها) يصح ان (بوصف الرجل) اى المكلف فذكر
الرجل للتغليب اولان بعض الاحكام مختصة به (بالاستطاعة) فهي اخص من القدرة اذ القدرة عبارة
عن تمكن المبد من الفعل وحده وان الاستطاعة فهي عبارة عن مجموع القدرة والآلات والاسباب والشرائط
ولامانع من استعمال كل منهما في موضع الاخر وبمعنى الاخر عند ظهور المراد (ويصح ان يكلف بالفعل) اى
بادائه فان القدرة شرط لوجوب الاداء لانفس الوجوب فان نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهية كالريضة
والسافر فان الصوم في رمضان واجب عليهما ولا تكليف عليهما بالاداء ثم القدرة المكنة وهي ادى
ما يمكن به الامور على اداء الامور به من غير حرج غالبا وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى يدنا
كان او ما لا * قوله (وغير الضرورية) يحصل ما ينصرف به الفعل ويسهل كالراحلة للفر للقادر على
الشي او يقرب الفاعل الى الفعل ويحتمل عليه) وما ثبت في كتب الامم وان زادوا راحلة في الحج من قيل القدرة
الممكنة وكلامه رحمه تعالى بشر بانها من قيل القدرة المبسرة (وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف)
وان وقع التكليف بيده لكنه لا يتوقف عليه اذ يمكن بدونه (والمراد طلب المعونة في المهمات كلها اوفى اداء
العبادات والضمير المستكن في الفعلين الفارئ ومن معه من الحفظة وحاضري صلوة الجماعة اوله وسائر الموحدين
ادرج عبادته في نضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل بركتها ونجابتها اليها ولهذا شرعت
الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاشتماء به والدلالة على الحصر وذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه
نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتبني على ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا
وبالذات ومثله الى العبادات لامن حيث انها عبادات صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه
وبين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عاذه حتى انه لا يلاحظ
نفسه ولا حاله من احواله الا من حيث انها ملاحظة له ومنسبة اليه ولذلك فضل ما حكي الله تعالى عن حبيبه
صلى الله عليه وسلم حيث قال لا تحزن ان الله معنا على ما حكا عن كليمه حيث قال ان معي ربي سيهدين وكرر
الضمير للتخصيص على آية المتعان به لا غير وقد تمت العادة على الاستعانة ليتوافق رؤس الاى ويعلم منه ان
تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادى الى الاجابة واقول لما نسب العادة الى نفسه اوهم ذلك تحجيا
واعتمادا منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله وياك نستعين ليدل على ان العادة ايضا عمالاته ولا تنسب له الا بمعونة
منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعين بك وفري بكسرا شون فيها وهي لغة نبي عجم فانهم
يكسرون حروف المضارعة سوى الباء اذا لم يضم ما بعدها) ٩ * قوله (بيان للمعونة المطلوبة) هذا على
تقدير كون المراد بالاستعانة الاستعانة على اداء العبادات كما يفسح عنه عبارة الكشاف حيث قال احسن ان يراد
بالاستعانة به وتوفيقه على اداء العبادات ويكون قوله اهدنا يا نا للمعونة فيحصل بين الكلام كال
الانظام وفي كلام المصنف ايضا اشارة اليه حيث قال او افراد افاته بناء على كون المراد الاستعانة في جميع
المهمات فاراد بها هنا ما ذكرنا فان قوله اياك نستعين بعد قوله نعبد دل على طلب الاعانة على العادة التي نسبها
العارف لنفسه وصار اهدنا يا نا للمعونة المطلوبة واشتدت الملازمة بين الجمل الثلاث لكن هذا على تقدير كون
المراد بالصراط المستقيم الحق مطلقا كانه قال العابد وفقا لكل حق وصواب في اداء العبادات والصلوة واما اذا
ازيد به ملة الاسلام فلم يكن الارتباط تلك الثابتة وعن هذا اختار المصنف كون المراد به طريق الحق ومن هذا
الوجه المختار يكون اهدنا في باب ولا حاجة الى التأويل الذي ارتكبه المصنف فيما سيجئ وبالجمل ان طلب المعونة
امافي المهمات كلها اوفى اداء العبادات والمراد بالصراط المستقيم اما طريق الحق اوملة الاسلام فالاحتمالات
اربعة واذا لوحظ كون المعونة ضرورية او غير ضرورية يزداد الاحتمالات على اربعة فاذا اراد الاستعانة على
اداء العبادات وبالصراط المستقيم طريق الحق يحصل بين الكلام احسن الاتيام كما مر يانه على التمام وهذا
ما اختاره المصنف وما عداه من الاحتمالات المذكورة وان وجد الارتباط بين الجمل الثلاث في الجملة لكنه ليس
بهذه المرتبة يعرفه من سلفه وان نظر الى مجرد الارتباط بين الجملتين وياك نستعين اهدنا فيحقق الاتيام
التمام في بعض الاحتمالات المذكورة كما في الاحتمال المختار لكن الكلام في الانضباط بين الجمل الثلاث والمراد

٢٢ والسلام ان معي ربي من حيث ان الحبيب صلى الله عليه وسلم قسم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم عكس في اول كلامه لكن وافق في آخره

قوله وكررا الضمير اى كرر الضمير الاول المنصوب مع انه يكفي ان يقال اياك نعبد ونستعين للتخصيص على تخصيصه بالاستعانة فان اصل التخصيص وان كان حاصلا بدون التكرير لان المعطوف في حكم المعطوف عليه لكن يفوت معنى التخصيص بذلك **قوله** ولعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة هذا على ان يراد الاستعانة في جميع المهمات على ما هو الوجه المرجوع لافى ابتداء العبادة والا لكان الاولى تأخير العبادة لان المعونة طلبت للعبادة لثم العبادة وتكمل

قوله واقول لما نسب التكلم بالعبادة الخ هذا على ان يراد بالاستعانة طلب الاستعانة في العبادة كما هو الوجه اراجح المستحسن

قوله وقيل الواو المحال فيه نظر لان المضارع المبتدأ اذا وقع حلا يجب اخلاؤه عن الواو الا ان يكون على مذهب ضعيف ادخل الواو نظرا الى كونه جلية وان كانت لا تحتاج الى الابطال نظرا الى انها بمنزلة المفرد لان التقدير حيث اياك نعبد متعينين بك وقد سمع قمت واصك وجهه واجاب عنه الزمخشري بان اصك حال ماضية قالوا وفيه للعطف تفقده قمت وصلكت وجهه لكن ابرز في صورة المستقبل حر كانه لتلك الحال العجبة الشأن ويجوز على بعد ان بقدر نحن لتكون جملة اسمية قابلة لدخول الواو ونحن اياك نستعين

قوله بيان للمعونة المطلوبة بياك نستعين بياثاها فكانه قيل منك نطلب المعونة التي هي هدايتك الى صراطك المستقيم هذا الوجه مبنى على ان يراد بالاستعانة طلب المعونة المقيدة وهي المعونة على العبادة كما هو الارجح والا فوى وقوله او ابدن الخ مبنى على ان يراد بها طلب المعونة المطلقة الشاملة للمهمات فيكون تخصيص هذا المهم وهو الهداية الى الصراط المستقيم بالذكر مع دخوله تحت حيطة الاطلاق المذكور للتشريف والتعظيم

قوله وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم واد على التهكم لما ادعى ان معنى اللطف المحفوظ في مفهوم الهداية ورد عليه ان من الهداية ما يستعمل في غير موضع اللطف فحمل على الجواز المستعمل في معرض التهكم

بالبیان المعنى الغوى لانه جواب سؤال مقدر فيكونا سنينا فاما معانيها كما اشار اليه بقوله (فكانه قال) الخ * **قوله** (فكانه) الفاء للتعليل الفاء ليس بذكر في عبارة الكشف وهو الاولى وايضا عبارة قيل كما في الكشف احسن من لفظ قال وعبارة كانه في غاية الحسن في المقال وغرضه بيان مناسبة هذا الكلام بما قبله بانه جواب سؤال نشأ منه لا بيان اختيار الفصل على الوصل فان هذا انشاء وما قبله خبر فلا يخطر بالبال عطف هذا المقال حتى يتصدى لبيان وجه تركه واختيار فصله نعم اذا عطف الانشاء على الاخبار يطلب له وجه الصحة واما تركه فعلى اصله فلا يرام له التكنة * **قوله** (كيف اعينكم) اى باى شئ اعينكم (فقالوا هدا) اعنا بالهداية الى الصراط المستقيم والحق القويم وهذا مراده ولا يخفى ان ذلك نفس المعونة لا كيفيتها لكن لما كانت الهداية على حال وصفة قرر الشيخان السؤال بالسؤال عن الحال واراد السؤال عما به المعونة كتابة للباقة وكون المراد المعونة في اداء العبادة او في المهمات كلها لا يستلزم تعيين ما به المعونة حتى يستغنى عن استفساره والطلب عن كيفيته * **قوله** (او افراد لما هو المني الاعظم) هذا ناظر الى قوله والمراد طلب المعونة في المهمات كلها كما ان الاول ناظر الى قوله او في اداء العبادات على طريق اللف والاشهر المشوش سأل السارف اول المعونة في المهمات كلها ثم طلب ما هو المقصود الاعظم من بين المهمات وهو معونة متعلقة بالامور الدينية فقط بعد طلب الاعانة في كل امر دنيويا كان او دينيا من قبل التخصيص بعد التعميم ولا يشترط فيه العطف ولما كان كذلك فالارتباط بما قبله متحقق ايضا ومثل هذا لا يغفل انه ابتداء سؤال غير مربوط بما قبله وكيف يرضى العاقل بان كلامه تعالى خال عن الارتباط والانضباط وكثيرا ما نسمع من الشيخين ان هذا الكلام مبين او مؤكدا لما تضمنه الكلام السابق ولا ريب في تضمن العالم الخاص وقيل انه توجه لتخصيص الهداية بالطلب في مقام الجواب عن قوله كيف اعينكم وليس بياثا لكونه من ذكر الخاص بعد العام كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لان الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو وكون الهداية للصراط مقصودة داخلة فيما قبله دخرا اوليا لا يضر كونه طريقا انتهى ولا يخفى عليك ان السؤال بكيف اعينكم ملائم لكون اهدنا بياثا للمعونة المطلوبة لانه لو كان افرادا لما هو المقصود كما هو الراجح من كلام المصنف وايضا اهدنا طلب خاص فلا جرم انه تخصيص بعد التعميم وكون اللطف شرطا مطلوب البيان وقد صرح المولى القارى في تفسيره الفاتحة بذلك حيث قال ومنها التنبية بالتخصيص بعد التعميم على ان الثبات على الهداية اهم الحاجة بل لا يعد ان يتبدل بهذا البيان على عدم الشرطية اذا افراد كالص على انه خاص بما قبله * **قوله** (والهداية دلالة بلطف) اى يبرئ بها العبد الى متغاة من حيث لا يعلمون وينال بها مائة من حيث لا يحسبون قال المصنف في قوله تعالى الله لطيف بعباده الآية يريهم بصنوف من البر لا يلهيها الا وهما قال شارح المشكوة في شرح الاسماء الحسنى اللطيف اى البر بعباده يوصل اليهم ما ينتفعون به في الدارين وبهوى لهم ما يسعون الى المصالح من حيث لا يعلمون ولا يحسبون فهو من اسماء الافعال وقيل العالم بالخفيات وقيل هو الخفى عن الادراك والناسب هنا المعنى الاول ولهذا قال ولذلك نستعمل في الخير والبر هو التوسع في الخير ولانها مستعملة في كل متهمها واما كونه بمعنى الرقيق المقابل للعنف وهو في صفة الاجسام مقابل للفظظة والكنافة فلا يناسب التعرض لياته في حل معنى اطفه بل من اللطف السكوت عنه والدلالة بلطف اى الارشاد بالخير او الى الخير مطلقا سواء كان فيها الا بصال او لا فان هذه العبارة ظاهرة بل نص في كونها مشتركة بالا شراك المعنوي والاشراك اللفظي خلاف الظاهر وكونه حقيقة في احدهما مجاز في الاخرى خلاف الاصل ايضا والمعاني التي ذكرها المصنف فيما سيجي يتحقق فيها الهداية بالمعنى المذكور ولا ريب في ان بعضها معتبر فيه الا بصال وفي بعضها الآخر لا يعتبر الا بصال فلو وجد خلاف في ان الا بصال معتبر فيها ولانم الاختلاف في ان الهداية هل تعتبر فيها الا بصال ام لا شايع كاسياني البيان في اوائل سورة البقرة لكن هذا التفسير يمكن تطبيقه على كلا المذهبين فلا وجه للتوقف في عمومه * **قوله** (ولذلك) دليل على اى ولكون اللطف مأخوذا في مفهومه وحقيقته (نستعمل في الخير) اى في الدلالة الى الخير حقيقة لانه هو الموافق اللطف كما عرفته قوله (وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم) الآية قرينة على ما قلنا من انه لا ينكر الاستعمال مطلقا بل ينكر على وجه الحقيقة * **قوله** (على التهكم) اى على الاستعارة التهكمية توضيحه انه زل التضاد وهو شرعظيم ونازل الجحيم منزلة الخير الجحيم بواسطة التهكم فاستعمل الهداية الموضوعية للدلالة على الخير في السوق الى الشر الذي هو الجحيم كقولهم

فبشرهم بعذاب اليم والاستعارة التنبؤية غير متعارف في مثل هذا فإنه كما عرفت ان التضاد نزل منزلة التاسب والتنبؤية التشبيه في الهيئة وإذا كان استعمالها في مثل هذا الكلام مجازاً فلا تغض به وبأمثاله * قوله (ومنه الهدية) فصله بقوله ومنه لأنه متاخره بحسب اللفظ والمعنى لأن الفعل الاول هدى والفعل من الاعطاء اهدى تقول اهديت الهدية الا انه يشارك في اصل المعنى والمادة اما المادة فظاهر واما في اصل المعنى فلانها تدل باطاف على محبة المهدي للمهدي له ولا نها تقدم امام الحاجة في الغالب كما تقدم الهادي المهدي وبهذه المناسبة سميت التحفة هدية * قوله (وهو ادى الوحش لمقدماتها) لتقدمها سائر الوحش كتقدم الهادي المهدي اولانها كالدال لما خلفها على الماء والكلاء ومناسبتها لها اقرب من مناسبة الهدية لفظاً ومعنى ولوقد له لكان اول قيل الهوا دى جمع هادى وهو العنق واول القطيع من الظبأ ونحوها لكن هذا لا يلائم كلام المصنف ولا يكون شرحاً له * قوله (انقد ماتها) بكسر الدال بمعنى التقديم وقبح الدال غير فصيح كما بين في مقدمة الجبش ونحوها * قوله (والفعل منه) اى من الهداية والتذكير اذا تاء ليست بتعضة في التائب (هذى) واما تعرض له مع ظهوره تمهيداً لما بعده واما الفعل من الهدية فاهدى من باب الافعال ولم يتعرض له اذ ذكرها استطراد واما الفعل من هوادى الوحش فهدى ايضاً لكن لا يتعلق الغرض ببيانها لمعرفته * قوله (والاصل ان يعدى) اى الى المفعول الثانى ولشهادة الاستعمال لم يقيد واما المفعول الاول فيعدى اليه بنفسه اتفاقاً واستمالاً * قوله (باللام اوالى) اما تعديته بالى لتضمنه معنى الانتهاء واما باللام فلا دلالة على ان المشهى غاية الهداية وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى * وسخر الشمس والقمر كل مجرى الى اجل مسمى * وفي موضع آخر * لاجل مسمى * وسره ما ذكرناه * قوله (فمعمل) اى اذا كان الاصل ذلك فمعمل في قوله تعالى * اهدنا الصراط المستقيم * (معاملة اختار في قوله تعالى * واختار موسى قومه سبعين رجلاً) على الحذف والايضاً هذا مختار الكشاف وتبعه المصنف فان الشينين استندلا على ذلك بقوله تعالى * ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم * وقوله تعالى * وانك لتهدى الى صراط مستقيم * فان الهداية اذا استعملت باحدهما علم ان استعماله بدونها من قبيل الحذف والايصال وللقائل بانه يعدى بنفسه ان يقول معارضة ان الجمل على الحذف والايصال ليس باولى من ان اللام والى زائدتان فيما استعمل بهما ولا ينبغي عليك ان الهداية يعتبر فيها معنى الانتهاء ويعدى بالى ويتضمن ان المشهى غاية الهداية فيعدى باللام كما عرفت ويتضمن معنى الاعلام والتعريف فيعدى بنفسه وكثيراً ما نسمع الشينين يقولان ان الفعل الثلاثى يعدى بنفسه لتضمنه معنى فعل اخر يعدى بنفسه والهداية حاوية للعاني الثلاثة فيجوز فيها الاحتمالات الثلاثة فن انكر تعديته بنفسه لم يعتبر معنى التعريف بخصوصه بل مع الانتهاء والغاية ومن اثبتها لاحظ معنى الاراء والاعلام بخصوصه دون الانتهاء والغاية وعدم الملاحظة لا يقتضى الانتفاء وهذا الاخبار احق بالاختيار والاعتناء وبهذا ينحل ما خطر بالبال من ان الفعل الواحد كيف يكون متعدياً بنفسه ومعدى بحرف الجر مع انها متقابلان اذا الوجهان يقتضيهما الاعتباران وهكذا في كل فعل مجرى فيه الامر ان وبعضهم حاول التوفيق وقال انها متعدى بنفسها وباللام وبالى ومعناها على الاول الايصال ولذا لا تند الا الى الله تعالى وعلى الثانى اراءة الطريق فتند تارة الى القرآن وتارة اخرى الى التي عليه الصلوة والسلام ولا ينبغي ان الاول منتقض بقوله تعالى * واما محمود فهديناهم * والثانى بقوله تعالى * ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم * وتقدر الى اواللام خلاف الاصل مع ان المصنف جعلها في هذه الآية على اراءة الطريق كما سيجي قريباً وكذا حل الكلام في المقامين على الحصر بحسب الاستعمال الا غلب بعيد عن السداد اذ لا باعث الى ادعاء الحصر في ذلك مع الاستعمال في غير ذلك ثم الجمل على الاستعمال الاغلب وايضا هذا لا يكون توجيهها لكلام الشينين فانها انكر ان تعديتها بنفسها ويجملان على الحذف والايصال فيما استعمل يذونهما فيكون شرحاً لا يطابق المشروح والعلماء لا يهتدون في حل الهداية الى بيان اخر واكثر ما يأتون فيه قليل الجذوى وخلاف النعوى * قوله (وهداية الله تعالى تنوع اتواها لا يخصصها عد) ظاهرة ان اتواع هدايته تعالى غير منطبطة وغير متناهية كما قال الله تعالى * وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها * ولما عرفت مطلق الهداية كما هو دأبهم في محاوراتهم تصدى لبيان هداية الله تعالى ويدل على اطلاقها قوله ومنه الهدية والاعطاف في موضع الاضمار قرينة عليه والمراد بهداية الله تعالى الدلالة بلطف

٢ جمع تحفة

مد

قوله واصله ان يعدى باللام اوالى الاول كما في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والثاني كما في قوله عز وجل وانك لتهدى الى صراط مستقيم فاذا استعمل معدى بلا واسطة الحال كما في هذه الآية يكون من باب الحذف والايصال

على انه نوع من التعريف السابق فالإيصال وعدمه ليسا بمعبرين فيها ايضا وقبل المراد بكونها هداية الله تعالى انها مخلقه واحسانه فلا ينافي في استنادها الى غيره مثل قوله تعالى * وجعلناهم امة يهدون بامرنا * الآية وقد قال اولان الالة السالفة اعم من هذه فزاده ما ذكرنا من ان هدايته نوع من التعريف السابق ومعرفة مع قيد الاضافة اليه تعالى اصل الاحصاء ان الحاسب اذا بلغ عقدا متعينا من عقود الاعداد وضع حصة ليحفظ بها فاصله العد بالا حصة فاستعمل لمطلق العد والمعنى لا يحصرها عد ولا يطبق احد عد انواعها فضلا عن افرادها فهي غير متناهية نوعا فضلا عن فرد والتفسير يانه لا يحصى افرادها الجزئية احد بعد ان يخالف صريح كلام المصنف وخلاف الواقع ايضا اذا الافراد الجزئية للنوع الواحد منها غير متناهية فلا يحسن ان يقال ان الافراد الجزئية لمجموع انواع الهداية غير متناهية فانه لا يفهم منه ان افراد كل نوع منها غير متناهية وجه كونها غير متناهية ان ما دخل تحت الوجود وان وجب كونها متناهية لكن الامور العددية التي لها دخل في وجودها ليست كذلك اذا استحالة في ان يكون لشي * موانع غير متناهية فارتفاع تلك الموانع التي لا تنتهي اعني بقاءها على العدم مع امكان وجودها في نفسها في كل آن من اثار الهداية انواع من الهداية غير متناهية بالهداية حقيقة لاداءه كذا قرره بعض المتأخرين في حل كون نعم الله تعالى غير متناهية انواعا باليقين ولك ان تقول ان انواع الهداية غير متناهية بمعنى لا تنفد عند حد والمراد بيان كثرتها بحيث لا يكاد ان تضبط بخلافها لانها غير متناهية من آخرها لكنه خلاف العبارة وبحجج الى الغاية واثار البعض الى بيان كونها غير متناهية بقوله نعمت انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها انتهى وفيه ما لا يخفى * قوله (لكنها تنحصر) حصرا استقرائيا اي ينحصر متحقق الوقوع منها (في اجناس مترتبة) يندرج تحت كل جنس انواع كثيرة كما يفهم من تقرير المصنف ثم المراد بالترتيب الزماني ويتضح في موضعه فالهداية جنس بعيد تحت اجناس قريبة * قوله (الاول افاضة القوى) وانما كان اول لانها وان كانت مؤخرة عن نصب الدلائل ذاتا وفي نفس الامر لكن ليس الكلام فيه من حيث ذاته وانما الكلام من حيث الهداية والدلالة فهي مقدمة فان صرف القوى مالم يتحقق لا يمكن الاستدلال بالدلائل المنصوبة انفسية او افاقية قبل الافاقية ليست هداية انظ انها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عدّها من الهداية اي المقسم لا يتناولها فكيف تعد من اقسامه واجناسه والجواب بان نفس افاضة القوى ليست هداية اي دلالة بلطف بل هي سبب للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية الخ ضعيف بل الجواب ان افاضة القوى من افراد الهداية بلطف اذا انفصل الذي من جملة القوى دليل من الادلة كما صرح جوابه قال الامام في تفسير قوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة احد من الرسل فالعقل هو الرسول الاصل انتهى فاذا كان رسولا ودليلا كان افاضته كنصب الدلائل فلا جرم انه دلالة بلطف كما ان نصب الدليل وارسال الرسل كذلك تسليم الثاني دون الاول فهو مما لا يعول عليه وعد سائر القوى من الهداية تغليب او ان القوى باعتبار انها من الآيات الانفسية التي ذات على قدرة مبدعها وعلم صانعها ووحدة خالقها من الهداية المذكورة فلا يحتاج الى التغليب ورضاء اللبيب قوله تعالى * سترهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم * الآية صريح في الآيات الانفسية كالآيات الافاقية والانكار مكابرة وكونها موقوفا عليها سائر الهداية وسببها لا يضره والامر كذلك فيما بقي كما ستعرفه * قوله (التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه) سواء كان مهتديا اليها او لا اذا تمكن اي القدرة بمكنة او مبسرة لا يقتضي الحصول فعلم عموم الهداية المعرفة سابقا والمراد بالمصالح مصالح المعاش والمعاد والمراد بالقوة المعنى الموجود في الحيوان الذي يمكن به ان يصدر عنه افعال وهو المراد هنا وقد يطلق على الامكان المقابل للفعل مجازا لانه اي هذا الامكان سبب القدرة عليه * قوله (كالقوة العقلية) تمثيل للقوى المفاضة والمراد بالقوة العقلية قوة للنفس يتفصل بها من الضروريات الى النظريات وبعبارة اخرى هي القوة التي يدرك بها النفس الامور الكلية وبها يمتاز الانسان عن سائر الحيوان ولذا قدمها واما الخواص فمشاركة بين الحيوانات وانما قال كالقوة العقلية ولم يقل كالعقل لتصرح بما هو المختار عندنا اذ العقل فيه مقالات كثيرة والمختار منها كونه قوة عقلية (والخواص الباطنة) قدمها مع الاختلاف في وجودها لقرينها من القوة العقلية اذ نهاية درك الخواص هو بداية الادراك العقلي والتفصيل في التوضيح

قوله لكنها تنحصر في اجناس مترتبة في مراتب الارتقا الى العلى من الفاضل الى الافضل فالافضل

قوله حيث قال وهديناك السبيل أي نصبناه
دليلى الخير والشر وطريق الحق والباطل

(٢) صدر الدين الشيرازي (ع)

قوله وأما نود فهديتهم فاستجروا العبي على
الهدى أي نصبنا لهم دلائل الصلاح والفساد وهي
وجود العالم وأماكنه وحدوث الحوادث الدالة على
وجود الصانع الخي العليم القادر المريد الخالق وعلى
وحدانيته فإن من نظر في هذه الأشياء نظر تأمل
وتوصل بها إلى تلك المقاصد وصدق بها نال كل
سعادة وخير ومن أعمل النظر في هذه وتكاسل
ولم يصدق بتلك المقاصد أصاب كل شقاوة وشر
قوله وقوله أن هذا القرآن يهدي إلى الهدى التي هي أقوم
أي يهدي إلى الحصلة أو الملة التي هي خصلة
أؤملة أقوم

والحواس الباطنة مما أشبه بعض المتكلمين والمصنف منهم وكتب الأصول مشحونة بآنها وتوضيحها (والمشاعر
الظاهرة) واختار هنا المشاعر تنبيهاً على أن الإدراك بهذه الحواس يسمى شعوراً وهل يسمى علماً أم لا ففيه
اختلاف * قوله (والثاني نصب الدلائل) والنصب نفسه هداية كأن الأفاضة المذكورة نفسها هداية
وصحة قولنا أرشده وأراه الطريق بأفاضة وينصب الدلائل لا ينافي ذلك فإن الباء في مثله باء الطريق كقولنا
أكرمته بإعطائه الدنبار وليس مثل قولك أدبته بالضرب كإزعم ٢ فإن الباء فيه للالة * قوله (الفارقة بين
الحق والباطل والصلاح والفساد) إشارة إلى وجه كونها ما به الهداية ولا يخفى أن المرتبة الأولى بهذا
الوصف أحق وأحرى وإن المراد بالدلائل العقلية بقرينة الآيات والمقابلة الأفاقية وكونها فارقة بين الحق
والباطل على إطلاقه بل أنظر إلى الشرع محل بحث لاسيما على ملك الأشاعة والمصنف من كبارهم المختار
والتعميم إلى الأدلة الشرعية يدفع ذلك لكن يفوت حسن المقابلة فالوجه حل الكلام على الجزئية قيل أي
في الاعتقادات إشارة إلى الكمال بحسب القوة العلمية كان قوله والصلاح أي في الأعمال والأخلاق إشارة إلى
الكمال بحسب القوة العلمية انتهى ويظهر ضعفه عما ذكرناه انما (وابه) أي إلى المعنى الثاني فقط لا إلى غيره
(إشارة) بقوله تعالى (حيث قال وهديناك السبيل) أي طريق الخير والشر ينصب الدلائل الفارقة بينهما
ويؤيده قول الإمام ونظير هذه الآية قوله تعالى * أنا هديناك السبيل أما شاكراً وأما كفوراً * وقد فسر المصنف هذه
الآية بنصب الدلائل وإنزال الآيات لكن الحصر منطوقه إذا الهداية المذكورة يمكن أن يراد بها الدلالة بأنزال
الكتب وإرسال الرسل فيمكن ذلك إذ بعضها يتوقف على الشرع كما مر ولا وصول إليه بمجرد الدليل العقلي
والجهد في الأصل المكان المرتفع فاستعيرنا الطريقين المذكورين وجه شبه الوضوح حساباً في المشبه به عقلاً
في المشبه فإراءة طريق الخير ليمتلك بها والدلالة إلى طريق الشرع لتوق عنها وبهذا الاعتبار عد من الدلالة بلطف
إذ فرق بين النبي وبين طريقه فلا ينافي ما سبق من اختصاص الهداية بالخبر حقيقة ولا يحتاج إلى ارتكاب المجاز
أيضاً (وقال وأما نود فهديتهم فاستجروا العبي على الهدى) إخبار المصنف هنا كون هدايتهم بنصب
الدلائل العقلية فعد من الثاني وتفسيره بقوله فهديتهم الحق بنصب الحجج وإرسال الرسل احتمال آخر وكنهياً
يختار المصنف الوجه لبيان المعاني في موضع والوجه الآخر في موضع آخر فلا إشكال فيه لكن الحصر مختل
لما ذكرناه وعلى ملك المصنف في الآيتين حذف وإبصال والإبصال ليس بمعتبر في مفهوم الهداية فالهداية
في الآيتين عدم كونها بمعنى الإبصال لا يضره فلا وجه لما قيل والمصنف تبع فيه التخصيص والهداية فيه أي
قوله فهديتهم متعددة بنفسها وليست بمعنى الإبصال بل بمعنى الإرادة انتهى والمصنف لم يثبت كونها متعددة بنفسها
بل حل الهداية في مثله على الحذف والإبصال * قوله (والثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب) الباء
باء الطريقة كما مر بانه ففسر الإرسال هداية مخصوصة أخرى لأن الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي إذ أولاه
لما ثبت الدليل النقلي وأعاد الهداية تذكيراً للمقصود لنوع بعده من المقسم بخلاف الأولين قيل الظاهر أن المراد
بالرسل ما يعي الملائكة لتناول هذا الجنس من الهداية الأنبياء عليهم السلام انتهى وهذا بناء على أن المراد
بالرسل ليس أناساً بعث الله تعالى بل المعنى اللغوي الشامل له والملائكة ولا يخفى بعده * قوله (وأما عني
بقوله تعالى ويجعلناهم أمة يهدون بامرنا) الآية وهذا الجمل فعل الله تعالى وهو المراد به هداية الله تعالى
إذا إرسال الرسل أي الأنبياء عبارة عن جعل المذكور لا الهداية المدلول عليها بقوله يهدون فإنها فعل الأنبياء
عليهم السلام حقيقة إذ المراد إراءة الطريق وهي فعلهم كتباً وأستاد الفعل إلى الكاسب حقيقة ولا حاجة إلى
التحليل الذي ارتكبه البعض فمراده بقوله (وقوله أن هذا القرآن يهدي إلى الهدى التي هي أقوم) الآية أي إنزال هذا
القرآن الذي هو هدى وشفاء لكل أمراض وداء والفريضة عليها قوله إنزال الكتب فإنه لو لم يكن هذا أمر إرادته
لاختل الارتباط والانتظام ولا يوجد بين الكلام التام وإبصال بيان إنزال القرآن المجيد فقط بل بيان إنزال
الكتب السعادية لقوله بإرسال الرسل وإنزال الكتب بصيغة الجمع والآية الأولى أيضاً عامة لجميع الأنبياء عليهم
السلام وكذا أنها وتخصيص القرآن لكونه مصداقاً لما بين يديه ذكره ولا حاجة إلى أن يقال بأن أسناد
الهداية إلى القرآن مجاز وفي الحقيقة فعل الله تعالى فإنه مع ما فيه من التكلف لا يلائم لقوله إنزال الكتب وبالجملة
القسم الثالث عبارة عن إرسال الرسل وإنزال الكتب وهما فصل الله بلا واسطة كإخوانه وما ذكر في توضيحه

واجب التطبيق له فالاقسام الاربعة بخلافها على نقي واحد * قوله (والرابع ان يكشف على قلوبهم السرار) اي الامور الخفية التي لا ينالها الحس ولا تقتضيه بديهة العقل ولا ينصب لها دليل على قلوبهم التي هي محل العلم والمعرفة عند اكثر المتكلمين (ويريهام الاشياء) كالنفس لما قبله اذ المراد الاراء القلبية والاشياء الغائبة بالمعنى الذي ذكرناه (كما هي) اي مطابقة لما في نفس الامر * قوله (بالوحى) قال صاحب التوضيح الوحى ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة اما الاول فثابت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالبلغ بآية فاطمة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام ويسمى خاطر الملك والثالث ما يسد وقلبه بالهام الله تعالى بان اراء بنور من عنده انتهى وهذا الاخير مر ادعنا وقول المصنف ان يكشف على قلوبهم ويريهام قرينة قوية عليه ولا شك في حسن مقابلته بازال الكتب والظاهر عدم دخول القسم الثاني فلا يضر اذا استيعاب لبس بمقصود ويمكن الادخال بالغاية * قوله (او الالهام او المنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء) الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال وقيل ما يخلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب اليه كذا في الرهاوى لم يقيد بالخبر لانه عام للشر اذا المراد الافهام والاعلام واعلام الشر للتوفيق من افراد الهداية واما الوسوسة فافراء وتجرى بض على فعله فافترقا وتقيدهم الالهام بالقاء الخير احتراز عن الوسوسة ضعيف قد عرفت ان الالهام من اقسام الوحى فالاولى العطف بالواو ولو اراد به الهام الاولياء فهو ليس من اسباب المعرفة لغير الانبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير لان يراد مطلق العلم والمنامات الصادقة وهي جزء من اجزاء النبوة فهي مختصة بالانبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير ومن الهداية بهذا المعنى كشف الحقائق باجتهاد الانبياء عليهم السلام كما هو المختار عند العلماء الاختيار لكن لم يتعرض له لاختلاف فيه بين الائمة الابرار (والاولياء) لكنهم يعملون به ولا يتنجسون به على غيرهم كما مر بانه * قوله (وانه عني بقوله) وانما قال في الموضوعين وياه عني وفي الثاني واليه اشتراك لتكنه لطيفة كانه تفتن في البيان اوفي الآية المذكورة في توضيح الثاني ليس نصب الدلائل بصريح فيها بل مشار اليه بخلاف ما ذكر في توضيح الثالث والرابع فان الارسال والازال مصرحان في الثالث والكشف والاراءة كالصريح في الرابع * قوله (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) والمراد الهداية الاولى والمراد بهديهم ما توافقوا عليه من التوحيد واصول الدين دون الفروع المتخلف فيها وسيجيء تحقيقه في سورة الانعام وهذا ظاهر في المعنى الرابع والجل على المعنى الثالث وان امكن لكنه بعيد اذا الانبياء المتقدم ذكرهم كلهم لبسوا بصاحب كتاب فلا يناسب ارادة المعنى الثالث * قوله (والذين جاهدوا فينا) اي في حقنا وطلب مرضاتنا لاني غرض آخر دنوبيا كان او اخروبا (ليهديهم سبلنا) سبل السير الى الوصول الى لقائنا اولئك الذين هم هداية الى سبل الخير وتسهيلا لسلكها والاية الاولى مختصة بالانبياء عليهم السلام وهذه عامة لهم وللاولياء وهذه مقتضى كلام المصنف حيث قال وهذا قسم يختص بالانبياء والاولياء ويجب ان يراد بالاولياء المؤمنون انكاملون اذ ارادة الولي المصطلح عليه مشكلة اذ الاية الكريمة عامة لكل المجاهدين من المؤمنين الكاملين ووجه كون المراد في هذه الآية القسم الرابع ان المتبادر من هداية سبل السير الى مرضاته كشف السرار على قلوبهم واراء الاشياء كما هي والجل على التبادر واجب وايضا الهداية رتب على المجاهدة فتفيد العلية والهداية المسببة عن الجهاد لا تكون الا الكشف المذكور ومثل هذا من قبيل الخطايات لا يرام فيها البقين بل الظن الغالب كاف في ذلك والتعميق والتفحص فيه ليس من دأب ارباب اليقين * قوله (فالماطلوب) القاء جزائية اي اذا اظهر لك بما قررنا ان الهداية تنقسم الى اجناس مترتبة واكثرها حاصل للمجاهدين فالماطلوب هنا (اما زيادة ما محصور) على البناء للفعل والمراد بالوصول ما تحققت في الحامد الطالب ويتفاوت بحسب تفاوت الحامدين في الاعمال والاخلاق فكل يطلب زيادة ما ناله وانما قال ما منحوه اشارة الى انه تفضل وعطاه منه تعالى وان كان للكسب مدخل فيه قال قدس سره ان من خص الحمد به تعالى واجريت عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف يطلب الهداية فالماطلوب الزيادة والاثبات او ثمرة ذلك من سعادة الدارين ثم ان حل لفظ الهداية على الثبوت كان مجازا وان حل على الزيادة فان كان مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا وان جعل خارجا عنه مدلولوا عليه بالقرآن كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كان العبادة الزائدة عبادة ولا ينبغي عليك انه يعد حل الهداية على طلب الزيادة فلا وجه لهذا الترتيب اذا المطلوب

قوله فالماطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى الخ وانما اول اهدنا بهذا التأويل لان اصل الهداية حاصل لمن جده الله تعالى ووصفه بما يليق به من الصفات العالية وخصه بالعبادة والاستعانة فاذا حل على طلب اصل الهداية كان استحصالا للحاصل فلا بد ان يحمل على الزيادة في الهدى او الثبات عليه فالظاهر انه في معنى اثبات مجاز لكن معنى الزيادة ان اعتبر معنى الزيادة داخلا في مفهوم الهداية كان مجازا ايضا وان اعتبر خارجا كان حقيقة لان زيادة الهدى هو الهدى

٢ فيه بحث اذا منحوة من قبل الاعراض ولا بقاءه
فلا زيادة له كذا افاده المحقق التفزازي في شرح
العقائد في بحث زيادة الايمان فسلم في جوابه
وسأني الاشارة

٣ على ان الثبات على الشيء زيادة عليه في كل ساعة
من جهة الاعداد كما قال بعض اهل العرفان في
توجيه زيادة الايمان وفيه من جهة الاعداد جواب
عن اشكال المحقق التفزازي ومقتبس من كلام
الفاضل الخليلي فيجيب بانه ضعف التفرقة بينهما
كل الظهور فلي هذا الثبات يستلزم الزيادة دون
العكس

بقوله اهدنا زيادة ما منحوة وهو مستعمل فيه وهو مجاز قطعاً كما في الثبات ولو جعل خارجاً عنه كان اهدنا مستعملاً
في طلب الهداية ومثل هذا لا يقال انه من قبيل طلب الزيادة فلا يلزم كلام المص غايته انه في الخارج موصوف بالزيادة
فلا اعتبار له بالنظر الى المعنى المستعمل فيه اذا لا اعتبار ما يقصد باللفظ لا ما يقع عليه في الخارج الا يرى انه اذا قلت
رأيت انساناً واددت به معناه كان حقيقة لانه لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه وقع في الخارج على زيد كما في المطول على انه
يمكن مثل هذا في الثبات بان يقال ان مفهوم الثبات ان كان داخل في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً وان كان
خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة اذا الثبات على الهداية هداية فان كل ماله دوام وبقاء ٢ فله حكم
الابتداء كما قرر في الاصول والتفرقة بين الزيادة والثبات ٣ ليس له وجه وثبات فهو مجاز على كلا التقديرين
قطعاً وفي بعض النسخ وقع الواو في عطف الثبات فالصواب نسخة اولاً نكتة اخرى مغايرة للزيادة يصلح
ان يكون وجهها مستقلاً مثل الزيادة وجعلها وجهاً واحداً لا يلزم مذاق الكلام ولانه يلزم الجمع بين المعنيين
المجازيين وهو مختلف فيه * قوله (من الهدى) اي الاهتداء فان هدى جاء لازماً بمعنى الاهتداء ومعناه
بمعنى الدلالة كقوله تعالى * هدى للتين * واللازم كقوله تعالى * والذين اهتدوا زادهم هدى * والراد هنا اللازم
لان بيان ما منحوا والمراد بالزيادة زيادة الله تعالى على ان الزيادة مصدر مضاف الى المفعول وفاعله هو الله تعالى اذا الزيادة
كالتقصان تجبى لازماً ومعناه وهذا يدل اقتضاء على ان المطلوب زيادة الله تعالى هدايته وعنايته وعبر بالآثر
المرتبة عليه اما الظهور بالنسبة الى التين لان النعمة التي يتنافس فيها المتنافسون والافساق الكلام يقتضي ان يقال
فالمطلوب زيادة الهداية والعناية والتبث عليها قال الله تعالى * يثبت الله الذين آمنوا * الآية كانه قيل ثبتا كما روى
عن علي رضي الله تعالى عنه اوردنا الهداية وبرشدك اليه قوله الاتي ارشدنا طريق السير الخ لكنه عدل عنه
لنكتة دعت اليه كما مرث الاشارة اليه (او الثبات عليه) * قوله (او حصول المراتب المرتبة عليه) هذه نكتة
لم تعرض لها في الكشف واخرها المصنف لما فيه من التحمل فيه وفيما بعده والمراد بالمراتب المرتبة عليه اي على
ما منحوا المراتب الاخروية من الفوز باللقاء وسائر المطالبات العلية بحيث لا بعد ولا يحصى وكون المراد مراتب
اخر من جنسها من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء ضعيف لان تلك المراتب ان لم تكن داخلية في الاجناس
المذكورة لم تكن المحصور وان كانت داخلية فدرج في زيادة ما منحوا والمراد الزيادة على ما اعطوا سواء كان
من جنس ما اعطوا او لا فمما مرتبة من مراتب الهداية الامتدرة في هذا البيان فلا تصح المقابلة وتخصيص
الزيادة على ما منحوا بجذبه تصح المقابلة اشتغال بما لا طائل منحه وهذا غاية التوجيه في كون المراد المراتب
الدينية لكنه ليس بوجه وهذا القول من المصنف يؤيد كون المراد بقوله فالمطلوب دفع اشكال منشأ تفسير
الهداية بالدلالة وتسميها الى اجناس مرتبة لا مجرد بيان هداية ما وصل الحامد اليها وهذا المعنى ايضا مجاز
يارادة السبب من السبب واتصاله * قوله (فاذا قاله العارف الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك لتتمتع
عنا ظلمات احوالنا وتميط غواشي ابداننا) الظاهر انه تفريع على قوله فالمطلوب اما الزيادة او الثبات للتبث على
ان طلب الزيادة يختلف باختلاف الاشخاص بل باختلاف الاوقات والى هذا اشار سيد العارفين وسند الواصلين
نبينا عليه السلام لانه وصل الى غاية مبتغاه ونهاية مثاه في خبر اطيع اخرجه مسلم عن الاغر المرثى انه ليغان على
قلبي واتى لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة وكان عليه السلام في نهاية الكمال في الارتقاء الى درجات الجلال
وكان اذا ارتقى في كل ساعة الى حالة ولاحظ ما في حائه الاولى من التقصص بالنسبة الى ما فوقها استغفر عنه
وهذا الوجه احسن الوجوه التي ذكرت في حل الحديث الشريف فعلم منه ان الحالات والسير فيها غير متشابهة
فالعارف الواصل بطلب في كل ساعة الارشاد الى حالة هي فوق الحالة الاولى فيترقى في كل ساعة الى المقامات
العلي كما ان غير العارف يطلب الوصول الى مبدأ تلك الحالات والمقامات العاليات والمراد بالعارف الواصل الى
المرتبة العليا من التقوى وهو التزهد عما يشغل سره عن الحق والتبتل اليه بشرائره بحيث لا يخطر بباله شيء
سواه ولو خطر ما سواه لشاهده مع الله او شاهده الله قبله والاول مرتبة حبيب الله نبينا عليه السلام حيث قال
لانحن ان الله منا والثانية مرتبة موسى كليم الله عليه السلام حيث قال * ان معي ربي سيهدين * وكما بين المرتبتين
فرق عظيم كما ان بينهما من جهة القرب فرقا جسيماً والمراد بالواصل الواصل الى مرتبة السير في طريق الله تعالى
وبهذا البيان يدفع الاشكال بانه كيف يصح للعارف طلب المحو والاماطة مع انه مرتبة السالك وجه الاندفاع

٤ ومن هذا ظهر ضعف ما قاله ابن العربي محي الدين العربي ومن شهد الخلق عين العدم فقد وصل وهذا مرتبة عين اليقين وعند هذا تم السير الى الله تعالى وهو المسمى بالتركية والعلية الا ان يقال ان العارف الواصل انما يطلب محو ظلمات تعرض في السير في الله قل ولا تاخسروا ولعله الذي اشار اليه سيد الرسل وهادي السبل عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بما اخرج به المسلم في صحبته من قوله عليه السلام انه بلغ ان علي قلمي الحديث ثم قال وثانيان الوصول لا يقتضي الدوام عليه ولا المحو والاماطة المذكورين بالكلية لان السالك مادام في دار الانبلاء لا يتخلص بالمرّة عن درك الشقاء انتهى فحينئذ يتم ما ذكره ابن العربي لكن ما ذكره من لا خسر وان سلم صحته في العارف الغير الانبياء لا يعلم امكانه في شان الرسل لاسيما في شان رسولنا عليه السلام بل المعنى الصحيح ما نقلناه من شراح الحديث فان قوله لا يتخلص بالمرّة في شأنه عليه السلام هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم والخاص ان السير الى الله يتم والاستغفار المذكور وطلب المحو للدوام عليه وان بين السير الى الله والسير في الله فرق والاول يتم دون الثاني وقد عرفت ضعفه

قوله يتشاركان لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان معنى كل منهما طلب الفعل ويتفان بالاستعلاء والتسفل يريد انه لا يشترط في الامر بالعلو الحقيقي في الامر وفي الدعاء والسفالة الحقيقية في الداعي بل اذا قال العال لمن دونه افضل كذا متفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعاء واذا قال الادنى للاعلى منه متعلبا ومتكبرا يكون قوله هذا امر وقيل يشترط في الامر ان يكون الامر من يتصف بالعلو حقيقا وفي الدعاء ان يكون الداعي من نبت بالسفالة في نفس الامر

هو ان المطلوب مالم يحصل بعد من تلك المراتب السنية اذ قد عرفت ان الحالات غير متناهية بالنسبة الى رسولنا عليه السلام فاطاك بغيره من سائر الانام فلم تحصل تلك الحالة بعد فهو كالظلمة في عدم الانكشاف فيطلب العارف وصولها حتى لا تبقى اثار الظلمة ومراسم الكدرة وهكذا الى غير ٤ النهاية فلا ينتهي هذا السير الا بقاء السائر وطلب اتمام الغواشي اى كانه الغواشي العارضة والحجب الطارئة من جهة البشرية المانعة من الوصول الى تلك الحالة السنية والنازل المرضية * قوله (لستضي) اى الغاية اعظمى والقائفة القصوى من طاب المحو والاماطة المذكورين كونا مستضيئا (بنور قدسك) اى بنورك القدس المعرى عن شائبة الكدر المانع عن الصفوة (فتلك بنورك) لابنور ابصارنا فانه غير واقع لاحد في ديننا سوى نبينا عليه السلام مع اختلاف فيه فبعد ككنا تارك فترقى في مرتبة الاحسان في كل حين وان اذا احرز العبد هذا المقام وتخطى خطه هذا المرام حصل له حلاوة العبادات وذائق لذّة المناجات بحيث ينسى في جنبها جميع المكروهات كما روى انه عليه السلام اذا حزنه امر فزع الى الصلوة وروى ايضا انه جعلت قرعة عيني في الصلوة وقيل الظاهر انه تفرغ على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وان هذا من جلها ولذا قالوا ان العارف لا يزال مافرا فكلما اتى عصاه بداله سفر فهو من معاني الهداية المترتبة على احد الاربع وقيل المحصر فيها بالنسبة الى السالك وهذا متفرع عليها فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى ان الارشاد المذكور جنس خامس من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى الله كما سبق والمحصر في الاجناس الاربع غير متقيم انتهى ولا يخفى ضعفه اما الاول فلان قول المصنف وهداية الله تعالى تنوع انواعا لا يحصى عدلكن تخلص الخ يابى عنه اذا انواع السير المتناهية لما كانت منحصرة في اجناس اربعة مرتبة فلا مجال لاثبات جنس خامس خارج عن تلك الاجناس اذ لو تحقق ذلك لزم تحقق بعض تلك الانواع في ضمنه وقد نص المصنف بان تلك الانواع لا تخلو عنها وتخصيص الكلام بالسالك لا يبعد بالنظر اليه واما ثانيا فلان القسم الرابع يختص بالانبياء والاولياء والزمام كون الانبياء عليهم السلام من السالكين دون الواصلين العارفين ولو في اول حالهم وابتداء وجههم هفوة من طغيان القلم واما الترقى في طريق الله تعالى فاثبتته لنفسه النبوة صلى الله عليه وسلم فلا محذور واما ثالثا فلان التقيد بالسالك فيما لا يلتفت اليه في التسميات كما لا يلتفت اليه في التعريفات صرح به الفاضل الخالي في مقام تفسير الغيرية والتقسيم اخ التعريف والافتيكن تخصيص كل تقسيم اعم وتعميم كل تقسيم بالاخص او التقيد بقيد يندفع به اشكال التقسيم بالبيان ونحوه وفيه من الفساد ما لا يخفى او برفع الامان في عموم البيان والقرينة متقدمة هنا قوله فاذا قال العارف لا يكون قرينة لما عرفت وايضا قوله الظاهر انه تفرغ على قوله حصول المراتب مبنى على ان المراد به حصول مراتب اخر من جنس الهداية وقد بان ضعفه فقياسا وشيرا اليه هنا ايضا * قوله (والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى ويتفان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة) والامر ما صدف عليه من نحو صل وصم وارادة المفهوم لا يناسب هنا وكذا الدعاء من نحو اغفر لنا وارزقنا ومنه قوله اهدنا اشدنا اشتراكهما لفظا فلان صيغتهما متحدة واما معنى فلا نهما للطلب ولم يذكر الالتئس مع انهما يتشاركان لفظا ومعنى وتفاوتهما باعتبار التساوى لان المراد هنا بيان الفرق بين الدعاء والامر حتى ينكشف ان اهدنا دعاء ثم المراد بالامر الصيغة لما طلب فعل غير الكف على جهة الاستعلاء كما هو المشهور واختار كونه عبارة عن الصيغة لانها ملائمة لاصطلاح الاصول بانه عليه صاحب المرأة ومعتبر في اصطلاح الشرع والظاهر انه اراد هنا اصطلاح اهل العربية فانهم يسجون الكل امرا ان كان المطلوب الفعل ونهيا ان كان المطلوب الكف والاختلاف في ان صيغة الامر هل هو حقيقة في الوجوب وما سواه مجاز او لا اصطلاح لاهل الاصول او المراد بيان اشتراكهما لفظا ومعنى وتفاوتهما بالاستعلاء والتسفل سواء كان حقيقة او مجازا واطلاق الاشتراك بالنظر الى الاستعمال لا الى الوضع وتفصيل الكلام في فن الاصول بالتام ولو قيل صيغة الامر في الدعاء مجاز لكان الجامع بينهما الطلب المطابق فيكون من قبيل استعمال المقيد في المطلق ثم في المقيد الآخر ولو جعل الاستعارة لاحتاج الى هذا التحمل وانما قال بالاستعلاء ولم يقل بالعلو اذ لو قيل في نفس الامر ليس بشرط وانما الشرط الاستعلاء اى عند الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك ولهذا ينسب قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افضل الى اساءة الادب فلو لم يكن امرا لما كان كذلك وكذا الكلام في التسفل لكن ينسب قاله الاعلى الى التواضع تارة والى التلقى تارة اخرى ولهذا قال وقيل بالرتبة اشارة الى وهنه وهو مذهب المعتزلة

كما اختاره صاحب الكشف فانهم بشرطون المعلوم في نفس الامر في الامر والسفالة في الدعاء * قوله (والصراط من سراط الطعام) كفتح او نصر (اذا ابلغه) ويسمى الطريق السهل او الواضح او المستقيم سراطا لانه يسرط السابلة اي يتلعه توها نقل عن الراغب يسمى بالصراط على توهم انه يتلعه سالكه او يتلعه سالكه اذ السابلة اي ابناء السبيل لما غابت عن العيون فكانت يتلعه ولهذا الوجه ايضا سمي لقما بفحش فكأنهم يتلعهن واما عكسه فلا يظهر سره فان ابتلاع السالك الطريق مما خفي معناه ولعل لهذا لم يتعرض له المصنف * قوله (فكانه يسرط السابلة) الغاء للتعليل قوله (يتلعهن) إشارة الى انه بمعنى فاعل ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول بيان وجه اخذه منه اذ ادنى المناسبة يكفى في الاخذ والسابلة يطلق على الطريق وسالكها وهو المراد هنا كما اشترنا اليه وفي نسخة ولذلك سمي لقما فحش قوله لانه يتلعهن يدل من ٢ ولذلك وفي نسخة وكذلك سمي لقما فحش قوله لانه يتلعهن يكون حيثن تعليل * قوله (والصراط من قلب السين صافا) وليس في اللغة ثابته قوله (ليطابق الطاء) اي المقلب السين صاد المناسبة الصاد طاء (في الاطلاق) اي في كونها من الحروف المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء وسبقت مطبقة لا تطابق اللسان معها على الخنك واما السين فلكونها من المنفصلة لا يخلو الجمع بينهما وبين الطاء نوع ثقل غير واصل الى حد التاخر فباقلب صار افسح وان كان بدون القلب فصيحاً لنداوله بين العرب والراء وهذا معنى الفصاحة وهذه العلة ممتحكة لا موجبة فلا يوجب الاطراد فلا يقال ان هذه يقتضي قلب الحرف الذي يخالف الحرف الذي جمع معه في الصفات بل في التخرج حرفا وافته فيها * قوله (وقد يشم الصاد صوت الزاء) الاشتمام في عرف ارباب القراءة خلط حرف باخر والمراد به هنا خلط الصاد بالزاء وحاصله ان يثقل بالعبارة على نحو يشم السامع منه صوت الزاء المجبهة وله معان اخر لا تناسب هنا وبعض الفصل سيأتي في يوسف في قوله تعالى لا تأمنا على يوسف الآية * قوله (ليكون اقرب الى المبدل منه) الذي هو السين لان الصاد والسين والزاء مشترك في الرخوة والصفار الا ان السين والزاء من المنخفضة المنخفضة والصاد من المستعالية المطبقة فالشم المذكور يكتسب الصاد نوع اقتراح وانخفاض فيكون اقرب الى السين بعد ما كان قريبا منها في كونها من المهيوسة ولذا قال اقرب الخ * قوله (وقرأ ابن كثير) وهو من الائمة القراء (برواية قبل عنه وروى عن يعقوب بالاصل وحركة بالاشتمام) اي المذكور انفا (والباقيون بالصاد وهو لغة قريش) اي على وفق استعمالهم ولا ينافي في هذا كون الاصل السين كذا قالوا والتعريف بلغة قريش يأتي عنه ظاهر او حمل الاصل على اكثر اللغات غير بعيد قيل وقول الجمهور الصراط لغة في الصراط لا يقتضي اصالتها ولذا رسمت صاد لا روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه انه قال اذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش فان القرآن نزل بها انتهى اي القرآن انزل على لغات ولغة قريش اشهرها اخرج الشيخان عن عمر رضي الله تعالى عنه ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاروا ما تيسر منه وذهب الاكثرون انها الفاظ وهي اللغات المشهورة بالفصاحة من لغات قريش وهذا بل وهو ان والين وبنى وتم وطى وثقيف لكنها غير مجمعة في كلمة بل متفرقة لكل منهم ان يقرأ بما هو موافق لفته بشرط السماع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو عليه السلام سمع قراءة كل منهم من جبرائيل لان صدر الحديث الذي رواه الامام الصنعاني هكذا قال قال عمر رضي الله تعالى عنه سمعت واحدا يقرأ سورة الفرقان غير ما قرأته فبحثت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرأه فقال عليه السلام هكذا انزلت ثم اقرأني فقال هكذا انزلت فقال عليه السلام ان هذا القرآن الحديث كذا قال ابن مالك في شرح المأثور لكن قول عثمان رضي الله تعالى عنه للرهط القريشيين الثالث اذا اختلفتم اتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانما انزل بلسانهم ففعلوه لا يلائم هذا التوجيه فيحتاج الى التلقيق * قوله (والثابت في الامام) وهو لقب الصحف امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه عند المفسرين والقراء وغيرهم فان الامام لغة ما يؤتم به ويستند به وان لم يكن من العقلاء ولهذا اطلق على اللوح والكتاب ومعنى الثبوت في ذلك الصحف ان يكون هو او يده مرسوما فيه ولارسم في الامام صدق على الصراط انه ثابت فكان قرأنا ولو كان في رسمه الصراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد نايبا فيه فلم يكن قرأنا وكذا الكلام في المصطر ولورسم بالسين لم يكن قرأنا المصطر فلا يرد ما قيل هذا يدل على ان جميع السبعة بل العشرة غير ثابت فيه وقد صرحوا انه لا بد من امور ثلاثة صحة السند والثبوت في الالام وموافقة العربية وجه الاندفاع نعيم الثبوت قال في النشر بعد قوله والثبوت في الامام ولو احتملا قولنا

٢ اي من قوله ولذلك

٣ وتفصيل صفات الحروف ومخارجها في علم التجويد

وسيا في بيضة منه في اوائل سورة البقرة فانتظره

او فارجه

قوله وكانه يسرط السابلة في الاساس مرت

السابلة والسوابل وهم المتخلفون في الطرقات

لخوايجهم وفي الصحاح السابلة ابناء السبيل المتخلفة

في الطرقات قال صاحب الكشف والاولى في التعليل

ان يقال لانهم بشرطون السبيل وهي تشترطهم

وكذا اللقم لانه يتلعهن اوهم يتلعهن كما يقال اكلته

المفازة اي اخرته او اهلكته واكل هو المفازة

اذ اقطعها

قوله ليطابق الطاء في الاطلاق فان الطاء

متعلية مجهولة والسين منخفضة مهوسة فينبغي

تبيان وتناظر فابدل السين صاد او وافق الطاء

في الاستعلاء ويتجانس الصوت وبعضهم بدلها

زاه ليوافقه في الجهر ومنهم من بدلها صاد او يشمها

صوت الزاء روما للعبارة في الاستعلاء والجهر معا

قوله وفائدته التوكيد والتصحيح الخ معنى

التوكيد مستفاد من كون البديل في حكم تكرير العامل

المفيد نسبة الفعل اليه مرتين مرة اجالا ومرة

تفصيلا ولا ينافيه ذكر البديل منه على الوجه

الزوطنة لذكر البديل ومعنى التصحيح من اخذته

ايضاح البديل منه وتبيينه والتصحيح على

الشهادة المذكورة انما هو في جعل صراط الذين

بدلا من الصراط المستقيم لاني عكسه لا ينافيه على

ان طريق النعم عليهم بنعمة الاسلام اعرف واشهر

في الاستقامة حيث جعل موضع المستقيم وهذا هو

معنى قوله على آكد وجه وبلغه والتعريف بلفظ المسلمين

في قوله على ان طريق المسلمين ايماء الى ان المراد

بالنعم المدلول عليها بلفظ انتم هي نعمة الاسلام

قال صاحب الكشف فان قلت ما فائدة البديل وهلا

قيل اهدنا صراط الذين انعمت عليهم قلت فائدة

التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والاشارة

بان الطريق المستقيم بيانه وتفصيله صراط المسلمين

ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على

ابلاغ وجه واكده كما تقول هل ادلك على اكرم الناس ٢٢

واو احتمالاً لا نفي به ما وافق الرسم ولو تفديراً اذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً وهي الموافقة الصريحة وقد تكون تقديرية وهي الموافقة احتمالية لا انتهى والموافقة احتمالاً كموافقة السراط والمسيطر وقس عليهما ما عداهما ثم قال اشارة الى ما ذكرنا فأنظر كيف كتبوا الصراط والمسيطر بالصاد المبدلة من البين وعداوا عن البين التي هي الاصل لتكون قراءة البين وان خالفت الرسم من وجه قد انت على الاعمال فتعند لاويكون الاشياء مختلفة ولو كتب ذلك بالبين على الاصل لغات وعدت قراءة غير البين مخالفة للرسم والاصل انتهى وبمثل هذا الاعتبار يكون قراءة البعة بل العشرة ثابتة في الامام فلا اشكال اصلاً ٣ * قوله (وجهه سطر ككتب وهو) سواء اعتبر من كرا او مؤثنا كما هو الظاهر وقيل انه ان ذكر جمع على افعلة من القلة وعلى فعل في الكثرة ككسار وجروا حرة وان انت فقياسه ان يجمع على افعلة كذراع واذرع وفيه نظر ٤ وفي بعض النسخ وجهه سطر وهو الموافق لما ثبت في الامام وبيان جمع السراط لكونه اصلاً ويعرف به جمع السراط لانه بل منه (كالطريق في التذكير والتأنيث) فيه اشارة الى انه ليس كالطريق في المعنى لما فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط في المعنى وقالوا الطريق كل ما يطرقة طارق معتاد او غيره والسبيل ما هو معتاد السلوك والسراط ما لا اعوجاج فيه بمنته وبسيرة بل يكون على سمت المقصد فهو اخصها فتعند فائدة وصفه بالنسبة لان الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط (والمنسجم المستوى) ما لا يميل فيه الى شيء من الجوانب الاربعة واصل الاستقامة في الشخص القائم لكن كونه مثل الطريق والسبيل معني هو الظاهر من كلام الشيخين والتأييد بقوله في التذكير والتأنيث لكونه اهم بياناً والاستعمال يؤيد ذلك قال الله تعالى ولا تتبعوا السبل الآتية وقال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم ولا كلام في اعوجاجه وعدم كونه معتاداً وعن هذا قال بعض المحققين هو اي الصراط مثله معنى * قوله (والمراد به طريق الحق) اي طريق معنوي يوصل الى الحق او طريق هو الحق الثابت في نفس الامر فمن تمسك به فقد فاز فوزاً عظيماً وهذا معنى صراط الاسلام وغيرها اذ الطريق الحق شامل للانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب البقية وعلم الحق الذي في المهمات او في اداء العبادات ٦ البدنية والمالية فان اداءها غير العبادات ويلازم هذا ويؤيده قوله فيما سبق ونراد طلب المعونة في المهمات كلها او في اداء العبادات ٧ فلارب في عموم طريق الحق عن صراط الاسلام التي عبارة عن اصول والفروع ولذا مرض تخصيصه بملء الاسلام فقال (وقيل هو ملء الاسلام) اذ العموم هو المناسب للفظ فدخل ملء الاسلام دخولا اولياً مع الاهتمام ٩ * قوله (بدل من الاول بدل الكل من الكل) فلذا استغنى عن الضمير بدل الكل اسم للبدل الذي يتحد مع البدل ذاتاً ويتغيران مفهوماً فهذا لا يقتضي الانقسام والتجزى بحسب الاصطلاح قيل ط وقد عاب ابن مالك في بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لان الكلية لا تصح في مثل صراط العزيز الحميد الله الذي فاتها انما يقال فيما ينقسم ويجزى والله تعالى مبرز عن ذلك فالاول ان يقال البدل الموافق او المطابق انتهى وهذا بناء على اعتبار معنى اللغوي فيه وقد عرفت انه معنى اصطلاحى لا يقتضي الانقسام ووجود معنى اللغوي في اكثر معنى الاصطلاحى كاف مع انه ليس بشرط فيه عند بعض كالعلة اتمامه فانها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه العلول بمعنى ان العلول لا يتوقف على ما سواه فيتناول العلة البسيطة بهذا المعنى مع ان الجميع يقتضي التعدد وانكثروا لوجوب اعتبار المعنى اللغوي في جميع افراد المعنى الاصطلاحى لا يخل اكثر القواعد وضاع اكثر القوائد كاطلاق الغائب على لقطه الله وغير ذلك نعم لو اطلق بدل العين من العين في الصورة المذكورة لكان احسن وفي مثل هذا البدل لا يكون البدل منه في حكم المطروح كما اشار اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن الى ان البدل منه فيه مقصود ٨ ايضاً وكونه في حكم المطروح اكثرى لا كلي * قوله (وهو في حكم تكرير العامل) بيان الخاصية البدل من بين التوابع ٢ وقائده الاتي ذكرها متفرعة عليه * قوله (من حيث انه المقصود بالنسبة) استدلال عليه اي ان البدل مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دائماً دون متبوعه فانه في حكم السقوط معنى اكثرى او انما قيدناه فانه مقصود لفظاً ومعنى في بعض المواد كما ذكرناه انفاً فاذا ذكر البدل فكان النسبة ذكرت واعيدت معه وبهذا الاعتبار كان العامل مكرراً حكماً لا حقيقة اذ لا تكرار للعامل لالفاظاً ولا تقديرية واحكام الحكم لفائدة ما ذكرنا لانه اذا كان مكرراً مقدراً لا معنى في احكام الحكم لانه لا يقدر كالمفروض فيكون مكرراً حقيقة لا حكماً عدل المصنف عن استدلال الكشاف بقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم لانه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلاً عن مجموع الجار والمجرور فيكون

٣ ولا يخفى ان مثل ثبوت صراط تقديرية في ثبوت صراط صريحاً لا يجزى في كل موضع يتعدد فيه الوجوه اذ السبب كما صرح به اعالة سراط ولا ريب في عدم جريانه في كل موضع ولم يبين سبب آخر يعرف به الثبوت تقديرية واو قيل المصاحف متعددة ثبت قراءة البعة فيها على سبيل البدل اندفع الاشكال

٤ وجهه هو ان قول المصنف وجهه سطر اشارة الى ان وجهه سطر فقط سواء استعمل مذكراً او مؤنثاً واو كان له جمع آخر فقال ويجمع سراط كذا وايضا الجمع سماحاً ولو سمع فليقل والقياس لا يجزى فيه

٦ ولا ننس ما ذكرناه سابقاً من انه اذا كان المراد به شاملاً للحق في اداء العبادات كان اهذنا حقيقة بالنظر اليه والى الاعمال الصالحة التي لم تحصل له بعد فيلزم عموم الجيز قليلاً

٧ واصابة الحق في ادائها كونها على وجه اتم وان كان دونه مطلقاً للواجب الاهم وكذا الكلام في المعاملات * (ط شهاب) ٨ قيل لا يقال بين كون البدل مقصوداً بالنسبة دون متبوعه وبين كونه في حكم تكرير العامل متافاة فان تكرير العامل يستلزم كون المتبوع ايضاً مقصوداً بالنسبة لاننا نقول ارادوا بقولهم انه المقصود بالنسبة دون متبوعه ان المقصود بالذات من نسبة ما نسب الى المتبوع هو النسبة اليه دونه لان المقصود بالنسبة هو البدل مطلقاً ومتبوعه ليس مقصوداً اصلاً والذي بنا في تكرير العامل هو الثاني لا الاول

قال المحقق في شرح التلخيص لانم ان البدل يجب صحته قيامه مقام البدل منه الاترى الى ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن ان الله وشركاءه مقعولا جعلوا والجن بدل من شركاءه ومعلوم انه لا معنى وجعلوا لله الجن انتهى

٢ من بين التوابع اذ في سائر التوابع ينصب على العامل على اتساع والمتبوع انصباباً واحدة بخلاف البدل فانه في حكم تكرير العامل

مجموع لمن آمن بدلا من مجموع الذين فلا تكرر للعامل لانه الفعل حينئذ كذا في القطب ثم اجاب بان ابدال المفرد اكثر فكان اول واجاب عنه ايضا قدس سره بانه نحن نقول لما اعتبر في البديل ان يكون مقصودا بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات لافضاء معاني الافعال الى ما بعدها تين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من البديل انتهى وبؤيده ان حروف الجار من تنمى العامل فكيف يكون من جملة المفعول والبديل منه من جملة المفعول فلا يكون الجار منهما قتم استدلال العلامة واوقع في الكلام ان الجار جزء من المفعول اوجب حمله على المسامحة كما سيحكي التوضيح في قوله تعالى " غير المغضوب عليهم " واما اعتراض المحقق التفتازاني بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو اقل قليلة بل جيع صورته متنازع فيه فمدفوع بان الجار لما يحصل منه ٢ الاثنا كيد كان كالعدم خل هذا لا يكون تكرار اللفظ والالزام في صورة زيادة العامل في المعطوف تكرير العامل لفظا فيه ولم يقل به احد ومراد صاحب الكشف تأييد ما ادعاه بما ذكر ان العامل في البديل في بعض المواضع لتأكيده والعجب من الفحول انهم كيف يجوزون كون الجار جزءا من البديل والمبدل منه مع ان الحرف لكونه غير منقل لا يكون منسوبا ولا منسوبا اليه ولا يكون ايضا جزءا منهما نعم قد يمد مسامحة كاسر ولو سلم ٣ ان المركب من المستقل وغير المستقل منقل فيكون مجموع افعال الجار والمجرور مستقلا فيجوز ان يكون الجار جزءا منهما لكن المردوب اليه الايمان مثلا فيما نحن فيه هو المجرور فقط وما الفائدة في اشراك ما ليس له مدخل في الايمان ومن مثل ذلك تغيير العقول والاذهان * قوله (وفائدة التوكيد) اشارة الى زكوة التكرار والدول عن الاختصار وحصول اتو كيد بالامر من ذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكما وتكريره يمتاز عن اتسا كيد وعطف البيان وبكونه مقصودا بالنسبة ايضا كذا قيل وهذا لا يلائم قول الرضى ولم يظهر لي فرق جلي بين عطف البيان وبين بدل الكل اذ به يظهر الفرق ويرفع اشكال الرضى والمراد بان كيد تأكيده النسبة كما اشار اليه بقوله من حيث انه المقصود بالنسبة وكونه تأكيده المنسوب اليه هتاليس يناسب * قوله (والتصيص على ان طريق المسلمين) اى المسلمين الكاملين في قوة العاقلة والعامة كما صرح به في اخر الدرس فلا اشكال بان صراط الذين انعم عليهم طريق المسلمين مطلقا ولا يخفى ان بعض المسلمين مغضوب عليهم فلا يكون مفهومه متحدا مع المبدل منه فلا يكون بدل الكل ثم هذه فائدة خاصة ههنا واما الاولى ففائدة عامة في كل بدل قيل لانه عكس التأكيده المصطلح وذلك لان ذكر التابع في التأكيده للتأكيده وذكر المتبوع في المبدل لذلك انتهى ووجهه ان المتبوع في البديل لما يمكن مقصودا بالنسبة يكون ذكره لذلك بخلاف التأكيده لكن ما وقع في المقام من ان البديل فائدته التقرير لا يلائم ذلك والتصيص اشارة الى الفائدة الخاصة بمعنى انه لا يجري في جميع صورته لانه يخص بهذه الصورة فانها مطردة في كل موصوف ابدل من صفته يعنى في الابدال المذكور حيث ابدلت الذات من الصفات فان المنظور اليه في البديل منه هو الوصف وفي البديل الذات تنصيص على ان طريق المسلمين مقصور عليه كونه مشهودا عليه بالاستقامة وعلم فيه وذلك لان التفسير بيان المعنى البهم بلفظ اشهر واظهر في الدلالة عليه فاذا حصل الموصوف المذكور بيانا وايضا حالصفة المذكورة فلا بد ان يكون اتصافه بالاستقامة معلوما كيلا يلزم تغيير البهم بالبهم وان يكون وصف الاستقامة منحصرا فيه لان الاصل في التفسير المساواة وهذا معنى قوله فكانه من البين الذي الخ حيث جعل اتصاف صراط المسلمين بوصف الاستقامة ظاهرا وحصره فيه وانما اورده كاف التشبيه في الموضعين لانه ليس بتفسير حقيقة ليكون الاشعار اتصافه بالاستقامة بيانه لانه انما يكون اذا جعل عطف بيان فانه مجرد الايضاح بخلاف البديل فانه المقصود بالنسبة الا انه لرفع الابهام عن المبدل منه يكون كالنفس والبيان كذا قيل وبمجموع هذين الفائدتين لا يحصل الا بالبدل ولهذا اختار كونه بدلا دون عطف البيان على ما اختاره الجمهور كما مر بيانه من ان البديل لكونه في تكرير العامل حكما يحصل به توكيد النسبة دون عطف البيان واما الفائدة الثانية فان البديل قديم قصد به تفسير المتبوع وتوضيحه معا الا ان ذلك لا يكون مقصودا اصليا منه كما في عطف البيان وعن هذا قال المصنف لانه جعل كالنفس والبيان له ولم يقل لانه جعل تفسير او بيانه له هذا مفتضى كلام المصنف وما فهم من الكشف فهو كونه تفسير او بيانه له وكذا في شرح التلخيص للمحقق التفتازاني وفي شرح المفتاح للشيخ الجرجاني ذكر تفسير او بيانه بلا تشبيه ووجه التوفيق ان البيان ليس مقصودا اصليا وغرضه التلخيص وان حصل منه البيان والتفسير وبالنظر الى عدم كونه مقصودا بحسن التعبير

٢ لما نقل عن الرضى انه ذهب في قوله تعالى " لعلكم تاتون " الى ان البديل هو الجار والمجرور ثم نقل عنه الاعتراض قائلا بانه لو لم يكن المجرور وحده بدلا من المجرور لم يسم هذا بدل الاشتمال لان الجار والمجرور بل البيت مشتمل على الكافرين وكذا في قوله تعالى " الذين استضعفوا من آمن منهم " بعض الذين استضعفوا واجاب عنه قائلا لما لم يحصل من اللام فائدة الا التوكيد جاز لهم ان يجعلوه كالعدم وسواء بدل الاشتمال نظرا الى المجرور ولا يتكرر في البديل من العوامل الا حرف الجر لكونه كبعض حروف المجرور انتهى ما نقل ٩ عنه ع

٣ وهذا اشارة الى منع ذلك كما سيحكي ان شاء الله تعالى ع (٩ الناقل غنى زاده ع)

٤ وقد اجاب عنه قدس سره بانه ان مثل قولك جاني اخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالشأن في تنمى له وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثاني وجئت بالاول وتوطئة له ومبالغة في الاسناد فالثاني بدل انتهى ولا يخفى انه يؤيد ما قاله الرضى ولا يدفعه اذا الفرق بالاعتبار ليس يقوى ان ما اتاهما واحد فلا يكون بينهما فرق جلي يكون مفهومهما متغايرين ذاتا والسبح الرضى لم يفرق الفرق مطلقا بل الفرق الجلي ولارب في انتفائه على ٦ ما لا يخفى على الذكر ع ٦ على ان ما يند قدس سره ليس بكلي لما سبق من النقل عن شرح التلخيص من ان البديل منه قد يكون مقصودا ولا يكون في حكم المعروض كما اشار اليه صاحب الكشف ع

٢ واذا ضلهم فلان فيكون ذلك المبلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانه ثبت ذكره مجعلا اوليا ومفصلا ثانيا واوقع فلا تافيرا وايضا بالاكرم الافضل فجعلته علما في الكرم والفضل وكذا قلت من اراد رجلا جاءها الخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لا اجتماعهما فيه غير مدافع ولا متنازع قال الفضائل مولانا قطب الدين رحمه الله فان قلت البديل لو كان فيه تأكيده النسبة وايضا صاح المتبوع لدخل في حدائق كيد وعطف البيان فيلزم ان يكون ٣

بالتشبيه وبالنظر الى حصوله بناسب ترك التشبيه * قوله (هو المشهود عليه بالاستقامة) المفهومة من الصراط المستقيم فنوا كنى بالبدل لفات هذه التكنية الجلية فظهر وجه العدول عن الاختصار الى التكرار وفي هذا الكلام اشارة الى ان البدل منه ليس في حكم السقوط بل هو مقصود فلا يحسن الاسقاط كالا يصح اسقاط البدل في قوله تعالى * وجعلوا لله شركاء الجن * عداه بعلى لتضمنه معنى المحكوم او المجمع وعدل عن التعدي باللام كما وقع في الكشف للمبالغة في الظهور كان الشهادة متعلية عليه استعلاء الراكب على المطايا وقريب من هذا ما قيل ان تعدية شهادة بعلى لتضمنه معنى الاجتماع وقيل لا نهيا اذا استعملت باللام يكون بمعنى الاخبار وحقيقته متفية هنا فلا بد من الجمل على المجاز بخلاف المتعملة بعلى فانها بمعنى الدلالة وهنا متحققة فلا يحتاج الى المجاز انتهى وغرابتها لا يخفى لانه جعل كالتفسير فانه ذكر طريق المستقيم اولاهملا ومجملا حيث ذكره بافظ عام ثم ذكر ثانيا تفصيلا ولفظ مخصوص به وهذا اوقع في النفوس والسائق يوضحه لان التفسير وما يشبهه يجب ان يكون اجلي من المفسر وما في حكمه وقد سبق وجه تفسير التشبيه مع ان الزمخشري اطلق البيان عليه بلا تشبيه وفي الكشف فائدة البدل التوكيد لما فيه من الثنية والتكرير والاشعار بان طريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على البلى وجه وآكده كما قول هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فيكون ذلك ابلغ في وصفه بافضل والكرم من قولك هل ادلك فلان الاكرم الافضل لانك ثبت ذكره مجملا اولاهملا ومجملا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضا حال الاكرم الافضل فجعلته علما في الكرم فكذلك قلت من اراد رجلا جامع الخصالين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع انتهى فاقيل ان الاولى ان يقال على ان طريق المسلمين هو المستقيم لان البدل لا يدل على كونه مشهودا عليه بالاستقامة بل على استقامته فقط لا يعرف له وجه ولهذا قال صاحب الكشف ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة بقول الكشف فجهته علماء في الكرم بناسبه ان يقال هنا ان صراط المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة فجعله علما في الاستقامة فكأنه قيل من رام صراطا موصوفا بالاستقامة فعليه بطريق المسلمين فهو الشخص المعين لاجتماع الاستقامة فيه غير مدافع ولا منازع فان المدافع والمراجع في ذلك كلامنا منازع ولا مدافع لثلاثة ما يدفعه وقوة ما زعمه ولما كان الغرض قصر الصفة على الموصوف قال ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة اذ ضمير الفصل يفيد حصر المسند على المسند اليه والمعنى ان مفهوم المشهود عليه بالاستقامة مقصور على طريق المسلمين لا يتجاوز الى غيره فكأنه علم فيه ولو قال بالعكس لاختل الغرض والمقصود من وجهين ٣ وله توجيه اخر ابلغ من هذا المذكور وهو دعوى اتحادهما لا القصر المزبور كانه قيل هل سمعت بالمشهود عليه بالاستقامة وهل حصلت مفهوم هذه الصفة وكيف ينبغي ان يكون الطريق حتى يتحقق ان يقال له ذلك فان كنت تصورته حتى تصور به فعلك بطريق المسلمين فانه لاجقيقة له وراء ذلك فطريق المسلمين هو هو بعينه نظيره زيد هو البطل المحامي والى هذا المعنى والوجه اشار صاحب الكشف في قوله تعالى * اولئك هم المفلحون * وقد حقق ذلك المحقق الثنازاني في شرح التلخيص في بحث قوله واما الفصل فلنخصيصه بالمسند ولا يعد ان يقال ان قول المصنف ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين اشارة الى ما ذكرنا * قوله (على آكد وجهه وابلقه) نبيه على ان الاشعار والتصحيح المذكور يحصل بدون ذلك لكن لا يكون على آكد وجهه وابلقه وفيه تأمل (لانه جعل كالتفسير والبيان له) * قوله (فكأنه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين) تقدم وجهه مشروحا وحاصله انه اذا قرر كون طريق المؤمنين كما لعلم المتعين في الاستقامة مع ادعائه ان هذه العلية والتعين مشهود عليه معلوم عند كل احد فلا ريب في كونه مثل البديهي الذي لا ستر فيه فن توقف فيه لم يتصور الطرفين حق التصور وعبرا ولا بالمسلمين ثم المؤمنين تنبيهها على ان تساوى الايمان والاسلام وان تغاير مفهومهما ولذا قال في شرح المصباح الاسلام والايمان متباينان اذا لفظ ان مشابهة ارادوا باتحادهما تساوى لا الترادف كما اوضحه المحقق الثنازاني في شرح العقائد فلا منافات بين كلامه هنا وكلامه في شرح المصباح والما قال فكأنه من البين الذي اه لان كون الصراط المستقيم طريق المؤمنين نظري في نفسه لكنه لوضوح برهانه وسطوع دليله جعل كالبديهي الذي لا يحتاج الى نظر اصلا تنبيهها على اقومية حجته * قوله (وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء) عليهم السلام بقرينة ان المطلق

٣٣ البدل تأكيد او عطف بيان وانه باطل فنقول البدل هو المقصود بالنسبة والبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتأكيد فاذا قلت هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فالقصد في هذا الدلالة الى فلان واما ذكر الاكرم والافضل فلا توطئة ولا ينافي ذلك ان يكون البدل موضعيا للتوطئة والقصد في عطف البيان الى متبوعه لا اليه فلا يكون هذا عطف بيان وكذلك لا يكون تأكيدا وما يكون تأكيدا لو كانت النسبة الى المؤكد مطلوبة وليس كذلك بل المطلوب النسبة الى المؤكد فهذه التوابع انما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار الى هنا كلامه وقول صاحب الكشف فجعله علما في الكرم والفضل مشير الى ان في البدل معنى التوكيد لما فيه معنى التكرير المفيد رفع الابهام عن نفس المتبوع ومعنى الابيضاح الغيدة رفع الابهام عن نفس النسبة والتفصيل بعد الاجال قال التوكيد اشارة بقوله لمافيه من الثنية والتكرير والى ان توضيح بقوله والاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره الخ ثم اذا اجتمع رفع الابهامين بصير ذلك البهم شخصا معينا وهو المراد بقوله وهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع فثبت الفرق بين التوكيد وعطف البيان والبدل هو ان البدل يوضح المتبوع كالبين ويؤكد امر المتبوع في النسبة كالنا كيد وفيه امر زائد عليهما وهو ان يؤكد نفس النسبة واليه اشارة بقوله وهو في حكم تكرير العامل كانه قيل اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين انعمت عليهم

٣ كون طريق المسلمين مقصورا على صفة المشهود عليه مع ان له صفات اخرو كون المشهود عليه بالاستقامة شاملا له ولغيره

ع

ينصرف الى الكمال واكمل النعم النبوة فيثبت المراد بصراطهم ما اتفقوا عليه من التوحيد وسائر اصول الدين ومن الفروع ما اتفق عليه جميع الشرائع مرضه لان العموم هو المتبادر بدليل قوله تعالى * ومن يطلع الله والرسول * الآية فانه ظاهر في العموم وهم عليهم السلام يدخلون فيه دخولا اوليا وان الظاهر من صراط الذين انعمت عليهم الصراط المنعم به وقد عرفت انه اذا كان المراد الانبياء عليهم السلام يكون المراد بالصراط غير ما انعم عليهم واما اذا كان المؤمنين مطلقا فيكون المراد طريق الحق كما اختاره المصنف فيعم الكل على ان كون المراد الانبياء عليهم السلام لا يلائم كون المراد ملّة الاسلام واما العموم فينتظم كلا الاحتمالين وهذا المذكور يكون وجه ضعف القول الاخير وهذا القول نسب الواحدى الى السدى وقادة * قوله (وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام) ونسبه الواحدى والسجاولدى الى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وجه التخصيص لشهرة امرهما وكثرة ما في عصريننا عليه السلام كذا قيل وضعفه ظاهر لان اكثر ما وجد في عصره عليه السلام المغضوب عليهم والضالون ولا يلائم ايضا قوله قبل التعريف والنسخ وقيل بقرينة غير المغضوب عليهم ولا الضالين فانهما فسرهما بعد التعريف والنسخ وضعفه مستن عن الجواب عنه وايضا ضعفه لانه لا يليق لمسلم طلب صراط اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام ولوقيل النسخ والتعريف لعدم جواز العمل لنا كذا قيل وفيه اذا المراد اصول التوحيد والشرائع المتفقة عليهما كما مر ولظهور ضعف القول الاخير المص عدل عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول بانهم الانبياء عليهم السلام فان قلت على اتوجه المختار وهو كون المراد المؤمنين مطلقا مؤتى الامم السالفة ومؤتى هذه الامة يلزم طلب النبي صلى الله عليه وسلم طريق احاد الامة قلت النبي عليه السلام يطلب لنفسه طريق الانبياء عليهم السلام لانه كما عرفت بان الانبياء عليهم السلام يدخلون في الذين انعمت عليهم دخولا اوليا ومعلوم بالبداهة ان اتى عليه السلام لا يطلب صراط احاد الامة من حيث كونه صراطهم وتدينهم به * قوله (قبل التعريف والنسخ) متعلق بكل منهما لان التوربة والانجيل حرفهما الرهبان والاحبار الاشرا والتوربة منسوخ بالانجيل على قول او هو والانجيل مندوخان بالقرآن اما الانجيل فلا اتفاق واما التوربة فعلى قول اخر قيل ٩ واعلم ان التوربة والانجيل اللذين عند اليهود والنصارى الآن اختلف فيهما هل هما مبدلان ومحرفان افظا وتاويلهما فاما التوربة فافترط فيها قوم وقالوا كلها اوجلتها بديل حتى جوزوا الاستحباب بها فليت المتزلة على موسى عليه السلام وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين الى ان ذلك اتفق في التأويل فقط كما صرح به البخارى واختاره الفخر الرازى وغيره اقله تعالى * قل فأتوا بالتوربة فاتلوا بها ان كنتم صادقين * وهو امر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاختراب بها والبديل لا يخرج به ولما اختلفوا في الرجحان يمكنهم تغييرايتها منها وتوسط طائفة وهو الحق فقالوا بديل بعض منها وحرف لفظه واول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يعط منها موسى عليه السلام لبني اسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها لاولاد هرون عليه السلام فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن اخرهم في وقعة بخت نصر وبعض ٢ ذلك جمع عزير بعضا منها من حفظها فهو الذى عندهم اليوم ولبس اصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتأويل واما الانجيل ففيه تبديل وتحريف في بعض الفاظه ومعانيه وهو مختلف ٣ النسخ والانجيل اربعة كافيصله بعضهم في كتاب عقده سماء المفيد في التوحيد انتهى * قوله (وقرئ) قارءه ابن مود رضى الله تعالى عنه على ما في الكشاف او عمر بن الخطاب او ابن الزبير رضى الله تعالى عنهما على ما في القرطبي والسجاولدى ولذا قال وقرئ بصيغة المجهول * قوله (صراط من انعمت عليهم) بلفظ من الموصول بديل الذى قيل فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة كمن على الله تعالى كما ورد في الحديث المشهور يا من يده الخير ونحوه فلا يفترق ما نقله الحفيد عن صاحب التوسط من منعه انتهى ولا يخفى ان المراد بمن هنا من يراد بالذين من عموم المؤمنين والانبيا عليهم السلام او غير ذلك ولا يراد به الخالق تعالى حتى يكون فيه دليل على ذلك نعم جواز ذلك مختار نطق به القرآن كقوله تعالى * ام ائمت من في السماء * الآية * ام ائمت من في السماء * الآية * قوله (والا نعم ابصال النعمة) لا بدنى جعل الشخص فرير العين قال في القاموس انعمها الله تعالى عليه وانعم بها ونعم الله تعالى عطيته وانعم الله بك عيناى اقربك عين من تحبها انتهى والمعنى ابصال النعمة الى العلاء كما قاله الراغب فلا يقال انعم على فرسه واطهور المراد ترك هذا القيد واشارته في تعداد النعم المختصة بذوى العقول وهمة الانعام

قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء بديل عليه قوله تعالى اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين وقال ابن عباس رضى الله عنهما هم اصحاب موسى قبل ان يغيروا التوربة مطلقا والى ما صرف معنى المضى * في انعمت على من مضى قبل امد محمد صلى الله عليه وسلم ولم يعمه على من مضى وقيل هم المؤمنون مطلقا وهذا الوجه اول لانه عام لكل من آمن بالله من الانبياء وغيرهم ومطابق لالفاظ السورة ويؤيده قول صاحب الكشاف الذين انعمت عليهم لا ثوقت فيه من انعم الله عليهم بنعمة الاسلام قبل وبعد لان السورة كما ذكرنا لتعليم المسئلة لامة الدعوة كافة في زمن محمد صلوات الله عليه وسلامه فهي مقولة على السنة هذه الامة فاذا قال هذه الامة اهدنا صراط الذين انعمت عليهم يكون المطلوب صراط الذين مضوا قبلهم

(٩ شهاب سجد)

٢ صوابه وبعد ذلك يدل وبعض ذلك كذا قيل

سجد

٣ فيه خلل فامل سجد

قوله وهي في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان فاطلقت لما يستلذ الانسان من نعمة الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته قال الامام النعمة عبارة عن النعمة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير

قوله ونعم الله وان كانت لا تحصى الخ وفي التأويلات الجمجمة النعم اما ظاهرة كارسال الرسل واتزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسل واتباع السنة واجتباب البدعة واتقياد النفس للاوامر والنواهي والنيات على قدم الصدق ولزوم العبودية واما باطنة وهي ما انعم الله على ارواحهم في بداية الفطرة باصابة رشاش نوره كما قال عليه الصلاة والسلام ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فحين اصاب ذلك النور فقد اهدى ومن اخطأ فقد ضل واول الغيث رش ثم ينسكب واقول فعلى هذا كان المصنف رحمه الله ان يقول في التقسيم هكذا دنيوى واخروى فالاول قسمان موهبي وكسبي الخ والثاني قسمان ظاهري وباطني ليكون التقسيم حاصرا لجميع اقسام النعم وهذا ان القسم الظاهري والباطني المذكور في التفسير الجمي وان كانا معا اول في الدنيا لكن كونهما نعمة انما هو بالنسبة الى ثمرتهما في الآخرة وتأتي منهما الى النعم الاخرى ففهما بهذا الاعتبار من النعم الاخرى الا ان المصنف رحمه الله جعلهما من النعم الدنيوية حيث قال والدوهي قسمان الخ نظرا الى انهما من النعم من الموهوبة في الدنيا حالا وان كانا من الاخرى ما لا

٤ هذا - لك البعض فلا تغفل

٩ ابوالسود في سورة ابراهيم

للتعبدية ومقتضاها جعل العقلاء متعبدا عليهم والابضال حاصل معناه ولما كان المراد ايصال النعمة فحقها تعديته بالى لكنه عدى بعلى اشارة الى عاومرتبة النعم واستعلائه على النعم واستقراره عليه ففقيه تمثيل له من اعتلى الشيء وركبه وسيجيئ التفصيل في قوله تعالى * اوائك على هدى من ربهم * الآية وفيه مبالغة عظيمة في استقرار النعمة عليهم وعدم زوالها ولو باعتبار انواعها ولو عدى بالى لغات هذه المبالغة لكن الظاهر تعلفها بانعمت بهذا المعنى لا باعتبار تضمين معنى الاستعلاء * قوله (وهي) اى النعمة (في الاصل) اى في اصل اللغة (الحالة التي يستلذها الانسان) اى يبدوا لذية اذ عين الاستعمال قد ينجى للعد كاستحقاق او يمجدها لذية قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لان بناء الفعل بالكسر للهيئة كالجلسة والصنف عبر بالحالة ولم يقل الهيئة التي يستلذها بل الحسنة اذ الهيئة متعارفة في المحسوس وجب النعم ليست كذلك والاستلذاذ واضح في الدلالة على المعنى بخلاف الحسنة وقوله الانسان اشارة الى ما مر من الاختصاص بالعتلاء واللام فيه الجنس مؤثما كان او كافرا وان كان المراد هنا مختصا بالمؤمنين الكاملين كما سيجيئ في آخر الدرس والقول بان الكافر ليس بنعم عليه ضعيف قوله (فاطلقت لما يستلذ) الاولى ثم اطلقت كما هو الشائع في مثل ذلك اى نقلت في العرف العام الى ما يستلذ من قيل نقل اسم السبب الى السبب وعدى الاطلاق باللام وهو عدى بعلى لكونه بمعنى الاستعمال ولعل وجهه الاشعار بالاختصاص والنفعة ولذا لم ينعى ان الاستعمال يعدى بنى والاحسن ان الاطلاق هنا بمعنى الوضع اى ثم وضعت في العرف لما يستلذ * قوله (من النعمة) خبر ثان لقوله وهي اى النعمة بكسر النون مأخوذ من النعمة بفتح النون لما بين اول معنى النعمة حاول بيان اشتقاقها ومأخذها اظهارا للنسبة ثم بين وجه المناسبة بقوله (وهي) اى النعمة بفتح النون (اللين) اى الملازمة ضد الخشونة صوريا كما في الثوب الحرير والبدن الناعم او معنويا كطيب العيش والصحة وغير ذلك من نعم بضم العين اى صار ناعما اى لبنا ومنها النعمومة والنعم يقال كذى نعمة لانعمته بالفتح على الجنس المحرف اى لا تعلمه والمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه جلية قبل وفي بعض النسخ وهي الدين فكأنه تصحيف الدين وفي بعضها من نعمة الاسلام وهي الدين انتهى وهذه النسخة الاخيرة وان لم تكن تصحيفا لكن لا يلائم قوله ونعم الله تعالى الا ان يقال ان من فاز بنعمة الاسلام فقد فاز بمذاخيرها لاشتغالها على سعادة الدارين واستلزامها النجاة عن وخامة الكونين ثم على هذه النسخة قوله من النعمة بيان لما في قوله يستلذ الانسان فيكون بكسر النون لا بفتحها فيفوت بيان الاشتقاق فالنسخة الاولى هي الاولى * قوله (ونعم الله تعالى) اضافها اليه للتشريف وللتنبية على ان النعم كلها من عنده واظهرت من يدعيه وتبجيح من عزها الى ما هو (وان كانت لا تحصى) اى لا تضبط بعدد (كما قال) اى الله تعالى * وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها * الآية والمعنى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولا تطيقوا عد انواعها فضلا عن افرادها فانها غير متناهية فمعنى ان قوله وان كانت لا تحصى معناه لا يحصى نوعها قيل ٩ في بيانه لان ما يتوقف عليه وجود الشيء الذي هو اشرف النعم وان وجب كون ما هو من الامور الوجودية متناهية لوجوب تنهاى ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التي لها دخل في وجوده ليست كذلك وانما الاستحالة في دخولها تحت الوجود فارتفاع تلك الموانع التي لا تنهاى اعنى بقاء على العدم مع امكان وجودها في نفسها في كل آن من آتات وجوده نعم غير متناهية حقيقة لادعاء وكذا الحال في وجودات علاه وشرائطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء وكذا في كالاته اتبعية لوجوده فانضح انه تعالى يفيض عليه كل آن نعم لا تنهاى من وجوه شتى انتهى فعلى هذا يكون المراد بالنعير المتناهي النعم المتناهي بالفعل وهو غير محال لاعتماد اسم النعم في العدميات التي هي نعم حقيقة كما اوضحه ولا يخفى ما فيه اما ولا تفلان النعمة عبارة عما يستلذ به ولا ريب في ان الاعدام لا يصحاق عليها ما يستلذ به واما ثانيا فلان الاعدام وارتفاع الموانع عدها من جملة ما يتوقف عليه الوجود تكلم عليه صاحب المواقف وقال انه من السامحات ولكونه كاشفا عن الوجود عديم المانع من جملة ما يتوقف عليه الوجود انتهى فالوقوف عليه في الحقيقة هو الوجود الكاشف عنه عدم المانع ولو سلم ذلك فلا تميز للعدومات عندنا فكيف تعد انواعا مع انها يدعى تميز بعضها عن بعض ولو سلم ذلك فلان كونها نعمة كما مر فالخلق الذي لا يمجده عنه ان المراد بالنعير المتناهي بمعنى لا تقف عند حد كدورات الله تعالى فانها غير متناهية بالقوة ٤ وما يدخل تحت الوجود من الانواع والافراد متناهية بالفعل * قوله (تخصر في جنسين) اى انحصار عقليا (دنيوى) اى جنس حاصل في الدنيا

(وآخرى) أى جنس حاصل فى الآخرة ولكون الموصوف جنسا ذكرهما وبملاحظة القسم الآخر يكون النعم غير متناهية بالقوة والإيمان من النعم الدنيوية الكسبية ولذا وقع التكليف به وليس من النعم الاخرية اذ لا تكليف فيها فقول البعض فخرقة الله تعالى وان كانت نعمة واحدة فى الدارين الا انها نعمة دنيوية حدونا واخرية بقاء لا يعرف له وجه فان النعمة ماهواته المترتبة عليها من المغفرة والرضا والاسكان فى الجنة الاعلى واللقاء كما صرح به المص فلا يلزم تدخّل القسمين وان امكن الاعتذار بان التقسيم ليس لانفصال حقيقى ولا مانع جمع بل المراد ان النعمة لا تخلو عن هذين القسمين وذلك لابتاق اجتماع القسمين فى نعمة واحدة بالاعتبارين فنقول البعض دنيوى اى فقط ولومن جهة واحدة وكذا الاخرى فابكون دنيويا واخرى من جهتين كعرفة الله تعالى ونفخ الروح واعطاء العقل وما يتبعه من القوى داخل فيهما من جهتين والتقسيم الاعتبارى يكفى فيه امتياز الاقسام بالاعتبار فلا يرد ما يتوهم ان ههنا قسمين ثالث كعرفة الله تعالى على ان التقسيم الاعتبارى لا يلزم فيه انحصار الاقسام بناء على ان معرفة الله من النعم الاخرية وقد بان انه كسبى وقع التكليف بها والآخرة لا تكليف فيه لكن قوله والثانى ان يغفر ما فرط منه الخ ظاهره ما قلنا من كون التقسيم لانفصال حقيقى (والاول قسمان) * قوله (موهوبى) اى ما لا يدخل لكسب العبد فيه اصلا والكسبى بخلافه فلا ينافى كونه من المواهب الالهية اذ ما من نعمة الا وهى من الله تعالى ومن فضله ولذا قال فيما سبق ونعم الله تعالى الخ (وكسبى والموهوبى قسمان) * قوله (روحانى) اى منسوب الى الروح ان اراد بالروح النفس الناطقة المجردة (كنفخ الروح) فنفخه (فيه) اى فى البدن جملة متعلقا بالبدن مجازا قال فى سورة الحجر فى تفسير قوله تعالى * ونفخت فيه من روحي * حتى جرى آثاره فى تجاوبف اعضائه فحىي واصل النفخ اجراء الريح فى تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملها فى تجاوبف الشرايين الى اعراق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا انتهى وحاصل المعنى جرى آثاره فى تجاوبف اعضائه فحىي وان اراد بالروح الروح الحيوانى وهى البخار المذكور فانه يسمى روحا عند الاطباء فعنى نفخه فيه جملة حيا بنفخه والى كلا المعنيين اشار المصنف الاول فى سورة الحجر كما مر والثانى فى سورة ص حيث قال هناك ونفخت فيه من روحي اى احياه بنفخ الروح كما قبل فحيى بنفخ الروح نفعه بكون قوله نفخت مجازا بذكر السبب وارادة المسبب والمراد بنفخ الروح المصدر مبنى للمفعول وكذا الاشراق وحاصله الروح المنفوخ فيكون من قيل النعمة واما المعنى للفاعل فهو انعام لانعمة فلا يراد ههنا فلا نساح فى العبارة ولا يحتاج الى العناية وانما قدمه مع انه مؤخر عن تخلق البدن تعلقا او حولا وايضا مؤخر عنه خلقا على قول لشرافته وامتيان الانسان به عن سائر الحيوان اذا اراد به النفس الناطقة ولكون الحيوة بيه ان اراد به الروح الحيوانى * قوله (واشراقه) بالجر عطف على نفخ الروح ومرجع الضمير الروح تأويل المذكور فان الروح مؤنث سماعى اى وكاشراقه بعد النفخ (بالعقل) اى بالقوة العاقلة التى يدرك بها النفس الناطقة الكليات ان اراد بالروح النفس الناطقة ويانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها العقل بمعنى القوة المدركة خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمؤلة الشمس اذا اشرفت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل ولها مراتب اربع العقل الهيو لائق والعقل بالملكة والعقل بالعقل والفعل والمستفاد وقد يطلق العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما هو مذهب الحكماء وقد يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحبات وجواز الجائزات والاول هو الملايم لقوله المصنف وما يتبعه من القوى الخ وقد اختاره فى تفسير قوله تعالى * وانتم تثلون الكتاب افلا تعقلون * حيث قال والعقل فى الاصل الحبس سمي به الادراك الانسانى لانه يحبس عما يقع ويعقل على ما يحسن ثم القوة التى بها النفس تدرك هذا الادراك * قوله (وما يتبعه من القوى) عطف على العقل اى كاشراقه بما يتبع العقل والمراد بالتبعية كونها آلة لادراكه والمراد بالقوى القوى الظاهرة الحساسة وهى السمع والبصر الخ فانها متفقة عليها واما الحواس الباطنة وهى الحس المشترك والخيال فذهب الحكماء وذهب بعض من التكلمين الى ثبوتها وانكرها الاكثرون وتحقق الحواس المذكورة فى سائر الحيوان لابتاق كونها تابعة للعقل وادراكه اذ التبعية لا تقتضى الاختصاص * قوله (كالفهم) بيان للاشراق وتمثيل له وهو ادراك الكليات والجزئيات تصورا كان او تصديقا بديها او نظريا والاول شان العقل وحده والثانى حاله بواسطة الآلة (والفكر) طريق العلم

النظري وسببه ولكونه وسيلة اخرى عن الفهم وان تقدم عليه في الوجود واولقدمه لكان له وجه (والنطق) اى النطق الظاهري وهو التعبير عن الضمير بلفظ يدل عليه وافهام الغير لما ادركه لتلقى الوحي وتعرف الحق وتعلم الشرع وبه يعرف كل احد صاحبه وما في ضميره اذا الاشارة لاتي بالعدومات والمقولات الصرفة وفي الكتابة مشقة ولكونه ميبعا عن الفهم والادراك اخره فعمل ان الاشراق اتميت به واما النطق الباطني وهو ادراك الامور الكلية فلا يظهر آثاره ولا يتم فوائده الا به فلذا من الله تعالى على عباده بقوله خلق الانسان على البيان اذ به يظهر تميز الانسان عن سائر الحيوان لظهور باهر كالبيان واما تميزه عنه بالادراك الكلي وهو النطق الباطني فخفي محتاج الى البيان والمراد بالفهم والفكر مباديهما لانفس الادراك والفكر المؤدى اليه فانهما من النعم الكلية والتمثيل بهما للقوى فريضة عليه لكن المراد بالنطق النطق الظاهري كما مر توضيحه وهو وهو هي لا كسبي * قوله (وجسماني) بضم الجيم منسوب الى الجسمان وهو الجسم والجسماني بالهاء الثالثة بمعنى ايضا كذا قيل اوبكسر الجيم منسوب الى الجسم بزيادة الالف والتون كروحاني في النسبة الى الروح * قوله (كخيايق البدن) البدن والجسد بمعنى وقد يفرق بينهما وتخليقه احداثه وتكثير بنيت باعضاء مناسبة سليمة معدة لتألفها ومعدلة بما يستعدها من القوى ومن هذا قال (والقوى الحالة في) اى ماسوى القوة المدركة فانها تابعة العقل كما مر فهي القوة المحركة والنامية والغازية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغير ذلك من القوى البدنية التي مودعة فيه لبقاء شخص الانسان اولقاء نوعه كما قرر في موضعه * قوله (والهيات العارضة) جمع هيئة بمعنى العرض الان العرض يقال للعارض باعتبار عروضة والهيئة باعتبار حصوله ولذا قال العارضة ولو قال الحاصلة له لكان اول لما ذكرنا (من الصحة) اى نفس الصحة واما حفظها فقد يكون كسبي باستعمال المعالجة الطبية واستعمال الادوية النافعة قوله (وكال الاعضاء) وقدر توضيحه والظواهر انه داخل في تخليق البدن ولكونها اسبابا لتحصيل السعادات الاخرية والدينية افرادها بالذكر لان المراد بكمائها كونها معدة لتألفها الخاصة بها كالطش بالايدي والمشي بالاقدم فانها نعمة جسيمة اذا ضرفت لما خلقت هي لها * قوله (والكسبي) اى النعمة الدينية الكسبية فحان ابعاض روحاني وجسماني والاول اشار بقوله تركية النفس والى الثاني اشار بقوله وتزين البدن قدم الروحاني لما ذكرناه ولانه وسيلة الى النعم الاخرية بل هي نفس الاخرية فان المراد بها الاعتقادات الحققة والاخلاقي المرضية والاعمال الصالحة وهي في النساء الاخرى عين النعم المشتم بها * قوله (تركية النفس) اى النفس الناطقة المشار اليه لكل احد بقوله انا وفيها اقوال كثيرة واختار المصنف في تفسير قوله تعالى ولا تحببن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون كونها جوهر ممد كابدانه لا يفتي بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاه اتمى وفيه ما لا ينحى من الضعف وقد يذاه كونه وهنه وضعفه وافويها ان يفوض علمه الى الله تعالى كما قال الله تعالى ويستلوك عن الروح قل الروح من امر ربي الآية على توجيه المراد بالتركية التطهير ولذا عدى بن فقال (عن الرذائل) اى الملكات الردية الملكية والمعاصي المردئة والاخلاقي الذميمة كالكفر والكبر والحد والعجب * قوله (وتخليتها) بالحاء المهملة ولو قال فيما مر تخليتها النفس بالحاء المهملة لكان احسن سبكا واعجب نظما (بالاخلاقي النية والملكات الفاضلة) عطف العام على الخاص اذا اخلاق من الملكات وهي الكيفيات النفسانية والمراد بالفاضلة ما هي مبدأ الكمالات كما ان المراد بالرذائل ما هي مبدأ لما هو نقصان قدم الاول اذا التخليقة مقدمة على التحلية وفي عدها من النعم الكلية تنبيه على ان الاخلاق قابلة للتغير كما ذهب اليه اهل السنة لورود الشرع به كالتهمي عن الكبر والحد ولولم يكن قابلة له لما وقع التهمي عن ذلك خلافا للمعتزلة قوله وتخليتها الخ اشارة الى تكميل القوة النظرية بالعلم والى تكميل القوة العملية بالاعمال المرضية كما اشار اليه في تفسير قوله تعالى قد افلح من تركها لكن في عموم الملكات الى الاعمال الصالحةأمل * قوله (وتزين البدن) شروع في بيان القسم الجسماني توضيحه وتخليقة البدن عن الهيات القبيحة وتزينه (بالهيات المطبوعة) وهذا موافق لما سبق لكن ترك الاول لكونه مفهوما من الثاني والمطبوعة اى المقبولة الراجعة المقبولة في ميزان الطبقة قيل وقال الرزوقي لشعرته مصنوع ومطبوع فلا عبرة بانكار بعضهم كتهذيب البدن عن الاوساخ وقص الشارب وقلم الاظفار ونحو ذلك مما يورث البدن حشا وزينة (والحلى المستحسنة) الحلى بكسر الحاء مفصلا راجع حلية بكسر الحاء وسكون اللام او بضم الحاء وكسر اللام وهي

الزينة المجاورة للبدن المتفكة عنه كاللباس الفاخر والظلم وغير ذلك من انواع الحلى للرجال والنساء (وحصول الجاه والمال) عطف على تزيين البدن وكونه نعمة كسبية لبس على اطلاقه بل اذا كان وسيلة الى تحصيل المبرات وحفظ الحدود في عموم الاوقات والا فكم من جاه ومال يردى صاحبه في المال الانانية الى ان الروح الانسانية يتلذذ بهما فيهما من اجل النعم عنده وان كان مؤديا الى خسارته دمر الله من اصر على اسائه بحسب جاهه وماله فعلم ! ذكرنا ان حصولهما من النعم الروحانية التي لا لذة له فوقها وقيل انه مشترك بين الروحاني والجسماني لكونه ذريعة الى تهذيب النفس والبدن انتهى وكونه ذريعة الى تهذيب البدن وتزيينه مسلك لكن الثاني ليس بكلي وقيل ان هذا نعمة كسبية غير متعلقة بالنفس ولا بالبدن كالقسامين السابقين انتهى فيجئنا بكون الاقسام ثلثة وبعين عطفه على تزيين النفس واما في الاحتمالين فيحتمله وكأنه نظر الى ان الروح لا يحصل له كيفية حسنة كما في الاول واما من ذهب الى الا ول نظر الى ان الروح يتلذذ به كمال التلذذ وان لم يتعلق به فالا حري ما جئنا اليه القيل فان ما يتعلق بالبدن يتلذذ به الروح ايضا ثم الاولى تحصيل الجاه والمال كما اختار التزيين * قوله (والثاني ان يغفر ما فرط منه) وفيه تأييد لما قلنا من ان معرفة الله تعالى من النعم الدينية الكسبية فقط ولا تعد ايضا من النعم الاخرية حيث لم يتعرض له المصنف سوى المغفرة واختيها كما اشرنا وان الظاهر ان النعم الاخرية كلها موهبي وليس فيها كسبي اذ جزاء الاعمال فضل وعطاء من الملك التسل على ان المكسب الاعمال لا جزاؤه ولو سلم فكسبه في الدنيا بكسب سببه العادي لاقى العقبي ثم المغفرة ظاهرها عامة لكل واحد من المكلفين حتى الانبياء والمرسلين قال المصنف في تفسير قوله تعالى * كلانا يقض ما امره * اذ لا يتخلو واحد عن تقصير ما والفهم منه ان كل احد يحتاج الى مغفرة وعفو ما فقول مولانا خسرو فيجعل ترك الاول من الاولياء والانياء من الذلات المغفورة بناء على الظاهر لا بعد من نوع سؤال الادب كما زعم بعض من يسي الادب مع السلف وينصره قول من قال حسنات الابرا سببت المهربين الاحرار فاذا كان كذلك يحتاج الى عفو الرحمن الغفار * قوله (ويرضى عنه) اشارة الى نعم روحاني اخروي قوله (ويؤاء في اعلى عليين) اشارة الى نعم جسماني والمغفرة جامعة لهما فيجئ في هذا القسم ايضا روحاني وجسماني لكن كاه موهبي كما مر فان رحمة الله ورضاه تعالى اكبر النعم الروحانية قال الله تعالى * ورضوان من الله اكبر فانه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول والفوز باللقاء كذا قاله المصنف هناك وفيه اشارة الى ان الرضاء مبدأ النعم لانفسها في كلامه مسابقة بسيرة فهو اعظم النعم حتى من رؤية الله تعالى من هذه الخبيثة وفرط منه بالفاء وتخفيف الراء من باب نصر وقد جوز تشديد الراء بمعنى قصر فيه وهو الموافق لقوله تعالى * يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله * الآية والمراد ما فعله في الدنيا من الذنوب اترك الاول ولهذا اختار على الذنوب وصلة فرط محذوفة قوله منه متعلق بان يغفر ما فرط فيه الانسان منه ويؤاء مضارع يؤاء بواء موحدة ثم واو مشددة وهمة من النبوة وهي الاتزال والاسكان واما التسوية والتهئية فغير مناسب هنا وان جوزها المصنف في تفسير قوله تعالى * واغدون من اهلك تبو المؤمنين مقاعد للقتال * الآية والمغفرة والرضاء والتبوة من قبيل الانعام ولو اعتبرت الافعال بنية للمفعول لاندفع السامح لكن ذكر المفعول في يوءاء بأبي عنه وعليين اعلى الجنة او موضع في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين او اسم لطيفة من الجنات كما صرح به المصنف في اوائل سورة البقرة او كتاب مرقوم يشهده المفسرون على معنى والمراد المعنى الاول ومعلوم بالضرورة ان فيه تفاوتاً بحسب تفاوت الاعمال والعمال فلا يثبتهم فيه الازمان وفي الاصل جمع عليه او على بمعنى الترفعة هذا على بعض المعاني المذكورة او لا واحده اصله عذبو كصديق وقسيس فاعل فصارع حتى * قوله (مع الملائكة المقربين) لكنهم لا يتمتعون بنعم المكلفين بل تنعمهم التلذذ بالمعرفة والذكر واستغراقهم في التزويجات وانوار قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة اللاهوت واما الانسان فمع تلذذهم بهذه الكرامات يتمتعون بالمأكولات والمشروبات وانواع الحلى وحوار مقصورات فالانسان اصل في هذا النعم حتى ذهب بعض الخفية الى ان الملائكة لا يرون الله تعالى وهم في الجنة وان كان الارحج خلافه كما نص عليه الشيخ ابو الحسن الاشعري في كتابه وتابعه الامام البيهقي وغيره كابن القيم والجلال الطبري وجعله الملائكة اصلا فيه لا يعرف له وجه ولم يتعرض لثواب الجن وقد قال في سورة الاحقاف والانظر ان الجن في نواحي التكليف كبنى آدم انتهى وان توقف في ثوابهم الامام

الاعظم والهمم الافخم وبهض ارباب الحواشي اشار الى اصالة الملائكة في ذلك حيث قال ثم ان التوبة في اصيلي عليين نعمة اخرى روحانية ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث لم يقل مع النبيين والصدّيقين والشهداء فانه ليس لفضل الملائكة بل لان مقامات الملائكة وقر بهم من الله تعالى قرب معنوي لا يتلها الا من انخرط في سلك المجردات انتهى فحينئذ يكون الملائكة اصلا متبوعا بذلك الاعتبار وانت خير بانه اشار الى ذلك بقوله وبرضى عنه فانه ميد لكل سعادة كما نقلناه عنه وايضا يلزم عدم تعرضه لبيان النعم الجسمانية الاخرية فالمراد بقوله ويؤا في اعلى عليين اشارة الى النعم الجسمانية او الى الاعم منها ومن الروحانية فقوله مع الملائكة يحتاج الى ٢ التامل * قوله (ابد الابدين) ظرف للتوبة بمعنى طول الدهر وعدم الانقطاع كدهر الداهرين فانه ايضا يستعمل في التأييد والخلود وفي الفاعل والابدي كذا الدهر والاباد وابود والدائم وابد الابدين كارضين وابد الاباد بمعنى انتهى فالابدين جمع الابد مبالغة الابد كدهر مبالغة الدهر يقال دهر داهر كما يقال ابد ابد للبالغة كظل ظليل قال الامام الرزوقي ان من شأن العرب ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه به تاكيدا وتنبها على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر انتهى ولا شك ان الاشتقاق يجري في الجوامد ايضا فاشتق من لفظ الابد الابد فاستدل به مجازا للمبالغة ثم جمع لزيادة المبالغة واما جمعه بالياء والثون كالعالمين فعلى خلاف القياس او المراد بالابد الدائم جمع بهما تغليب العالمين * قوله (والمراد) اي من النعمة المطلوبة المدلول عليها بقوله انعمت (هو القسم الاخير) اي النعم الاخرية بجميع انواعها وبعض القسم الاول وهو النعم الدنيوية كما اشار اليه بقوله (وما يكون وصلة الى نيله من القسم الاخر) وهو الخلية والحمية والاعمال المرضية وحاصله ما يرتب عليه الفجران والرضوان والتوبة في اعلى الجنان يرشدك اليه قوله ما يكون وصلة الخ وعدم قوله وما يكون موقوفا عليه مع ان الاعتقادات النية من النعم الكسبية فانها موصلة الى النعم الابد وسبب الى المعادة المؤبدة سبعا ديارا واسطة واما الموهبة كنفخ الروح واشراقه بالعلم الخ فانما يكون موصلة اليها بواسطة النعم الكسبية وحل اللفظ على المتبادر كالواجب مالم يصرفه صارف ومن هذا حل النعمة المطابقة على الفرد الاكمل وهو ما يكون نعمة من كل وجه صافية عن وخامة العاقبة والسفارة وهي ما اختاره وكمن نعم موهبة تكون سببا لطغيان صاحبها وخسران ماله والى ذلك اشار بقوله (فان ما عدا ذلك) من نفخ الروح وتخليق البدن واشراقه بالعلم بمعنى القوة العاقلة المراد هنا كما بينا سابقا وما يتبعه من القوى (يشترك فيه المؤمن والكافر) وانما تكون هذه المذكورات موصلة الى الدرجات والفرقات اذا صرفت الى ما خلفت هي له من المبرات فلا وجه لادراجها في الدعاء بئله مع ان الدعاء بئله انما يكون ملائمة للكسبي والتعبير بالماضي لتغليب ما مضى فيه على ما سيق لتوقف النعم الاخرية عليه على وجه اتم وان كانت اجل واعظم اولس تزيل منظر الوقوع منزلة الواقع او المعنى انعمت عليهم في علك على ان المراد بالانعام ارادة ابرصال النعم وفيه نوع بعد قيل وفيه استعارة تسمية واوقيل العبادات والطاعات في الشأ الاولى هي بعينها النعم الاخرية واللذات في الشأ الاخرى لكان التعبير بالماضي من مؤنة التوجيه اغنى وبالاختصار اخرى وفي كلامه اشارة الى ان المراد بالموصول المؤمن مطلقا فانه ذكر مقابلا للكافر ولكن قوله الاق لان النعم عليه من وفق للجميع يقتضى كون المراد به هنا المؤمن الكامل المكمل قوته النظرية والعملية فالمطلوب صراط المؤمن الكامل لا المؤمن مطلقا على ما يقتضيه الذوق ايضا بقى هنا شيء وهو ان صاحب الكشف حل النعمة هنا على العموم حيث قال واطلاق الانعام يشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة الاصابته فظاهره انه عام لكل نعم دنيوية سواء كان من النعم الموصلة الى النعم الاخرية او لا والمصنف خصها بما يكون وصلة الى نيلها فيه بهما مخالفة من هذه الحجة ولعل هذا مراد الامام البيهقي من قوله ان بينهما مخالفة لكن الظاهر من قوله لم يبق نعمة الاصابته لم يبق نعمة تكون وصلة الى نيل النعم الاخرية بقرينة قوله لان من انعم الله عليهم بنعمة الاسلام فحينئذ لا مخالفة بينهما قيل في بدائع ابن القيم اختلف السلف على كل كافر نعمة فقيل لانعم الله لظواهر قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين الآية وقيل قد يكون نعمنا عليه ان مطلق النعم نعم البر والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين لا بصالحها بعد ابد وهو الحق انتهى ولا يخفى عليك ان النظم الجليل ناطق بالانعام قال الله تعالى نقلا عن الانبياء عليهم السلام واذكروا الامم في مواضع وقال الله

٢ ولقد اصاب واجود من قال مع المقربين بحذف الملائكة

قوله والمراد هو القسم الاخير اي المراد بالنعمة المدلول عليها بانعمت عليهم هو النعم الاخرية وما يكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنيوية كتركبة النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والممتلكات الفاضلة من القسم الكسبي وهذا التخصيص ايضا لا ينافي الاطلاق الكائن في انعمت عليهم لعين ما قلنا آخفا قال صاحب الكشف واطلق الانعام ليشمل كل انعام وقال القطب رحمه الله فرق بين المطلق والعالم والاطلاق لا يستلزم العموم فتقول ليس المراد بالمطلق انه كرجل وفرس بل المراد ان قوله انعمت لا بدله من صلة حذف صلته ولم يقيد بصلة معينة دون اخرى لقصد التعميم كما في اياك انعمت وياك نعمة بين وقال صاحب الكشف لم يرد ان الاطلاق والعموم بمعنى بل المراد ان المقام انما افاد العموم لانه اتي به مطلقا لانه اوتى متبدا لم يفده ولهذا عال العموم بقوله لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة الاصابته واختلت عليه دلالة على ان المراد به نعمة الاسلام ولما كانت شاملة للنعم كلها اطلق الانعام في ارادتها خصوصا تنبها على هذا المقام فلا وجه لتشبع من شئ بانه لا يفرق بين المطلق والعالم اقول ينافي هذا التأويل اسناد العموم الى الاطلاق اذ لو قيد وقيل انعمت عليهم بنعمة الاسلام او الذين انعمت عليهم يستفاد منه العموم ولا دخل للاطلاق في افادة العموم

(توجيه شريف)

تعالى * بدلوا نعم الله كقرا * وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها * والخطاب لجلس الانسان فكيف يقال لانعمته قوله تعالى * اولئك الذين انعم الله * الآية لا تدل على مدحهم اما اولاً فلان المراد بالنعمة هناك النعمة الكاملة الشاملة للنعم الاخرى واما ثانياً فلان مفهوم المخالفة ليس بمعتبر هنا وان جوزوه البعض اذ التقيد لفائدة قرا دهم ان الكافر وان كان متمسكاً به الكثرة ليس بمنعم حقيقة لكونه استدرجاً وازواله ووخامة عاقبته فمن اثبتها يجب ان يكون مراده ذلك فيكون النزاع لفظياً لا معنوياً ٩ * قوله (بدل من الذين) الاولى بدل من الموصول ولم يجعله بدلاً من ضمير عليهم اذ اوجع له كذلك كان المعنى صراط الذين انعمت على غير المفضوب الخ ولا يخفى ركاكته بل لا يصح بدل الكل من الكل وهو اختيار ابي علي الفارسي واختاره المصنف حيث قدم اما اولاً فلا فائدة التأكيد وانظر ركاكته ووشان البدل والتكثرة المذكورة في بدلية صراط الذين جارية هنا واما ثانياً فلا حجاج الوجه الا ان التحمل الواهي كما سترفه وانما حست البدلية مع انه في الاصل صفة بمعنى المغاير واما ثالثاً فلان فيه تنبيه على ان المقصود الاعظم والمطلوب الاهم السلامة عن الغضب والضلal فانها مستلزمة للرضاء والوصول الى الهدى ورضوان من الله تعالى اكبر وايضا التخلية اهم من التخلية حتى قيل انه تعالى خاطب اهل الجنة بانه رضى عنهم ولا يسخط ابداً فيزداد سرورهم فلم ان السلامة من الغضب والوصول الى الرضاء اعظم المطالب واعلى المأرب فعمله مقصوداً بالنسبة اعون على المراد وادعى الى السداد واما القول بان غاية ما نحن فيه ان يكفى ٤ ما يضاف اليه نوع تعريف صحيح لوقوع صفة للوصول واما استحقاق ان يكون مقصوداً بالنسبة فمقتضى المأذونه من القوائد فلان فوع بان مناط ما ذكر من القوائد في البدل هو كونه مشهوداً له بما وصف به البدل منه ولا ريب ان شهرة النعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون غير المفضوب عليهم مشهوداً لهم بالانعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر النعم عليهم الا الى غير المفضوب عليهم وقد اشار اليه المصنف بقوله ان النعم عليهم الذين ساءوا الخ فان معناه على الاتحاد كما هو الظاهر انهم الذين ان حصلت صفة غير المفضوب عليهم وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا بعدون تلك الحقيقة وسيجيئ مثل هذا البيان من الكشاف في قوله تعالى * اولئك هم المفلحون * فالقاعدة المذكورة من مز يد تقرير وتأكيد وفضل ابصار والتفسير تحققها هنا من اجلى البديهييات والبدل بالوصف ضعيف ٣ لان غير غلبت عليه الاسمية فبدل على الذات ايضاً ولذا قال السيد قدس سره اذا جعل غير المفضوب بدلاً من الذين ارى بدل بالثاني الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فتؤخذ من تلك المبالغات انتهى فقوله ارى بدله الذات اشارة الى تلك الغلبة * قوله (على معنى ان النعم عليهم هم الذين ساءوا من الغضب والضلال) تعريف المستدل اليه لقصره على المستند وضمير الفصل لتساكيد فانه وان لم يفد قصر المستند اليه على المستند لكنه يؤكد ذلك انقصر كما حقق في المطول ويحتمل ان يكون الكلام من قبيل هو البطل الحامى الذمار فلا قصرح بل بيان الاتحاد فهو فوق القصر وسيجيئ الاشارة في كلام الكشاف في قوله تعالى * واولئك هم المفلحون * كما اشرنا اليه والمراد بالنعم عليهم ماسبق ذكرهم سواء كان المراد الانبياء عليهم السلام او جميع المسلمين او غير ذلك فيحسن البدل فيكون المراد في الغضب والضلال عنهم مطلقاً وان كان المراد بالمفضوب عليهم اليهود والضالين التصارى اذ قيدت السلامة عنهما بالغضب والضلال الكائن فيهما كما وقع في عبارة البعض منحل بالمرام اذ هو لا يستلزم نفي مطلق الغضب والضلال فالتنويه متوجه الى المطلق المتحقق في ضمن المقيد حينئذ وهذا احتراز عن كون المعنى هكذا انهم جمعوا بين النعمة المطلقة الخ كاسياً في وانما لم يبيح غير الذي غضبت عليهم واضللتهم مع انه المناسب لما سبق ولكونه بدلاً لمرعاة الادب في الخطاب كقوله تعالى * يدك الخير * ولم يبيح يدك الشر وفيه ايضاً ترجيح الوعد حيث نسب اليه الانعام وابهم الغضب والضلال والانتقام وايضاً فيه تنبيه على ان الانعام فضل منه تعالى والسنة بكسب المعاصي وانها كالمناهي وفيه ايضاً مراعاة القواصل * قوله (اوصفه له) عطف على بدل اي صفة للوصول اما صفة مينة اي كاشفة تكشف المراد من الموصول وتصلح تعريفه ولو بالاشارة وبالرسم ولما وجب في التعريف وما في حكمه التساوى لزم كون النعم عليهم وغير المفضوب عليهم متساويين ذاتاً فان ارى يد النعم عليهم بالنعم الاخرى ولا يكون مسبوقاً بالغضب والضلال كما في النبيين والصديقين والشهداء والصالحين تكون الصفة مينة كاشفة ولا تكون صفة مقبلة سواء ارى يد النعمة النعمة الدنيوية والاخرى او الاخرى فقط لكنهما مسبوقه بالغضب والضلال كصاة الموحدين فالوصف

قوله بدل من الذين اي بدل منهم بدل الكل وفي هذا الابدال دلالة على ان الايمان في العصيان وكذا اذا كان صفة مينة اي كاشفة لان الصفة الكاشفة بمنزلة الحد

قوله على معنى ان النعم عليهم هم الذين ساءوا من الغضب والضلال هذا المعنى المبلايم الابدال والوصف الكاشف لا الوصف المقيد المخصص لان النعم على هذا التقدير يكون اعم فلا يصح الحمل بهو هو اذ لا يقال الحيوان هو الانسان فكان عليه ان يؤخر

٣ لانه بدل على المفهوم فكيف يصح جعل المفهوم بدلاً من الذات عهد
(٤ من الكثرة عهد)

عام والصفة مخصصة تقال الاشتراك قول المصنف في كون الذين يؤمنون بالغيب صفة للتفنيث يؤيد ما ذكرنا والصفة التي تقال الاشتراك تسمى مخصصة عند ارباب المعاني ولو معرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موصضة ولو نكرة والتخصيص بالنكرة والنوضح بالمعرفة اصطلاح النجاة (مينة او مقيدة) * قوله (على معنى انهم جعلوا بين النعمة المطلقة) اي المقصود بالذات غير مقيد بكونه مقصودا بالغير كالرضا، والزول في اعلى عليين والايان الموصل الى نيل ذلك واما السلامة المذكورة فانما هي نعمة ووسيلة الى ذلك وبهذا الاعتبار جعل تابعا ومقصودا بالغير واما اعتبار كونها من قبيل الخلية المرتبة عليها الخلية فهو اصل مقصود وكونه بدلا بالنظر اليه فلا منافاة فيحتمل ان يكون مراد المصنف بقوله (وهي نعمة الايمان) الايمان الكامل المعنوية الموصل الى السعادة الابدية فيتناول نحو المغفرة والرضا، والفريضة عليه كلامه السابق بطريق الكناية فيكون موافقا لما اختاره من ان المراد القسم الاخير وهذا المعنى بلايم كونها صفة مبنية كما هو ماق الكلام ووجه كونه معنى على كونها مقيدة ما اشترنا اليه من ان المراد بالانعم عليهم النعم بالانعم الاخرية سواء كان الوصول الى تلك النعم مسبوقا بالغضب كدخول النار من الزمان ثم الدخول الى الجنان فتكون الصفة مقيدة ويصير المعنى هكذا خروجهم بهذه الصفة فبقى من لم يكن مسبوقا بهما كما كان المراد ذلك في صورة كونها مبنية بلا احتياج الى الاخراج او لا يكون مسبوقا بهما اصلا فتكون صفة مبنية كاشفة ثم ان لفظ الذي يقع صفة وموصوفا بخلاف من وما من الموصولات فانها لا يوصف بها كافي الرضى وغيره (وبين السلامة من الغضب والضلال) * قوله (وذلك) انما يصحح) اشارة الى جواب سؤال مقدر وبيان رجحان البدلية لسلامتها عن التأويل اذ كون ابدال النكرة من المعرفة بلا وصف النكرة مما حكم الشيخ الرضى بحقيقته اذا استنفيد من البديل ما ليس في البديل منه وهما كذلك واما الوصف فيجب المطابقة تعريفات وتكريرا وانذا حاول بيانه فقال (وذلك انما يصحح باحدا وتبين) اما في الموصوف باخراجه الى حيز النكرة واما في الصفة فيجعلها من عداد المعرفة والراجح هو الاول لمستأنة دليله واطهور اعتباره فقد مر فقال (اجراء الموصول بحرى النكرة) * قوله (اذ لم يقصده به يهود) اي لم يقصده قوم باعيانهم فلا يكون عهدا خارجيا ولا يقصده جميعهم فلا يكون للاستيفاق ولا يقصده الماهية من حيث هي هي فان الانعام للأفراد من الانام فقوله معهود يتناول الاقسام الثلاثة فيكون عهدا ذهبيا فهو في حكم النكرة فثارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذات الحال وبالجملة بحرى عليه احكام المعارف مراعاة للفظه وليس المعهود بخصاص بالعهد الخارجي والا فلا يتم التقرير بقوله (كالحلى) اشارة الى ان الموصول كالام في الاحتمالات الاربعة كما قرره العلامة في شرح التلخيص قوله كالحلى باللام استعارة للمعرف باللام جعلوا التعريف باللام حلية للكلمة ثم صار حقيقة عرفية فيما ذكر فالملص طيب الله ثراهي الاعتبارين فيقول الموصول نكرة او لا باعتبار ان المراد به بعض افراد غير معهود في الخارج وان كان معهودا في الذهن باعتبار كونه فردا للحقيقة المتحدة في الذهن والمعلومة فيه فهي اكونها بعض افراد مبهم في الخارج في حكم النكرة فاذا كان الموصول مبهما كان المراد بالغير مبهما ايضا فان المراد به عين ما اراد بالموصول فابهامه مستلزم لابهامه فلا يكون غير معرفة حينئذ فيضابقان نكرة وتلك الافراد جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة ابهاما ثم اعتبر جانب كون تلك الافراد معرفة باعتبار ان حقيقة النعم عليه معلومة قصد معلوميتها بلام التعريف وبالنظر الى التعيين الجنسي المتفاد من مفهوم الصلة معرفة فاذا كان الموصول معرفة كان الغير ايضا معرفة لما عرفت من ان المراد بالغير عين ما اراد بالموصول واذا كان الغير معرفة بهذا الاعتبار يكون اضافته الى ضد واحد وقد اشار اليه بقوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو النعم عليه ولم يقل وهو النعم عليهم فنبه على ان حقيقة النعم عليه في صورة العهد الذهني هو المقصود من الكلام والافراد البهمة متفاداة من الخارج قال العلامة في شرح التلخيص والمراد بادخل السوق نفس حقيقة السوق والبضعية متفاداة من الخارج انتهى فذلك الحقيقة ضدها المقصوب عليهم وضدية تلك الحقيقة ثابتة سواء اراد بتحقيقها في ضمن جميع الافراد او في بعضها كما فيما نحن فيه ولا شك في ان مدار تلك المزاي والتكاثف تدور على مركز اعتبار الجهات والاعتبارات ولبت شرى كيف ذهل عن هذا التحقيق ارباب الخواشي من الذماسة وتحملوا فيه ما يقضى عنه العجب من التعسفات (في قوله) * قوله

قوله او مقيدة عن هذا التفسير لا يقع الفصل بالاجنبي بين التفسير والمفسر

قوله وذلك انما يصح اي جعله وصفا انما يصح جعل الموصوف نكرة او يجعل الوصف معرفة اما الاول فبان براد بالذين انعمت عليهم طائفة لا باعيانهم بان يصرف التعريف فيه على العهد الذهني لا الخارجي وهو المعنى بقوله اذ لم يقصده به معهود اي معهود خارجي وليس معناه انه لا عهد فيه والمعهود الذهني يعامل معه معاملة النكرة اذ لا يقصده به امر معين خارجا بل المراد به الجنس من حيث وجوده في ضمن فرد غير معين او في حصة غير معينة من الجنس اقول سلب العهد الخارجي هنا على الاطلاق يناقئ ما سبق منه من تجوز ان يراد بالذين انعمت عليهم الانبياء واصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل نسخ شرعتهما

(ولقد أمر على اللثيم يسنى) هذا الشعر لرجل من سلول ولقد أمر على اللثيم يسنى * فخصيت منه قلت لايئسنى * غضبان متمتا على اهابه * اتى وربك مخظه يرضى * هذا بناء ان يسنى صفة اللثيم فان لامه للعهد الذهنى اذ لا يصح ان يراد الحقيقة من حيث هي ولا جميع الافراد اذ لا مرور عليه في نفس الامر وادعاء ذلك للبالغة باردة وان صح في مقام الخطايات فلا يعابه ولا يراد فرد معين لعدم القرينة عليه ولقصوره عن افادة ما هو المقصود وهو الاتصاف بكمال الحلم والانة والوقار في مقام يطيش فيه ذوو النهى الضعيفة ولا يصبر عليه الا ارباب الاحلام الكاملة وهذا لا يناسبه الحمل على فرد معين او افراد معينة فالمراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن افراد مبهمه غير معينة واختير كونه صفة لاحالا اذ المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على ان له مروراً مستمرا في اوقات متعاقبة على لثيم من اللثام معاد بسد سواء كان وقت المرور او غيره ومع ذلك بعرض عنه مع الاقتدار منه على الانتقام فانه ادل على انماضه عن السفهاء وقيل ايضا اذا اعتبر حالاً يتأدر منه الاعراض في حال السب فيفوت البالغة اذ يحتمل ان يعرض عنه في حال السب لمنازع ثم يكافيه ويتقم منه بعد ذلك فلا يحصل التمدح بالحلم والوقار وفيه نظر اما اولاً فلان المقيد هو المرور لا الاغضاء واماناً فلان قوله منه قلت لايئسنى يدفع الاحتمال وان سلم ان المتبادر من تقييد المرور بالحال تقييد الاغضاء بهامع ان ورود المنع جلى واضمح وامر بمعنى مررت وكذا يسنى وعبر بالمضارع حكاية الحال الماضية اولاً لاسمرار الجعدي اى وقع المرور منى والسب منه في الماضي انا وهو في صدد ذلك في المستقبل لشدة شكيته وخبت طبعه وفرط تحملى قيل فخصيت وقلت بمعنى امضى ومنه اقول عبر بالماضى للدلالة على الوقوع انتهى ولا يظهر وجهه اذ حل امر ويسنى على حكاية الحال الماضية بأى عنه وتختص زيادة التاء في منه بهطاف الجمل عند المازى وخالفه بعض النحاة فيه وهى هنا للقرآنى في الرتبة اى ترقيت في عدم المجازاة الى مرتبة اعلى وقلت لايئسنى بذلك السب فكانه نسي نفسه في تلك الحالة وتصورها بصورة اخرى تكرماً وصفاً ولا كلام في حسن هذا التوجيه لكن الجمل على الحقيقة ممكن ولا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة * قوله (وقولهم اتى الامر على الرجل مثلك فيكرمنى) ذكره مع ان المثال الواحد يكفى لفوائد الاولى انه خال عن احتمال الحال والاولى يحتملها ولوم رجوعاً والثانية انه اشد مناسبة للاصل من حيث كون الصفة والموصوف معرفتين لفظاً ونكرتين معنى والثالثة اشتمالها على لفظ هو مثل الغير في الابهام فان قيل فالاكتماء به اولى قلنا ان الاولى كلام من يستشهد به على اثبات التواء وعد وهذا ليس كذلك وانما ذكره استظهاراً وتقوية له ولذا سكت عن المثال الثانى صاحب الكشاف * قوله (اوجعل غير معرفة بالاضافة) قد بينا وجهه وهذا تأويل في الصفة قيل قال صدر الافاضل للغير ثلثة مواضع احدها ان تقع موقعا لا تكون فيه معرفة وذلك اذا اريد به التنى الساذج نحو مررت برجل غير زيد تريد ان المرور به ليس هذا كانه قيل مررت برجل ليس بزيد والثانى ان تقع موقعا لا تكون فيه المعرفة وذلك اذا اريد به شئ قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اى المعروف بغيرك الا انه في مثل هذا لا يجرى صفة فيذكر لفظ غير بدون الموصوف كما في المثال المذكور والثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كقولك مررت برجل كريم غير لثيم والرجل الكريم غير اللثيم انتهى مشروطاً وقد بينا منه ان من قال ان غير لا يعرف اصلاً وان اضيف الى المعارف لم يصب كذا قيل ولا يعرف له قائل سوى انه قال صاحب الكشاف فان قلت كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يعرف وان اضيف الى المعارف ولا يئسنى انه ليس بطريق الالتزام بل على سبيل الاشكال الا ترى انه صرح بتعريفها في الجواب فن ان علم انه لم يعرف ما اريد به هنا بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذى اوردته هذا القائل فان قولنا مررت بغيرك اى المعروف بغيرك لم يصح فيه بالمعنى الذى لا يتأثر فيه الا ما اريد بغيرك فلعل ههنا معنى لا يضاد المقصود عليه والضالين فيه الا المؤمنون كالكون منعا عليهم في الآخرة او كونهم مهتدين في الدنيا فلا يقال انه لم يكن من قبيل الثانى فلم ينعين تعين الحركة بغير السكون واما الاعتراض بان ما ذكره المصنف لم يعرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو فلا يوجد الشرط فدفع فان المقصود عليه ضد المنع عليه فالانكار مصادم لما هو بمنزلة البداهة * قوله (لانه اضيف الى ماله ضد واحد) لسان المراد بالثيم عليه من وفق الجمع بين العرفين وتكبير القوتين وكان المراد بضده من حرم

قوله كالحلى في قوله ولقد امر البيت اى كاللثيم فان المراد به لثيم من اللثام لالثيم معين بقرينة وصفه بالجملة فان الانسب بتمدحه بصفة الحلم والوقار ان يحمل يسنى على الوصف لاعلى الحال اذ ليس قصد الشاعر انه بمرور يسنى ويعرض عن يسبه حال المرور بل قصده انه يعرض عن السب دأبه وعادته ولا ينفك اليه فالتناسب ان يجعل سب اللثيم من احوال الذات كما في جعله يسنى وصفاً لا من هيات الفعل كما في جعل حالاً لقوات الوصف بكمال الحلم في تقييد العامل بالحال هكذا يتبين معنى وهذا مأخوذ من كلام ابن الحاجب فانه قال الحقيقة الذهنية معرفة في الذهن نكرة في الخارج قوله يسنى صفة لثيم وقال الزجاج وهو بمنزلة قولك اتى امر على الرجل مثلك فاكرمه قالوا هذا المثال اظهر لان الاول يحتمل الحال واجيب بانه لا يحتملها لان القائل بمدح نفسه وبصف انائه وان الحكم دأبه وعادته لانه يمر على لثيم معين مرة وانه احتمل ماله ومبته

قوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد قال ابو البقاء ان غيرا اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين تعرفت بالاضافة كقولك عجبت من الحركة غير السكون

٣ قيل وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون اضافة لفظية كما يشهد له ادخال اللام عليه في السيد قدس سره عبارة كثير من العلماء لكنه لا يرتضيه الادباء وقالوا لم نجده شاهد في كلام يشهد به انتهى وقد مر فيما مضى ان غير اذا اضيف الى ماله ضد واحد يكون معرفة ولو كان بمعنى مغاير لتكون الاضافة معنوية حينئذ فقوله لتكون اضافة لفظية ليس على اطلاقه وابضائه اذا لم يكن دخول اللام مرضيا للادباء وهم علماء اهل العربية كيف بنأى الاستينها دبه

قوله وعن ابن كثير نصب على الحال عن الضمير المجرور وفي الكشف وقرئ بانصب على الحال وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم اي عاده في القراءة والجميع القراءات قراءته صلى الله عليه وسلم وهذه القراءة شاذة سواء استندت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى ابن كثير لانها لم تثبت عند الأئمة السبعة قال صاحب الكشف القراءة المختصة من غير التواتر بصاحبها شهرة تنسب اليه واما السبعة المتواترة فانها تنسب كل واحد الى امام خاص لانه تفرّد في الاداء باحكام خاصة مع اشتهاؤه بالقراءة بذلك الحرف قال الزجاج ويجوز انصب على الحال اي انعم عليهم لامغضوباً عليهم او على الاستثناء وحق في غير الاستثناء انصب اذا كان ما بعد الامتناب وقال القراء لا يجوز الاستثناء لانه حينئذ بمعنى سوى فلا يجوز ان يعطف عليه بل لانها نفي وجهد ولا يعطف الجرد الاعلى الجرد ولا يجوز جاء في القوم الا زيدا ولا عرا واجازة الاخفش وقال جاء في القوم الا زيدا معناه لا زيدا فيجوز العطف عليه جلا على المعنى

قوله والعامل انعم اي عامل غير على كونه منصوباً على الحال من الضمير المجرور في عليهم هو انعم ولا يرد عليه انه حينئذ يلزم اختلاف العامل في الحال وذبيها لان العامل في الضمير المجرور ايضا هو انعم بواسطة الجار وهو منصوب المحل على انه مفعول به لانعم وان كان مجروراً انظرا بالحرف والتجديق ان المرفوع المحل والمنصوب المحل والمجرور المحل هو المجرور فقط لان الحرف الجرا انما هو في تقدير الفعل واقتضاء معناه الى المجرور فلا يرد ان الاسناد اليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم كعليهم في غير المغضوب عليهم قال ابو البقاء وذو الحال الضمير في عليهم ويضف ان يكون حالا من الذين لانه مضاف اليه والصراط لا يصبح بنفسه ان يعمل في الحال وقيل يجوز و يعمل فيها معنى الاضافة ثم كلامه الوجه في كون معنى الاضافة ان معنى الاضافة هي النسبة فحقى صراط الذين الصراط المنصوب الى الذين انعمت عليهم فهذا التأويل يجوز ان ينصب الحال من المضاف اليه والعامل في الحال وذبيها معنى النسبة التي دل عليها بالاضافة

من هذا الجمع كما سيجي لا يكون شخفاً واحداً انما عليه ومغضوباً فلا اشكال بانه يمكن الجمع بينهما في شخص واحد نعم هذا الامكان اذا ارد بالانصب معناه الحقيقي وهذا المراد غاية ولا وجه للجواب عنه بانه لا يكون ذلك الجمع من جهة واحدة فان تسليم الجمع بينهما قدبان فساداً والتضاديين النعم عليه والمغضوب باعتبار اشتغالهما على الوصفين المتضادين وبين الانعام والعتاب حقيق (وهو النعم عليه) * قوله (فيتعين) اي مفهوم النعم عليه بالارادة من غير المغضوب الخ وبهذا الاعتبار يكون الغير معرفة * قوله (تعيين الحركة من غير السكون) فاك اذا قلت الحركة غير السكون تعين الحركة للارادة من غير السكون فيكون الغير معرفة وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون اي بقولنا غير السكون فان الحركة تعين بالارادة لتضاد بينهما بلا واسطة فبرول ما يمنع تعرفه بالاضافة وهو التوغل في الابهام كما هو المختار او كونه بمعنى اسم فاعل ٣٠ وهو مغاير فيكون اضافته حينئذ معنوية فيكون معرفة لكونه بمعنى النبوت وما عدها يكون الاضافة لفظية فلا يكون معرفة باضافته الى المعرفة وفيه نظر لا ينبغي فهنا لما اريد بالنعم عليهم المؤمنون الكاملون وهم العالمون العامون كما افاده بقوله من وفق الجمع الخ كان ضدهم ما ذكر بلا واسطة فيعرف غير الاضافة الى ماله ضد واحد لان الضالين مغضوبون والمغضوب ضال والتقابل اعتباري او الضد هو المجموع من حيث المجموع وان كان كل منهما مقصوداً بالتعيين كما سيجي والمراد بالحركة هنا مطلق الحركة والا فلا يكون الغير معرفة والمعنى تعيين ماهية الحركة المطلقة من غير السكون فلامه للجنس من حيث هو وبلا اعتبار تحققه في ضمن الافراد وما يتعين فيما نحن فيه ايضا المفهوم لكن باعتبار تحققه في ضمن بعض الافراد كما مر توضيحه والتضاد معتبر في المفهومات وقد اشار اليه المصنف بقوله النعم عليه * قوله (وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور) ولم يقل وقرأ ابن كثير لان هذه رواية عنه وهذا قال وعن ابن كثير وهذه القراءة غير متواترة ولهذا قال صاحب الكشف وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ نقل عن الكشف ان كل واحد من السبع التواترة نسب الى واحد من الأئمة لاشتهاؤه بها وتفرّد فيها باحكام خاصة في الاداء واما غيرها فاذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسب الى النبي عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتباره بها وهذا الوجه هو الذي رجحه قدس سره والمصنف لم يلتفت اليه ونسب الى ابن كثير اذ التناول في الالفة النسبة الى الأئمة ولو لم يكن متواترة عنهم وقدر ما يتعلق بهذا المقام من تفصيل هذا المرام فلا بد ان يعتبر حجة نكارتة على الوجه الذي اشير اليه آنفاً فان المراد بالمغضوب عليهم ولا الضالين لم يكن معينا على ما اختاره المصنف بقوله ونسب ان يقال الخ كما سياتي والنعم عليهم غير معين لكون المراد بهم افراد مهمة ولا بد ايضا من جعل الموصول معرفة بالاعتبار الذي مر تحقيقه فيتحقق شرط الحال وذو الحال بلا حيلة الاعتبارين في المالك ولا حاجة الى جعل غير بمعنى المغاير اذا الاشتاق ليس بشرط في الحال وقبل هذا اذا اريد بالمغضوب عليهم ولا الضالين معين مثل اليهود والنصارى لئلا يعرف غير بالاضافة سواء اريد بالذين انعمت عليهم معين او غير معين انتهى وهذا وانما حمل في توجيه تلك القراءة لكن لا يلزم ما اختاره المصنف * قوله (والعامل انعمت) فيتحقق عامل الحال وذو الحال لان حرف الجر لا قضاء معنى الفعل الى مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وقول المعين ان الجار والمجرور في محل النصب او الرفع فن قيل المسامحة هذا وقد جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبها في قوله تعالى * وان جهنم لم وعدهم اجمعين حيث قال اجمعين حال والعامل معنى الاضافة ان جعلت الموعد اسم مكان فانه لا يعمل ثم قال بعد صحيفة اخوانا حال من الضمير المضاف اليه والعامل معنى الاضافة وقد نقل الرضى عن المالكي جواز ذلك الاختلاف فلا اشكال بلزم اختلاف العامل وصاحبها لان العامل في الاول هو الفعل وفي الثاني الجار لما عرفت من ان كون الضمير ذاهل باعتبار كونه منصوب المحل لا باعتبار كونه مجروراً ولو سلم ذلك فلا محذور فيه اذ المختار عنده جواز ذلك ولا حاجة الى ما ذكره الشريف * قوله (او باضمار اعني) عطف على الحال بحسب المعنى اي انصب اما بكونه حالا او باضمار اعني فيجب ان يكون ما بعده مساوياً لما قبله وهنا كذلك على ما اختاره المصنف من ان النعم عليهم المؤمنون الكاملون الفائزون يكمل القوتين والمغضوب ما حرم من العرفتين فالمراد بغير المغضوب ايضا هؤلاء الاخيار ولا ريب في تساويهما وقطع النظر عن ذلك له احتمالات كثيرة بعضها صحيح الاعتبار وبعضها بعد من الاغيار يعرف بالتأمل ذوو الابصار ولما ثبت التساوي فلا حاجة الى ان يقال انه

غير لازم لانه قد يراد اعني منهم فلا ينافي العوم بل لا وجه له ههنا والفرق بين اعني ولفظة اي ان لفظة اي مستعملة فيما هو ظاهر ذكر التوضيح واعني وامثاله مستعمل فيما هو فيه نوع خطأ وازالة الابهام ونقل عن السيوطي انهما قد يستعملان بمعنى انتهى والظاهر ان اعني هنا للتوضيح على ما اختاره اولاً زالة الابهام على بعض الاحتمالات كالصفة قد تكون للتوضيح على تقدير وقد تكون للتخصيص ونحوه على تقدير آخر * قوله (او بالاستثناء) اي يحمل غير على الاستثناء فيكون حرفاً بمعنى الا لكن لما كان في صورة الاسم اعطى له من الاعراب ما يستحقه ما بعده فتكون منصوبة على الاستثناء واختاره ابن عصفور وهو المذكور في كلام الجمهور ولما كان الاصل استثناء متصلاً حاول بيانه بقوله (ان فسر التعم) * قوله (بما يعنى القليلين) اي المؤمن والكافر فدخل المستثنى في المستثنى منه كما نه قيل صراط الذين انعمت عليهم بالنعم الدينية والاخرية الا الغضوب عليهم فيخرج الكافرون ويبقى المؤمنون اما مطلقاً ان اريد بالغضب غضباً ابدياً او المؤمنون الكاملون ان اريد بالغضب غضباً في الجملة وهذا الاخير هو المراد فيوافق لما قبله في المآل وهذا اذا جوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقي اذ لا كلام في كثرة الفاوين الكافرين لاسيما اذا كان الغضوب عليهم عاماً للمؤمنين القاصرين كما هو المختار عنده واما اذا شرط كون المستثنى اقل من الباقي فلا يصح الاستثناء والمصنف اختار الاول اشارة الى في سورة الحجر في قوله تعالى * ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الفاوين * ومع هذا يمكن كون ذلك منشأ ضعف احتمال الاستثناء ولو اريد بالنعم الاخرية ولم يفسر بذلك والتزم بان المستثنى عين المستثنى منه لم يعد فانه وان لم يفسر منه استثناء الكل لكن ليس بلفظه ولا بما يساويه نحو قوله عيسى احرار الا هؤلاء فانه صحيح عند اصحابنا لانه استثنى بلفظ يكون اخص منه لكن في الوجود يساويه كما في التوضيح وهنا كذلك اخبره وعبر بان التي لاشك اذ المرضي عنده كون المراد انعم الاخرية كما صرح به اولاً واما في الاية ثانياً ووضحنا كلامه في كل موضع على هذه الارادة واتماقيد بذلك دون الاولين فانهما يصحان بتفسير التعم الاخرية * قوله (والغضب توران النفس) التوران بالفتح كثر وان الفرك من نار يثور اذا تحرك بسرعة وانفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به والقلب لانه محل الروح او متعلقة بالدم لان قوامها به كذا قاله المصنف في اوائل سورة البقرة والمراد هنا اما الذات او الروح والنفس الناطقة لان الغضب من كفيات النفس واما ارادة التعم وان صححت بل وافق لما قبل من انه غلبان الدم لكن باي عنه قوله ارادة الانتقام لانه ليس فعل الدم وقوله عليه السلام اتقوا الغضب فانه جرة في قلب ابن آدم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وجرة عينه محمول على التشبه اي فانه بكثرة لانه كيفية الحرارة الغريزية تعرض للنفس بسبب من الاسباب الدينية او الدنيوية يتبعها غلبان الدم واطلاقه على ما عدا الكيفية مجاز باعتبار السببية فالظاهر ان اطلاقه على توران النفس باي معنى اريد من النفس مجاز فانه من مقولة الفعل والغضب من مقولة الكيفية الان يراد به الحاصل بالصدر * قوله (ارادة الانتقام) علة حصوله فان تلك الارادة منشأ غلبان الدم وحركة النفس وليس بالعكس ولا ينافيه ما ذكرناه آتفاً فان تلك الارادة سيان منشأها * قوله (فاذا استدلى الله تعالى) كما فينا نحن فيه اذ الغضوب المضاف اليه غير اثبت لمن الذين كانوا مقابلين للنعم عليهم واستند اليه تعالى غايته ترك صريح الاستناد لما من التكنة اللطيفة ولوجل غير على الاستثناء لكان الايات اظهر من ان يخفى وكون التعم بمعنى التي بالنسبة الى التعم عليهم ثم الاولى فاذا وصف به تعالى كما قال في قوله تعالى * ان الله لا ينجي ان يضرب * الآية فان المتبادر منه كون الاستناد مجازاً مع ان المجاز في الكلمة * قوله (اريد به المشي والغاية على مامر) اي الانتقام والعقوبة اطلاقاً لاسم السبب على السبب مع ان الغاية والمشي لا يلازم ارادة الانتقام لانها منشأ الغضب كما اشار اليه في التعريف فهذا القول مانع عن ارادته هنا وقد ايد بعضهم كون المراد ارادة الانتقام بهذا القول قال صاحب الهداية ولو قال وغضب الله لم يكن حالاً اذ الغضب يراد به العقوبة انتهى فهو من صفات الافعال والقول بان الغاية والمشي ارادة الانتقام ارجاع الصفة الفعلية الى الصفات الذاتية بلا داع وواجب هذا الجواز في كل صفة فعلية كان يقال خلق اي اراد الخلق ورزق اي اراد الرزق وهكذا في كل صفة فعلية من غير ضرورة ولا يخفى انه خارج عن الانصاف وسلوك بالاعتساف والعجب ان المحقق التتازاتي والشريف الجرجاني جوزا ذلك وتبعهما ارباب الحواشي ومن تمك بقول صاحب الهداية فهو المهتدى والتزاع في ان الانتقام اقوى في التزهيب او ارادة الانتقام اقوى فيه مما لا طائل تحته

قوله او باعتماد اعني عطف على قوله على الحال
التقدير الذين انعمت عليهم اعني غير المغضوب عليهم
قوله ان فسر بما يعنى القليلين اي ان فسر الذين
انعمت عليهم بما يعنى المؤمنين والكافرين فان الاصل
في الاستثناء الاتصال المقضي ان يدخل المستثنى
في المستثنى منه

قوله والغضب توران النفس ارادة الانتقام فاذا
استدلى الله تعالى اريد به المشي لما تمتع وصفه تعالى
بحقيقة الغضب كما في الرحمة لانهما من الاعراض
التفانية المشبهة على الله سبحانه وجب ان
يصرف الكلام عن ظاهره ويصار الى اللفاظ الدالة
على هذه الاعراض عند استنادها الى الله تعالى الى
المجاز فهنا قاعدة كلية هي ان للاعراض التفانية
كالرحمة والغضب والفرح والسرور والحياء والمكر
والخداع والاستهزاء اوائل وغايات فاذا وصف الله
تعالى بشئ منها يكون محمولاً على التفاني لا على
البدائيات مثلاً الغضب كيفية تعرض للنفس بسببها
يغلي الدم ويحرك الروح الى خارج دفعا للمكروه وطلبا
لانتقام فابتداء غلبان الدم وحركة الروح وغايته
ارادة الانتقام من الغضوب عليه فهو في حق الله
تعالى محمول على ارادة الانتقام لا على غلبان الدم
وابضا الحياء له اول وهو انكار يحصل في النفس
وله عرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله
تعالى يحمل على ترك الفعل لا على الانكسار وهذه
قاعدة لطيفة في هذا الباب واجبة الحفظ فان فيها
نجاة من التكويد الواقعة في اطلاقات بعض الاسماء
الحسنى على الله تعالى وفي اسناد بعض الافعال اليه
تعالى

اذا ارادة الله تعالى لا يتخلف عنها المراد فهما سواء في اداء المراد وايضا لاحسن للقول بانه غلبان الدم لارادة الانتقام بل الامر بالعكس اى ارادة الانتقام سبب لذلك الغلبان والقول بانه من قبيل ضربته تأديبا ضعيف اذ التأديب يترتب على الضرب غالبا وارادة الانتقام ليس كذلك بل ما يترتب عليه الانتقام في الاكثر بقى شئ وهو ان غلبان الدم وما يترتب عليه من الكيفية امر ضرورى فكيف يعلل بارادة الانتقام فان هذا شأن الافعال الاختيارية وقد حقق في موضعه انه لا غاية ولا غرض للفاعل الغير الاختيارى فندبر فيه وفي دفعه وحل اللام على العاقبة خلاف المتبادر اذا اظهر كونه للفرض * قوله (وعليهم في محل الرفع فيه) ناسخ لان المرفوع بالمحل فيه هو المجرور وحده لا مجموع الجار والمجرور والجار حرف مجرد الصلة والتعديدة والمجرور هو اسم فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاستناد اليه من خواصه قيل نعم في الخبر الظرف بمجموع الجار والمجرور في محل الرفع لانه قائم مقام الخبر وفيه بحث لانه لا يسمى الظرف خبرا ابجازا فلا نسلم انتقال اعراب الخبر اليه انتهى فلا يرد ان المجموع في الظرف المستقر ليس باسم ولا فعل والمغرب اما فعل او اسم لا غير انتهى لانه لا يمكن الظرف المستقر خبرا حقيقة بل مجازا بطريق النياية فلا اشكال اصلا اذا المجازات لا اعتبار بها ولا يعنى القاعدة والتعريف لها حتى يلزم المناقاة قال ابو البقاء لا ضمير في المنصوب لقيام الجار والمجرور مقام فاعله ولذلك لم يجمع جمع ضالين وقيل لعله اختار ما ذكره ابو على في الحجة من تعلق الجار بالجاين فان حرف الجر من حيث اتصاله الفعل بمنزلة جزء من الفعل كالهمزة في اذهب ومن حيث انه قد عطف عليه بالنصب في نحو مررت بزيد وعمر ا بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الاعراب لكون موضوع المجموع من الجار والمجرور نصبا ولا يجوز ان يكون العطف على محل المجرور خاصة لان الاعراب المحلى انما يستعمل فيما لم يكن له اعراب لفظي والمجرور ليس كذلك بخلاف الجار والمجرور كذا نقله البعض عن السيوطي انتهى وقد عرفت ان الجار آلة ووسيلة في افشاء معنى المتعلق الى المجرور فيكون من جملة المتعلق الذى هو العامل فكيف يكون من جملة المسند الذى هو من قبيل الممول كذا في الامتحان وبه يظهر ضعف ما ذكره ابو على في الحجة وايضا الاستناد اليه من خواص الاسم وكون الحرف الجار بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الاعراب ينحل ذلك اذا المركب من الحرف والاسم ليس باسم وايضا لاحظ الحرف من الاعراب واومحلا لعدم توارد المعاني المختلفة عليه لعدم دلالة على المعنى المستقل بالمطابقة فجعله من جملة الممول هدم تلك القاعدة وهذا ينقضه وبالجملة وفيما ذهب اليه حرف القواعد الكثيرة فقوله وعليهم في محل الرفع من قبيل السامح لا محالة قال الامام البركوى فيما علقه على الامتحان قالوا التقديرى انما يكون فيما يستحقه الاعراب في نفسه ولكن في آخره مانع والمحلى فيما لا يستحقه فالمانع في نفسه واقول معنى كون الاعراب محليا او تقديرى ان النفس ان نفس اللفظ محل للاعراب لتوارد المعاني المتضدية عليه لدلالة على المعنى المستقل بالمطابقة لكن في نفس اللفظ مانع لظهور الاعراب مطلقا او كونه مخصوصا ككونه مبنيا او مضافا اليه او مدخول الجار فلم يوجد فيه ذلك الاعراب اصلا مادام ذلك المانع باقيا وبني مجرد المحلية والاستحقاق فسمى محليا حتى لو زال ذلك المانع لظهر الاعراب لفظا او تقديرى نحو يارب يارب وادعوز يارب ويزيد ضارب عمرو ومررت بزيد وقوله تعالى واختر موسى قومه بخلاف معنى الاصل فانه ليس بمحل الاعراب اصلا لعدم توارد المعاني عليه لعدم دلالة على المعنى المستقل بالمطابقة انتهى فظهر ما ذكرنا من ان حرف الجر لا يكون من جملة الممول وبهذا ينحل ايضا ما توهم من انه اذا وصل معنى الفعل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه او نصبه واما اذا وصل بواسطة الجار فاجابه لاحدهما ممنوع كيف واو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان البصرة والكوفة منصوبى المحل بوصول معنى التبشير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد انتهى وجه الانحلال هو ان الجار لما كان الفجاز ان يكون لفعل منصوبات كثيرة بواسطة فقوله لم يقل به احد لم يقل به احد اذا اشارات النحاة الى ما ذكرنا اكثر من ان نحصى وكذا ينكشف جواب الاعتراض بان الاعراب المحلى انما يستعمل فيما لم يكن له اعراب لفظي والمجرور ليس كذلك والجار والمجرور كذلك وجه الانكشاف انه لما كان الجار من تمة العامل كان المجرور وحده فيما لم يكن له اعراب لفظي يستند عليه الفعل مادام مشغولا باعراب الذى يقتضيه الجار قال بعض المهرة الاعراب المحلى في موضعين احدهما الاسم العربى المستقل آخره بالاعراب غير محكى نحو مررت بزيد فانه يحكم على محل زيد بالنصب على المفعولية لانه نائب نائب الفاعل اى ليس بفاعل

قوله وعليهم في محل الرفع بانه قائم مقام فاعل المنصوب والمعنى غير الذين غضب عليهم بخلاف عليهم الاول فانه كما ذكر منصوب المحل على المفعولية لانعمت قال القطب رحمه الله لما ذكر النعمة خاطب الله تعالى وصرح باسناد النعمة اليه ترفيها منه ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه نادى بآتم كلامه وهذه التكتة مأخوذة من كلام ابن جنى قال وفي ذكر الرحمة صرح بالخطاب لموضع التقرب من الله بذكر نعمته فاستند النعمة اليه ولما صار الى ذكر الغضب روى عنه تعالى الغضب وانحرف الى الغيبة فانظر الى هذه الاسرار

بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين وأما صاحب الكشف فذهب إلى أنه فاعل وهو مذهب عبد القاهر حيث قال ومحل الثانية الرفع على الفاعلية فالمصنف عدل عنه وقال (لأنه نائب نائب الفاعل) لكن الخلاف في أنه فاعل أو نائبه لا يظهر له مرة ثالثة بل الظاهر أن الخلاف لفظي فن زاد في التعريف قيدا على جهة قيامه كإن الحاجب لا يسمى مفعول مالم يسم فاعله فاعلا ومن أطلق التعريف المذكور عن هذا القيد عدله من الفاعل واعتبار المصنف هو المناسب لقولهم مالم يسم فاعله * قوله (بخلاف الأول) يعني عليهم في النعت (فأنه) أي الضمير هناك (في محل النصب) على المقولية لأن الفعل مني للفاعل وهنا مني للمفعول وفيه نوع إشارة إلى أن مراده فيما سبق هو المجرور وحده كما أن المراد هنا كذلك * قوله (ولامزيدة) يعني كلمة لامزيدة لا عاطفة لا تنفاه شرطها وهو تقدم الأثبات مثل جاءني زيد لا عمرو أو امر كاضرب زيدا لا عمرا وإن لا يشترن بعاطف فإذا قيل ما جاء زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا تأكيد الثاني وإن يتعد متعاطفا نحو جاءني رجل لا امرأه كذا في الغنى ولا شرط في كون لازمة عند البصريين وقوعه بعد الواو والعاطفة في سياق الثاني لتأكيد والتصريح بتعلق الثاني بكل من المعلوم والمعلوم عليه ثلاثتهم أن الثاني هو المجموع من حيث هو المجموع فيجوز ثبوت أحدهما وليس هنا في إذا الفير هنا وصف بمعنى الغاير لا بمعنى الثاني فكيف يصح ادعاء زيادة لأحوال المصنف بيانه فقال (لأن كيد ما في غير من معنى الثاني) أي الغير وإن كان في الأصل وصف بمعنى الغاير لكنه يستلزم في المضاف إليه من موصوفه وهنا الثاني تحقق مالا وهذا القدر كاف في زيادة لالتأ كيد ذلك الثاني اللازم ولهذا قال (فكانه قبل لا المضبوط عليهم ولا الضالين) وسوق الكلام حيث قال فكانه قبل لا المضبوط على أن الغير لتضمنه معنى الثاني كان قوله تعالى غير المضبوط عليهم * في قوة لا المضبوط عليهم ولا مستعمل في معنى الثاني الذي لوحظ في غير المضبوط ضمنا أظهارا وتنبها على أنه في حكم المذكور وكون لازمة تدور على تلك الملاحظة وأما اثبات الغيرية فهو مستفاد من منطوق الكلام فلا إشكال بأنه يلزم حيث أن يكون العبارة ساكنة عما هو المقصود الأصلي وهو إثبات الغيرية فإن هذا مقصود أصلي من الكلام ويترتب عليه كونه صفة أو بدلا وأما الثاني فلم يلاحظ تبعاً وكمن لفظ يستفاد منه المعنيان بملاحظة الاعتبارين قيل اعترض التفتازاني على هذا التصور بما حاصله ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله غير المضبوط عليهم ليست عاطفة إذ لم يرد أهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لأصراط الذين المضبوط عليهم بل أريد وصف النعم عليهم بمقابلة المضبوط عليهم فلا وجه له بأسوى أن يكون بمعنى غير فلا فائدة حيث أنه لبدلية بلا في تصوير معنى الثاني وتحقيقه ثم أجاب عنه بقوله لانا نقول لفظ لا في أصلها موضوع للثني واشتهرت بهذا المعنى كأنها علمه فهي وإن جعلت بمعنى غير لكن صارت أظهر دلالة على الثاني وأرخ قد ما فيه انتهى وتبعه أكثر المحققين لكن حيث يكون قوله فكانه الغيد للتشبيه أو للظن بالنظر إلى مجرد تعبير اللفظ والمبادر كونه بالنظر إلى اللفظ والمعنى جميعاً فالمناسب لمذاق الكلام كون لا بمعنى الثاني تصويراً للثني المحفوظ تبعاً ولو ما حتى يظهر كون لازمة ظهوراً بآهرا * قوله (ولذلك جاز أنازيدا غير ضارب) هذا استدلال على أن غير في حكم لا وأن أضافته كلاضافة فيجوز تقديم معمول ما أضيف إليه عليه أي لأن غير لتضمنه معنى الثاني صار بمنزلة لا في جواز تقديم معمول ما أضيف إليه عليه وإن معمول إنما يجوز تقدمه إذا جاز تقدم عامله والمضاف إليه لا يجوز تقدمه على المضاف فكذا معموله إلا أنه لما مر من أن غير لتضمنه معنى الثاني صار بمنزلة لا وصارت أضافته كلاضافة فيجوز تقديم معمول ما أضيف إليه تلخيص الكلام أن غيراً وضعت للغايرة وهي مستلزمة للثني فخارة يراد بها اثبات المغايرة كما في الآية فيكون اثباتاً متضمناً للثني فيجوز تأكيده بلا وأخرى يراد بها الثاني كقولك أنازيدا غير ضارب أي لست ضارباً له لا أي مغايراً لشخص ضارب له فيكون نفياً صريحاً والأضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف أيضاً كذا في الحواشي الشريفة وتلقاه أصحاب الحواشي بالقبول ويرد عليه أن غيراً إذا كان بمعنى لا وحرفاً في صورة الاسم في هذا المثال لا يتم هذا الاستدلال فإن مداره على أن غيراً إذا كان بمعنى الغاير يكون اسماً مستلزماً للثني فيعطى له حكم لا يجوز تأكيده بلا بدليل جواز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف في هذا المثال وهذا التاميم إذا كان غير سابقاً على معناه في المثال المذكور وبسبب الجواز المذكور كونه في حكم لا لكونه متضمناً للثني ٦ وأما إذا كان بمعنى لا حرفاً في صورة الاسم فلا يلقى بينه وبين ما وقع في الظن مناسبة تامة

قوله ولذلك جاز أنازيدا غير ضارب أي ولكون غير بمنزلة لا جاز أنازيدا غير ضارب حيث لم يمنع أن يعمل ما بعده فيما قبله لأن المانع من العمل هو الإضافة وإذا تضمن غير معنى لا كان كانه لا إضافة فيه وأما جاز ذلك في كلمة لا ولم ولن دون ما وإن والحال أن ما في غير لا تقسم عليه لأن ما يدخل على القبيلين وبه شبه الاستفهام ولم ولن يخصان الفعل ويكونان كالجزم منه وأما لا وإن دخلت على القبيلين إلا أنها لكونها حرفاً متصرفاً فيها جاز أن يعمل ما قبلها فيما بعدها مثل جئت بلاشيء وأريد أن لا أخرج فجاز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها أيضاً قوله ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى الثاني هذا عند البصريين وأما عند الكوفيين فهي بمعنى غير فالعنى وغير الضالين

٦ قال المانع من ذلك من أن غير اسم ومع ذلك جاز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف لعدم تخصص الإضافة لتضمنه معنى الثاني فيكون في حكم لا في الجواز المذكور كما كان كذلك في التأكيدي بلا فيتم الاستدلال وبحسن التمثيل

فامر الاستدلال به على ذلك يكون مشكلا وقوله كما جاز انازيدا لا ضارب لا بلام ما ذكره الشريف ايضا
اذ المنالان يكونا متحدين معنى حيث في التعبير فقط والاعتبار في التثنيات والمحا ورات بالمعاني
والمفهومات * قوله (كما جاز انازيدا لا ضارب) اذ كلمة لافي مشله حرف سلب جزء من المحمول تحصيلها
لفهوم حرمي ليكون القضية معدولة فلا يكون اسما كما نقل عن السخاوي واعترض عليه ان هنا مانعا من التقديم
وهو ان ما في خبر التي لا يتقدم عليه واجب بان ذلك اذا كان التي بما وان فانها لمادخلا على الاسم والفعل
اشبهها الاستفهام الذي يقتضي الصدارة فطلب صدر الكلام فامتنع التقديم بخلاف لم ولن فانها اختصا بالفعل
وعلا فيه فصار كالجزم منه فجاز ان يعمل ما بعدها فيما قبلها واما لانها جاز التقديم معها وان دخلت على
الاسم والفعل لانها حرف متصرف فيها حيث اعلم ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا ذنب واريد ان
لا يخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذا لا يخطاها العامل اصلا والكوفيون جوزوا تقديم
ما في خبرها عليها قياسا على اخواتها لكن المختار مذهب البصريين لما مر من ان ما وان يطلبان الصدارة
فامتنع التقديم والقياس على الاخوات قياس مع الفارق * قوله (وان امتنع انازيدا مثل ضارب) فان
الاضافة فيه ليست كلا اضافة واذا تمت الاضافة من تقديم المضاف اليه على المضاف كانت تقديم معموله
على المضاف امتنع فان معمول لا يقع الا حيث صح وقوع عامله فيه وانما تعرض لهذا المثال مع ان عامة
المضاف كذلك لان فيه خلافا فان ابن جني اجازه ايضا لان معنى مثل ضارب اشبه ضاربا او كضارب فخصه
بالذكر تبعا للزعم الذي رد عليه اما اول فلان المأول بشئ لا يلزم ان يعطى له حكمه واما ثانيا فلان هذا التأويل
يمكن في اكثر المواضع فالترام جواز التقديم فيه خروج عن صوب الانصاف واما ثالثا فلان خبر ضارب معناه غار
او يغار ضاربا ولم يلتفتوا اليه في جواز التقديم المذكور بل حاولوا ياتيه بغيره مما ذكر وجهه آنفا * قوله (وقرئ
وغير الضالين) نسبة السجاوندى الى عمرو على رضى الله تعالى عنهما كذا قيل ٧ وقال بعض ٨ نسبها السجاوندى
الى عمرو على وابي ٣ رضى الله تعالى عنهم وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى لتعاقبهما ولذا اوردها المص رحمه الله
تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه * قوله (والاضلال العدول عن الطريق السوى) ابتداء كلام لبيان معنى الضلال
المراد هنا ويحتمل العطف على قوله والنصب الخ ثم الضلال في المحسوس لما يكون في الوقوع في مكان غير
الصراط السوى فكذا في المعقول يكون في الوقوع في محل غير الطريق المستقيم فكما ان البعد عن ذلك الصراط السوى
المحسوس له عرض عرض عرض كذلك يكون البعد في المعقول عن الطريق الحق عرض عرض فثارة يكون بالوقوع
في الكفر والعياذ بالله تعالى وهو اقصاه وتارة يكون بالوقوع في المعاصي غير الكفر فادناه ترك الاولى وبين ادناه
واقصاه مراتب كثيرة صغيرة بالنظر الى ما فوقه كبيرة بالنظر الى ما تحته ولهذا يوصف الضلال بالشرك بالبعد
فقوله وله عرض ٤ عرض ينظم كلا المعنيين وان كان الظاهر كون المراد الضلال في الدين اشويتم نقل
عن الاساس ان حقيقة الضلال في الطريق المحسوس السلوك تفقده حتى لا يصل الى مقصده ثم استعير لفقد
العلم والعمل الموصل للمادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة في اللغة والشرع الخ فقول المصنف العدول ظاهره
بيان المعنى المراد في النظم اذ لا حسن في بيان معناه الاصلى والسكوت عن المعنى المراد هنا * قوله (عدا
او خطأ وله عرض عرض عرض) والعدول عدا ظاهره والعباب عليه على اطلاقه
واما الخطأ فبترك التثبت والحفظ كمن طلب الطريق السوى فاخطأ في الجهة او اصاب اولاهم الخروج ثانيا وهذا
النوع من الضلال قديع عاب عليه وقد لا يعاتب بل يعذر فعدوه ضلالا مطلقا اما باعتبار الامور المؤدية اليه
او بنفسه فان الذنوب كالسحوم يؤدي الى الهلاك وان كان تناوله خطأ فكذا الذنوب لكنه تعالى وعد
النجاة عنه تفضلا ورجة اشار اليه المصنف في قوله تعالى * ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا الآية وقيل
ولما كان ما مر من تنويع مراتب الهداية يقتضي تنوع ما هنا ايضا اشار الى انه لا ينضب ويغنى به مع انه
قديعته الى من التقابل انتهى وفيه خلل فامل ٦ * قوله (وقيل المفضوب عليهم اليهود) عطف
على ما فهم من الكلام كانه قال قيل المفضوب جيع الكفرة لانهم مفضوبون وضالون الخ قيل هذا ضعيف
لان منكري الصانع والمشركين اخيب ديننا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى انتهى
مسند هذا القول الحديث المرفوع كما سيحيى ولم يفسر في الحديث الشريف غير اليهود والنصارى وان كان

قوله وان امتنع انازيدا مثل ضارب لان المضاف
اليه لا يتقدم على المضاف في الحري ان لا يتقدم عليه
معمول المضاف اليه قال الزجاج المحوون يجوزون
انت زيدا غير ضارب ولا يجوزون انت زيدا مثل
ضارب لان زيدا من صلة ضارب فلا يتقدم عليه
تم كلامه وذلك ان وقع المعمول فيما لا يقع فيه عامه
ممتنع فامتنع وقوع معمول المعمول فيما لا يقع فيه
العامل بالطريق الاولى

٣ وفي القاموس واما قراءة غير الضالين فمحمولة على
ان ذلك منهما على وجه التفسير انتهى يعني ان اصل
القراءة ولا الضالين وقراءة غير الضالين بيان منهما معنى
ولا الضالين وفيه نظر جلي اذ جميع القراءة لا بد وان
يكون مروية عن النبي عليه السلام ولو شاذة
والاصحاب رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لا يقرؤون
من تلقاه انفسهم شيئا تفسير للقراءة المروية
٤ عرض عرض من قيل ظل ظليل
٦ اذ النوع في الهداية بخلاف افاضة التوى ونصب
الدلائل الى آخر ما ذكره المصنف وتنوع الضلال
انما يكون بفقدان هذه الذكورات وليس الامن
كذلك وان اراد غير ذلك مثل ما ذكرناه من انه له
مراتب كثيرة فسلم لكن ليس هذا من باب الشوع
عد

(٧ خسرو عد)

(٨ شهاب عد)

غيرهم اشنع حالاً منهم الا يرى ان المسائق اخيب كفراً واشد عذاباً ولم يرد به خاصة ومثل هذا البحث لا يناسب ارباب التحقيق * قوله (لقوله تعالى فيهم) اى في شأنهم (من لعنه الله و غضب عليه) الآية والقرينة على ان هذه الآية نزلت في شأن اليهود لان اخرها * وجعل منهم القردة والخنازير * وقد اجمعوا على ان المسخ الى القردة والخنازير لم يقع الا في اليهود (والضالين النصارى لقوله تعالى) في حقهم (قد ضلوا من قبل واصلوا كثيراً) والدليل عليه ان ما قبل الآية * ما المسيح ابن مريم الارسل * الآية ثم قال قل يا اهل الكتاب لا تفلوا في دينكم غير الحق * بان ترفعوا عيسى من مرتبة العبودية والرسالة الى مرتبة الالهية * ولا تنعوا اهواه قوم قد ضلوا من قبل * وقالوا عيسى ابن الله * وان الله هو المسيح ابن مريم * او ان الله ثالث ثلاثة * وبالجملة كون المراد بالآية الاولى اليهود وبالثانية النصارى باجماع اهل التفسير على ذلك ان تتم والا فلا * قوله (وقد روى مرفوعاً) الى النبي عليه السلام وهو ما رواه جمع منهم الترمذى وحسنه ابن حبان وصححه بلفظ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المغضوب عليهم اليهود وان الضالين النصارى وفي مستدركه رحمه الله تعالى سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى وكأنه اراد به دفع اشكال بان الآية الاولى تدل على ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان المغضوب عليهم ليس الا اليهود وكذا حال الآية الثانية فلا تقرب اذا غضب والضلال مما وصف بهم الكفرة مطلقاً في مواضع عديدة من القرآن ان سلم الحصر لكن لا حصر في الحديث الشريف ايضا وذكر الشيء لا ينافي ما عدها كاهو المشهور بل يجوز ان يكون تخصيصهما لشدة ظهور الغضب والضلال فيهما وفراط اذ بينهما للاتباء عليهم السلام خصوصاً برسولنا عليه السلام وجه الدفع هو ان الامر كذلك لكن لما ورد البيان من النبي عليه السلام على الوجه المذكور ثبت المدعى ومثل هذا في مقام الخطايا ككافي وانت خير بان الحديث الشريف يدل على المدعى المذكور فاي فائدة في ايراد الآيتين المذكورتين الشريفتين ثم القوية بالخبر اللطيف مع ان الآيتين الكريمتين ليستا نصيتين في ان المراد بهما اليهود والنصارى ولذا يحتاج فيه الى الثبوت فلم منه ان مراده امتدراكه على صاحب الكشاف في تضعيفه اى وما ثبت بالحديث المرفوع الصحيح والحسن كيف يضعف حتى نقل عن ابي حاتم وقال لا اعلم فيه خلافاً عن المفسرين فهذا حكاية اجاب عنهم فكيف يعدل عنه بالراى ولصاحب الكشاف ان يقول ان غير المغضوب عليهم علم ولا بد من تخصيصه بدليل قطعي كاهو المذهب عند الأئمة الخفية وصاحب الكشاف منهم والحديث الشريف من خبر احاد لا يخص بمثله العام الاعتد الشافعي والمصنف منه ومعلوم ان كون المراد بالآيتين المذكورتين اليهود والنصارى لا يدل قطعاً على كون المراد بهما اليهود والنصارى ولولا ذلك لكانت الاصل فلا يصلح التخصيص ايضا فاعتراض المصنف بناء على مذهبه غير وارد على الزمخشري * قوله (وينجى) يظهر ظهوراً موحها اولو فسر بهذا كان كلاماً موحها وان خالف ما عليه الجمهور ظاهر او المعنى اى يصير موحها ومقبولاً وفاعل ينجى قوله ان يقال قيل (ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله) بناء على التفسير المروى من الشارع لان الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ماهو الاصل فقد وسع دائرة التفسير انتهى ولا يخفى عليك ان العكس اولى اذ المعنى وينجى ولا يبعد ان يقال ذلك بناء على عموم اللفظ واطلاقه فاذا كان الامر كذلك فالمراد من الخبر اللطيف بيان اشنع الانواع من ذلك الجنس لا الحصر لما مر ومن الشراح من جعل هذا على الاعتراض على القائل المذكور بان العموم ظاهر والتخصيص عدول عن الظاهر والحديث الشريف لا يوجب التخصيص لجواز ان يراد التمثيل وهذا مع كونه مبني على ان كلمة عليه موجودة وهي في اكثر النسخ ساقطة خلاف السوق فان المصنف لم يرض تضعيف الزمخشري هذا القول بل ايد به بالحديث المرفوع وكيف يحمل على الاعتراض مع ان الجمع بينهما ممكن لما مر غير مرة من ان المراد من الخبر الشريف التمثيل ولا ينافيه الحمل على العموم * قوله (لان المنعم عليه) شروع لبيان كونه موحها (من وفق) على صيغة المجهول اى جعل موفقاً (للجمع بين معرفة الحق) اى علمه هذا بناء على علم التفرقة بين العلم والمعرفة * قوله (لذاته) متعلق بالمعرفة والضير للمعرفة بناءً ويل العرفان او ان يعرف او ثابته ليست بمنعضة للتأنيث ومعنى كون معرفة الحق لذاته كون تلك المعرفة مقصودة لذاتها لا تكون وسيلة الى غيرها من العمل اذ المراد بالحق هنا الامور الثابتة في نفس الامر التى ليس

لقد رتبنا مدخل في وجودها ومعرفة التصديق بها والادعاء لها وهذا التصديق انما يطلب لذاتها كالتصديق بالله تعالى وصفاته العلى والملائكة وغير ذلك ولا ريب في ان المقصود هنا هو العلم فقط * قوله (والخير للعمل به) عطف على الحق اى معرفة الخير وهو الاحكام العملية التى لقد رتبنا مدخل في وجودها كالصلوة والزكاة الواجبان فان معرفتها ليست لذاتها بل للتوصل الى العمل ولذا قال هنا للعمل وفيما سبق اذا ته فقوله للعمل متعلق بالمعرفة المقدرة بواسطة العطف والضمير راجع الى الخير لا للمعرفة اذا العمل بالخير لا بالمعرفة الا ان يحمل الباء على السببية فيجوز فيتعين رجوعه الى المعرفة وتعبير الاحكام الاعتقادية بالحق والاحكام العملية بالخير لئلا تكون لطيفة ووجهه هو ان الحق في اللفظة بمعنى الثابت ولما كان المراد بالاحكام الاعتقادية ما كان ثابتا في نفسه ولا يكون لقد رتبنا مدخل في وجودها كان التعبير عنها بالحق انساب والخير حصول الشيء لما من شأنه ان يكون حاصله ان يلقى به ويناسبه ولما كان المراد بالاحكام العملية ما يكون لقد رتبنا مدخل في وجودها وحصولها منوط بقدرتنا ولم يكن ثابتا في نفسه كان التعبير عنها بالخير البق بهما وان كان كل منهما حقا بالمعنى المقابل للباطل وخيرا بالمفهوم المقابل للشر وهذا وجه التفتن على هذا الاسلوب ثم المراد بالخير اعم من الفعل والتترك والشرور المعاصى تركها خيرا وكذا العمل شامل للتروك كإيمان في حديث انما الاعمال بالنيات اذ المراد بالتروك كف النفس مع الاقتدار على اتيانها وهو خبر يشاب عليها واما التروك بلانية وبلا اقتدار على اتيانها فلبست من باب الخير لا يشاب عليها صرح به شراح الحديث وكذا صرح به في اوائل التلويح والمراد بالعمل اعم من العبادات وغيرها واختار العمل لانه اخص من الفعل كذا في شرح القسط لاني نقلنا عن الخطابي * قوله (فكان المقابل له من اخلل احدى قوته) ولما كان من اخلل احدى قوته مقابله فكون من اخلل كلتا قوته مقابله بطريق الاولى والاخرى فلذا لم يذكره وايضا ما كان مقابله في النظم الجليل من اخلل احدى قوته على ما اختاره المصنف لان من اخلل كلتا قوته والتقابل بين الذوات تقابل بسبب احتمالها الوصف المتقابل والتقابل الحقيقي بين الصفات القائمة بها ولما كان التقابل في النظم الكريم بين الاشخاص بين المصنف والتقابل بين الذوات وان كان هذا بالنظر الى الصفات قيل وينبغي ان يعلم ان كون النعم عليه ما ذكر انما يصح على تقدير البدل او الصفة المينة واما على تقدير الصفة المفيدة فلا الا ان يبنى الكلام عليه رجحانه او يقال اراد الاعم بما قل التوصيف او بعده انتهى والوجه الاخير هو المراد هنا وامثاله * قوله (العاقلة والعاملة) بدل من القوتين بدل الكل من الكل ان اعتبر بعد العطف او بدل البعض بتقدير الضمير ان لوحظ البدلية قبل العطف والمراد بالعاقلة ويسمى قوة نظرية ما يثار النفس عما فوقها من المبادئ العالية ويستفيض منها العلوم النظرية وكالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العاملة ويسمى قوة عملية ايضا فهي التى تؤثر بها فيما تحتها من الابدان وتنصرف فيها وكالها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرائع النبوية والباطنة بالاخلاق المرصية وهو الذى اشار اليه بقوله والخير للعمل به ولكل منها مراتب اربع فصلت في شرح المطالع وحواشيه واختلا لهما باختلال جميع مراتبهما واما الاختلال ببعض المراتب دون بعض فاما داخل في النعم عايه او داخل في الاخيرين على بعض الاحتمالات او بواسطة قيل والمراد بالاختلال هو الاختلال صفة فقط بقرينة قوله والمخل بالعمل فاسق مفضوب عليه لانه ذكر العمل والعلم ولان من اخلل ذات احدى قوته ليس كذلك انتهى لم يتعرض له كفاي اكثر مواضع القرآن حيث بين حال المؤمنين الكاملين والكافرين المعتدين ولم يذكر حال المؤمنين القاصرين * قوله (والمخل بالعمل فاسق مفضوب عليه) اى المخل بالعمل والتارك له ولومع العلم بذلك فاسق سواء كان في مرتبة الثغابى او الانهماك او الجحود من مراتب الفسق فالمراد بالفاسق هو العاصى مطلقا لا بمعنى الكافر فقط كما ان المراد بالعصاة فيما سبق هي الفساق مطاقا فتوافق الكلامان فيتم التقریب ولو اريد بالعصاة معنى غير ما اريد بالفاسق لا يتم التقریب فان اريد باختلال العمل اختلاله بجميع مراتبه فالامر ظاهر وان اريد باختلاله ببعض مراتبه دون بعض فان لزم منه ارتكاب الكبائر فهو فاسق فاسق وهذا هو الظاهر من كلام المص وان لم يلزم منه ذلك الارتكاب فليس بفاسق وهذا الكلام من المصنف اسارة الى اختلال القوة العاملة واختلالها بترك العمل وان علم ان ذلك العمل واجب او حرام ولو غفل عن عمله ايضا لكان من قبيل اختلال القوة العاقلة وانما قدمه معاته مؤخر فيامر اذا الفصل الواحد اول من الفصلين والا فالاختلال بالعلم افسح لانه شامل للكفر ولهو المتبادر منه فاللف

قوله على لغة من جد في الهرب فان التقاء الساكنين جاز في كل كلمة اذا كان اولهما حرف مد والثاني مدغما في مثله والهرب عن هذا الجاز يكون جد في الهرب وهذه القراءة هي قراءة ابوب السخنياني كما قرأ عمرو ابن عبيدة ولاجان ومنها ما حكاه ابو زيد من قولهم شابة ودابة قال ابن جني ذكر ان ابوب سئل عن هذه القراءة فقال هي بدل من المدة لالتقاء الساكنين وحكى السخنياني في البار والبار بالهمز ووجهه ان الالف ساكنة ومحورة لفحة الباء قبلها وقد ثبت ان الحرف الساكن اذا جاوز الحركة فانهم يزولونه منزلة التجمل بها قال صاحب المطلع ابوب السخنياني وهو ابوب ابن تيممة السخنياني امام ثقة اتى انسا وسمع الحسن وابن سيرين والسخنياني يكون الحاء المعجمة وكسر الناء فوقها قطتان بالثون منسوب الى السخنياني وهي الجلود قوله اسم للفعل الذي هو استجب اي هو اسم لفظ استجب لا مطا قبل باعتبار افادة لفظ استجب مدلوله الذي هو طلب الاجابة لان المطلوب بامين هو الاجابة كما ان المطلوب باستجب ذلك فتسمية آمين بالاسم وان كان المطلوب منه الحدث المقترن بالزمان باعتبار كون معناه الذي هو موضوع بارائه لفظا غير مقترن بالزمان والمقترن بالزمان هو مدلول مدلوله فالمراد بالدلالة في هذا الاسم والفعل هي الدلالة الاولى فلا ينقص التعريف باسماء الافعال وقيل هذه الاسماء موضوعة للمصادر سادة مدافعها ولذا سميت اسماء الافعال فلا ينقص التعريف بها ايضا لانها موضوعة للمصادر من غير اعتبار لافترافها بالزمان وملاحظة الزمان اما جاءت من كون هذه المصادر سادة مدافعها لان نفس المصادر من حيث هي اذلا دلالة للمصدر على الزمان الا بالاتزام والمراد بالدلالة في تعريف الاسم والفعل الدلالة بالمطابقة والدلالة الاتزامية مبهورة في التعريفات قال صاحب الضوء انهم وان قالوا ان هذه الاسماء موضوعة مواضع الافعال الان ذلك يجوز منهم لانها موضوعة مواضع مصادر سادة مدافعها فاذا قلت صه فغناه سكوتك بالنصب على معنى امسكت سكوتك ثم اقيم صه مقامه ولما كان هو سادا مدافع عبر النحويون عنه باسم الفعل قصرا للمساواة والافهوا اسم للمصدر في الحقيقة وقديما يخلف هذا التأويل في صدرى حتى ظفرت بنص من قبل ابى اسحاق الزجاج فانه ذكر في ٢٢

والنشر المرتب اولى بالنظر اليه * قوله (لقوله تعالى في السائل عمدا وغضب الله عليه) لكونه من الكبار ولا قائل بالفصل فيكون كل مرتكب الكبيرة فاسقا مفضو با عليه فيتم التفرير وهذا بناء على ان المراد بمن في قوله تعالى ومن يقتل المؤمن القليل ولم يعتد حله فيكون كبيرة فثبت المدعى واما اذا اريد به الكافر او المؤمن لكن اعتقد حل قتل المؤمن فلا يثبت المدعى ولما كان المراد باخلال العمل ما يلزم منه ارتكاب الكبار علم ان كل محل بالعمل بهذا المعنى فاسق مفضوب عليه اذ المراد بالغضب الغضب في الجملة ولا ريب في تحققه في كل مرتكب الكبيرة فلا اشكال بانه ان اراد ان كل محل بالعمل فاسق مفضوب عليهم فهو ممنوع ولا يدل عليه ما ذكره من الدليل وان اراد ان بعض المحل بالعمل كذلك فهو مسلم لكن لا يصلح لكبروية الشكك الاول انتهى * قوله (والمحل بالعلم جاهل ضال) اي الفاسق عما يجب عليه وان كان عاملا وعابدا جاهل ضال عن الطريق القويم اذلا واسطة بين الحق والباطل (لقوله تعالى فاذا بعد الحق الاضلال) فان الحق هو الاعتقاد الذي يطابق الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل سواء كان الجهل بذات الله تعالى وصفاته ونحوه وهو كفر او الجهل بنحو وجوب الصلوة والزكاة قيل فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلاثة لا يخرجون لانه اما عالم به او جاهل والعالم اما عامل او مخالف والعالم العامل هو المنعم عليه وهو الرزقي نفسه المفلح المشار اليه بقوله قد افلح من رزقها والعالم المتبع له هو المفضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليه بقوله تعالى وقد خاب من دسيسها انتهى والناس في اخلال العمل متفاوت كثرة الاتفاق والجمع باخلال للفنى دون الفقير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر تركهما اخلال لمن قدر من العلماء والامراء دون غيره وقس عليه ما عداه فثبت ان المحل بالقوة العاملة سواء كان مع الكفر او الفاسق مفضوب عليه وان المحل بالقوة العاقلة سواء يؤدي الى الكفر او الاجاهل ضال فينتج هذه المقدمات ان المفضوب عليهم هم العصاة مطلقا وان الضالين هم الجاهلون مطلقا فينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المفضوب عليهم باليهود الضالين بالنصارى على تمثيل الجنتين باشع اتواعهما كما فرس على رضى الله تعالى عنه حنة في قوله تعالى ربنا آتانا في الدنيا حنة والمرأة الصالحة وفي الآخرة الحوراء جمع حور وعذاب النار بامرأة السوء تمثيلا للراد بها وله نظائر كثيرة * قوله (وقرئ ولا الضالين بالهمزة) الفتوحة البسطة عن الالف بعد الضاد لكون الالف اخت الهمزة قرأ ابوب السخنياني قال ابن جني هي لغة وتبعه في ذلك جماعة من التأخرين منهم الزمخشري والمصنف ايضا حيث قال (على لغة من جد) وتأويله على القاعدة المقررة من ان جميع القراءات قرأته عليه السلام ان كل من كان على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين اختار هذه القراءة المروية عنه عليه السلام اذ لا يبعد لاحد ان يقرأ من تقاء نفسه * قوله (في الهرب من انقاء الساكنين) اي حيث هرب من التقاء الساكنين على حدة مع كونه جازا وابوالبقاء قال هي فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد لكن قال صاحب الفاموس والذي نص عليه جاهر النحويين ان ذلك لا يقاس لانه لم يكثر وانما سمع منه أليفاظ ٨ منها دابة وشابة قال ابو زيد سمعت عمرو بن عبيد يقرأ فيومئذ لا يزال عن ذنبه انس ولاجان فظننت انه قد لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة كذا قيل ط ٩ * قوله (اسم للفعل) اي انه ليس بفعل مع تأديته معناه بل اسم له لان دلالة على معنى استجب من حيث انه موضوع لفعل دال على طلب الاجابة كوضع سائر الاسماء لدلولاتها وتحقيق ذلك ان كل لفظ وضع بارائه معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل او الحرف في قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجمل كلاما ثلاثة محكما عليه لكن وضع غير قصدي ولا يصبر اللفظ به مشتركا ولا يفهم منه معنى معناه وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخرى لفظها تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها لامن حيث انها يراد بها انفسها وسموها اسماء الافعال فاذا كانت آمين مثلا فهم منه لفظ استجب او ما يراد به مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفسه كما في قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسما وان استقدنا منها معاني الافعال لان مدلولاتها التي وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر معها اقترافها بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولات تلك الفاظ يشغل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تأويل مناسب لتسميتها باسماء الافعال كنفا قالوا ويرد عليه ان الدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فتدلى الالفاظ المذكورة

(٨ تصغير الالفاظ) (ط خسرو ساد)

٢ وجوابه انه لا نسلم ان كل ما دل على معنى مقترن
بازمان فهو فعل وانما كان كذلك اذا كان دلالة
بالوضع وبالذات وهذا ليس كذلك **م**
(غنى زاده **م**)

٤ وجهه ان تلك الكلمات كونها اسما لا لفاظ
الافعال باعتبار دلالتها وهي باعتبار ذلك لا تكون
محكوما عليها وكونها محكوما عليها باعتبار كونها
اسما لا نفسها لا يجدى نفعا فالاعتراض قوى
والجواب غير جلي **م**

٦ احد هما انه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يبنى
على الضم لانه منادى مفرد معرفة والثاني ان اسما
الله تعالى توقيفية كذا نقله صاحب الباب والقائل
ان يقول انه لما ورد في الحديث الشريف يكون مسموعا
من الشرع والقول بانه اسم الله مبنى على ذلك ولعل
هذا القائل لا يعلم كونه مبنيا على الفتح **م**

٧ اى كشمول فعل ويفعل **م**
٢٢ آمين انه صوت موضوع موضع الاستجابة كما ان صه
موضوع موضع السكون قال صاحب الكشاف آمين
صوت سمي به الفعل الذى هو استجب كما ان رويد
وحيل وهلم اصوات سميت بها الافعال التى هى امهل
واسرع واقبل تم كلامه قال مولانا سعد الدين روح الله
روحه قوله صوت اى لفظ بل كلمة بل اسم الانهم
يعبرون عن مثل هذه الاسماء التى لا يعرف لها
نصرف واشتقاق بالصوت وقوله سمي به الفعل الذى
هو استجب لتحقيق كونه اسما مع انه طلب الاستجابة
كما استجب يعنى ان دلالة على معنى استجب ليست من
حيث انه موضوع لذلك المعنى ليكون فعلا بل من حيث
انه موضوع لفعل دال على طلب الاستجابة هو لفظ
استجب كوضع سائر الاسماء لمندلولاتها ثم قال
رحم الله وتحقيق ذلك ان كل لفظ وضع يازاء معنى
اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك
اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل
او الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج
فعل وزيد اسم ومن حرف جر فجعل كلامنا هذه
الثلاثة محكوما لكن هذا وضع غير قصدى لا يصبره
اللفظ مشتركا ولا يفهم منه معنى مسماء وقد اتفق
لبعض الافعال ان وضعت لها اسما اخر غير الفاظها
نطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على
معانيها وسموها اسما لافعال فآمين اسم موضوع يازاء
لفظ استجب او ما يرادفه من صيغ طلب الاستجابة ٢٣

على المعاني المقترنة بالزمان فتكون افعالا واهل هذا مذهب الكوفيين من انها افعال ودخول الثوبين
لا يضر كقوله تعالى * لنسفا بالناسية الآية وكذا دخول اللام في بعضها وبالجملة ان ما قالوه من ان هذه
الكلمات ليست بافعال مع تأديتها معانيها لان صيغتها مخالفة لصيغ الافعال وانهم لا يتصرف فيها تصرفها
وتدخل اللام في بعضها والثوبين في بعضها غير تام لما ذكرنا فامل ٢ في جوابه واما الاشكال بانه لا يصح ان
يخبر عنها والاسم ما يصح ان يخبر عنه اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان معناها الفاظ الافعال المراد به معانيها
التي لا يمكن ان يخبر عنها فيمتنع الاخبار عن تلك الكلمات لكون معانيها وهي الفاظ الافعال كذلك فلا وجه
للقول بكونها اسما فذوق بان امتناع الخبر عن المعاني لا يستلزم امتناع الخبر عن الفاظها التى يراد بها حال
ارادتها منها الا يرى ان الاخبار عن مفهوم ضرب ممتنع مع امكان الاخبار عن لفظه بانه فعل ماضى حال ارادة
معناه منه وكذا الاخبار عن مفهوم اسكت بانه فعل امر حال ارادة معناه منه كما صرح السيد السند في صحة
الاستناد الى انفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك الف ضرب من ثلثة احرف او ما خوذ
معها كما في قولك لا تغد وانتهى وآمنوا امر اذا لم يند له لفظه باعتبار الدلالة على المعنى انتهى كذا قيل ٣ وسره
ان كل لفظ وضع يازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك
الاسم او الفعل والحرف فيصير كل من هذه الثلاثة محكوما عليه حتى الحرف فاظنك بالفعل وكونه محكوما عليه
باعتبار كونه اسما نفسه لا فعلا لا يضر الحق اذا لم يند ان اسما لافعال يمكن ان يخبر عنها لكون معانيها وهي
الافعال المذكورة صحيح الاخبار عنها ولو كان ذلك باعتبار كونها اسما لانفسها لكن فيه شيء ٤ فامل
* قوله (الذى هو استجب) لاسم للفعل الذى هو فعل وما وقع في كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
فأول وفي كلامه رد قول من قال انه مساحقة وقصر المسافة وحر ادهم انه اسم المعنى المصدرى ومنسوب على
المصدرية من الافعال المحذوفة ابداء وايضا فيه رد من قال انها افعال كما سبق كرد قول انها خارجة عن الاقسام
الثلثة وان آمين اسم الله تعالى والتقدير آمين وضعه ابو البقاء بوجهين ٦ * قوله (وعن ابن عباس)
رضى الله تعالى عنهما (سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افضل) قال الزبيلى
في تخرىج احاديث الكشاف انه واه جدا واخرجه الخطيب عن ابي صالح كما في الدر المنثور وهذا كتابة عن فعل
خاص وهو هنا استجب كقول الاصوليين الامر قول القائل استعلاء افضل ففعل كتابة عن كل ما يدل على
الطلب من صيغة اية لغة كانت وكذا هنا وكذا صرح صاحب الكشاف بان الفعل كتابة عن فعل خاص
وهو كثير في القرآن فهذه الرواية تؤيد كون آمين بمعنى الامر وترد قول من قال انه اسم المعنى المصدرى
ولما كان معنى افضل استجب لما ذكرنا من انه كتابة عن فعل خاص اذ لا وجود للعام الا فى ضمن الخاص كان شاملا
للدعاء الذى بصيغة التهي كشمول استجب في مثل قولنا اللهم لاتعذبنا ولا ترغ قلوبنا ولا تهلكنا ولو قيل ان
افعل في هذه الرواية علم جنس لكل طلب كفعل وينفعل لكل ما يبنى للفعل من الفعلين او بصيغة الخبر كرحم الله
كان شموله بالدعاء الوارد بصيغة التهي اظهر كشمولها ٧ لكل نفي ونهى كما صرح به شراح الكافية واوى
اليه صاحب المرأة في بحث الامر * قوله (بنى على الفتح كآين) هذا من ضمن دعاوى ثلثة بناؤه والبناء
على الحركة والبناء على الفتح من بين الحركات قوله (لاتقاء الساكنين) علة للبناء على الحركة دون السكون
ولا يكون صلة على اختيار الفتحة لان مثبت العام لا يثبت الخاص والقول بانه علة لاختيار الفتحة ايضا لان
الفتحة تناسب ما يدفع بها وهو السكون يعارضه ان الكسرة تناسب ما يدفع بها وقد اشتهر ان الساكن اذا حرك
حرك بالكسرة على انه محتاج في اثباته الى هذه المقدمة فلا يثبت اثباته البناء على الحركة وجه اختيار الفتح للفتحة
في لفظ يكثر استعماله جدا ووجه بناء شبهه بالفعل بحسب المعنى ولم يتعرض لهما لظهورهما ولا نفعهما من
كلامه اما البناء فن التمييز باسم الفعل المشعر بشبهه واما الفتح فن قوله كآين والقول بان وجه الحركة ايضا
مستفاد منه لا يضر اذا علة صحيحة والاطراد ليس بشرط واسماء الافعال لا يحل لها من الارباب عند المحققين
على ما نقله ابن مالك والجمهور على ما نقله ابن هشام وهو المختار عندهما وقال الدمامنى هذا مذهب الاخفش
كذا قيل وجه كونه مختارا هو كونه بمعنى الفعل وان قلنا انها اسماء الفاظ الافعال مع ان المختار عند المحققين
انها اسماء معاني الافعال وقيل انها من فوعة المحل على الابتداء وفاضلها ساد مسد الخبر كما في انما زيدان

٣ خصوصاً في الاسماء التي بمعنى الامر كلفظ آمين ونزال وترك فان كونها محل المرفوع على الابتداء او منصوبة المحل على المصدرية مع ان معناها انشاء بعد جدا

(في ابن صدر الدين)

٥ من امر من من بمن كدب

٣ لكن لا يطلق ويقصد به نفس اللفظ كما في الاعلام المذكورة بل ليفصده استجابه الدال على طلب الاستجابة الذي هو امر ولما كانت اسمية اسماء الافعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة الى انها اسماء للمصادر السادة مد الافعال وان جعلها اسماء للافعال ومفيدة معانيها فصر للسافة ولهذا قال الزجاج ان امين حرف موضوع موضع الاستجابة كان صه موضوع موضع السكوت الا انهم احتاجوا الى الفرق بينهما وبين المصادر المنصوبة السادة مد الافعال سيما التي لا فاعل لها ولا تصرف فيها حيث بنيت هذه واعربت تلك الى هنا كلامه رحمه الله قال الشريف الجرجاني قدس الله سره مهجته وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها في المهمات بل لتفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها اسماء لان الكلمات متداوية الاقدام في جواز الاخبار عن النفاظها بل هو جاري في الالفاظ المهمة كقولك جنى مركب من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهمات بازاء انفسها وضعا قصديا او غير قصدي وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدي امر لا يساعد عقل ولا نقل وانما ارتكبه تفصيا عن الزام الاشتراك في جمع الكلم والتحقيق انه اذا اراد الحكم على لفظ بلفظ بنفسه لم يخرج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم للاستغناء بذاته عما يدل عليه فتشارك الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما تحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان ولم تلفظ به فصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه وما وقع في عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتها اسماء الالفاظ الدالة على معانيها واعلامها فكل كلام تقريبي فقلوا ذلك اقيامها مقام اسماء الاعلام في تحصيل المراد اقول اذا كان من العلماء من ذهب الى ذلك القول وصح حل ذلك القول الى الكلام اتفري في ذلك كلام مولانا السيد ٢٤

وقيل انها منصوبة المحل بافعال محدوفة على مفعول مطلق والاقرب الى القبول هو الاحتمال الاول فان في الاخبار اشكالا ٣ قويا كائين في كتب النحو وحكمها حكم افعالها في التعدى والازم غالباً ولا علامة للمضمر المرتفع بها من علامة التانيث والثنية والجمع بل مفرد مذكر دائماً وانما قيد بغالبا فان آمين بمعنى استجب التعدى ولم يسمع لا آمين مفعول ثم تكلموا في آمين فقيل انه اعجمي معرب هامين لان فاعيل كقاييل وها يسل ليس من اوزان العرب والاشبه انه من اوزان العرب فان اصله آمين بوزن كريم فاشيع فصار آمين بالمد فعمل ان قول من قال ان المداصل والقصر فرع ضعيف بل الصواب عكس * قوله (وجاء مدالفه) للاشباع ورفع الصوت بالدعاء فانه احسن في التضرع والدعاء فوزنه فعل لا فاعيل ولا فاعيل ولا فاعيل لانها ليست من اوزان العرب (و) جاء في اللغة (قصرها) وهو الاصل لماسر والقول يانه ليس بمعروف ولم يجزى الا للضرورة الشعر لا يضر الاصاله اذ شهرة المد لغرض صحيح وهو رفع الصوت لا يفيد الاصاله اذ لم يوجد له نظير ولا وزن في كلام العرب العرباء وقد يشدد الهم المدود وروى عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المدصونا لصلاة العامة عن الفساد لان معناه القصدا لانه حينئذ جمع ام بالمد اسم فاعل من ام بمعنى قصد كما في قوله تعالى آمين اليه الحرام الآية بمعنى قاصدي فيكون نصبه حينئذ على الحال من مفعول اهدنا اي تطلب منك الهداية قاصدي اجابك كذا قيل ٤ * قوله (قال) اي المجنون العامري المشهور بحب النبي صلى الله عليه وآله لما امره ابوه حين قدم مكة ان ينشئ باسمه الكعبة واسأل الله تعالى الخلاص من حب لي اخذ بحلقة الباب فقال اللهم من ٥ على بلي فضره ابوه فبكي قائلاً (يا رب لا تسلي جبهها ابداء ورحم الله عبدا قال آمين) بمد الالف وروى انه لما نشد هذا البيت بكى ابوه وقال آميناً فخلده وسببه ولم يمتعه عن جبهها بعد وهذا البيت شاهد على المد ثم قال مشهد المجنى قصر الفه (وقال) اخر غير الاول قيل قاله جبرين الا ضبط اوله تباعد عنى فحطل اذ دعوته (آمين) فزاد الله ما ينشأ بعدا) فحطل بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة وفتح الطاء بكسر اسم رجل والمعنى تباعد عنى هذا الرجل المسمى بفحطل اذ دعوته وحق آمين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعد. لكنه قدم اهتماما بالاجابة او لحفاظة الوزن وهو الظاهر وقيل الرواية فيه المد ايضا وما ٧ هنا محرف وهو هكذا تباعد عنى فحطل وابن امه فامين زاد الله ما ينشأ بعدا ولم يلتفت اليه المصنف اذ ما اختاره هو المشهور * قوله (وليس من القرآن وفاقا) وكتبه في المصحف بدعة لا يرخص به بل يؤدب كاتبه وما نقل في بعض الكتب لا ينبغي نقله كافي التيسير انها من السورة عند مجاهد ولعدم اعتداد المصنف به قال وفاقا فلا حاجة الى ما قيل انه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد بل لا وجه له لانه يشعر بعدم الاجماع قبل عصر مجاهد وهو خلاف ما قيل من ان عدم قرأته مما اتفق عليه الامة وصار مجمعا عليه حتى حكم بارتداد من قال بقرأته لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احده من نقلة القرآن من الصحابة والتابعين انه قرأه فعلى هذا قول مجاهد يشبه خرق الاجماع فكيف يقال انه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد * قوله (لكن يسن ختم السورة) اي سورة الفاتحة (به) فاللام فيها لله الهدى الخارجي لكن للاستدراك فانه لما نفي كونه قرأنا او هم ذلك ان لا يحسن ختم السورة به وهذا خلاف ما تعارف من السلف دفعه بقوله لكن يسن * قوله (لقوله عليه السلام على جبرائيل عليه السلام آمين) اي ان اقول فالتعليم لقوله لائغه وفي الكشف موافقا لكتب الحديث لقنني به بدل علمي وهذا الحديث رواه البيهقي وغيره والف بالبعنى لا يسأ بعد اذا كان لفظ الحديث الشريف مضبوطا معلوما وهنا كذلك قوله لقوله تعليل لكونه سنة ويجوز ان يكون تعليلا ايضا لكونه ليس من القرآن لقوله (عند فراغ من قراءة الفاتحة) فانه صريح في انه ليس منها واذا لم يكن من سورة الفاتحة فلا يتوهم من غيرها لان ختم السورة به غير سورة الفاتحة غير مشروع فلا يتوهم كونه جزءا من غير الفاتحة وفيه دليل على جواز اطلاق الفاتحة على سورة الفاتحة (وقال) اي جبرائيل عليه السلام (انه) اي آمين (كأنتم على الكتاب) اي المكتوب وجه الشبه هو انه يمنع الدعاء من فساد الخلية كما ان الختم يمنع الكتاب من فساد انتغير وظهور ما فيه لغبراهله وبعبارة اخرى انه لا يتعد بالدعاء بدونه كان الكتاب لا يفسده اذا لم يختم هذا اي كون ضمير قال لجبرائيل هو المناسب للسوق وقيل انه للتي عليه السلام لانه معطوف بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام فان معناه لانه قال عليه السلام فاصل المعنى لانه قال النبي عليه السلام على جبرائيل الحديث وقال ايضا عليه السلام في حديث آخراته كأنتم الخ

قوله انه كان الختم على الكتاب قال الطيبي رحمه الله
روى عن ابن زهير البصري قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لرجل الخ في المسئلة اوجب ان ختم فقبل
بأى شئ قال بآب قال ابو زهير امين مثل الطابع
على الصحيفة اخرجه ابو داود وكان الختم على الكتاب
يمنع من ظهور ما فيه على غير المكتوب اليه وهو
فساده كذلك الختم في الدعاء بمنع من الفساد الذي
هو الخلية

٢ ويؤيد العموم ما روى انه عليه السلام قال
فان من وافق قوله قول اهل السنة كذا نقله ابن ملك
في شرح المشارك في شرح حديث اذا امن الامام
الحديث عهد

هذا خطأ عظيم وذنوب جسيم اذا نعت الكذب
على النبي عليه السلام اعظم الكبار بعد الكفر بالله
حتى ذهب محمد الجويني الى كفره تغليظا وتهديدا
فكيف يطلب به القربة ويرجى منه الثوبة
وتأويلهم بأنه كذب له لاعليه فلا يتناول حديث
من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وتأويل
بارد وعذر فاسد اذ الكذب هنا بمعنى الافتراء وهو
يتعدى بمسلى فقط لا باللام ودلالة على المضرة
فيما استعمل الفعل به وباللام كلفظ الدعاء واما اذا
استعمل الفعل بها فقط فلا دلالة عليها كلفظ
الصلوة عهد

قوله الا أخبرك الخ قال محي الدين النواوي صاحب
الروضة ومن الموضوع الحديث المروي عن ابي بن
كعب في فصل القرآن سورة سورة وقد اخطأ من
ذكره من المفسرين وزاد الصفاني صنعه رجل من
اهل عبادان وقال لما رأت الناس اشتغلوا بالاشعار
وقفه ابي حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء
ظهورهم اردت ان اصنع لكل سورة فضيلة ارفع
الناس بها في قراءة القرآن وقل تفسير خلا من ذكر
هذه الفضائل الامن عصمه الله تعالى قال مولانا سعد
الدين رحمه الله تعالى وما اشتهر من أئمة الحديث ان
الاحاديث الواردة في فضائل السور موضوعة بعنوان
اكثرها اذ قد صح هذا الحديث وقال الطيبي رحمه الله
وفي مناهج روي عن الدارمي عن ثابت بن عجلان
الانصاري ان الله تعالى ليريد العذاب باهل الارض
فاذا سمع تعليم الصبيان بالحكمة صرف ذلك عنهم
يريد بالحكمة القرآن

من ان المأموم يؤمن مع الامام اما على تأمين المأموم بعبارة النص واما على تأمين الامام فبدلالة النص اذا الامام
بالمفردة المذكورة بموافقة تأمينه تأمين الملائكة احق و باحرار تلك الفضيلة البق ويؤيده ما اتفق عليه الشيخان
البخاري ومسلم انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له
ما تقدم من ذنبه اي من الصغائر ما سوى حقوق العباد وقيل مخاطب بقوله عليه السلام قولوا آمين الامام والمأموم
جميعا ولا يخفى انه تكلف وقيل ويمكن ان يقال ان تأمين الامام قد علم مما سبق وهذا ضعيف اذا الدليل المدق
لأثبت المدعى هذا الخبر الشريف فلا بد من دلالته على تأمين الامام وطريق دلالته عليه ما ذكرناه على ما ثبت
في الاصول وتلقاه العقول وروى محي السنة في تفسيره الحديث الشريف هكذا قال الامام والاضالين قولوا
آمين فان الملائكة تقول آمين وان الامام يقول آمين فن وافق تأمينه الحديث فحينئذ لا اشكال اصلا لكن المص
اختر ما اخرجه الشيخان لقوته ورجحانه فلا جرم انه لا بد من تطبيقه على المدعى بالتأويل المذكور والمراد
بالملائكة العموم ٢ حافظة كانت او غيرها من الملائكة الذين مع المصلي وقيل الحافظة فقط ولا شك انه تخصيص
بلا تخصيص بل مع ما بنا في التخصيص وقيل المراد بالملائكة غير ذلك من صفوف اهل السماء ثم الظاهر ان المراد
بالموافقة اتحاد وقت تأمينها وقيل في الاخلاص وقيل في الاجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح
والعمل الصالح ولا يخفى ان هذه المعاني وان كانت جيدة في انفسها لكن لا يلزم مذاق الحديث الشريف حيث
قيل اذا قال الامام والاضالين قولوا آمين فان من وافق الحديث الخ قوله فان من وافق تعليل الامر بالقول
المذكور ولا ريب في انه بلا يحد اتحاد وقت تأمينها قبل واذا انضم الى الاعتقاد والعمل الصالح كمال الاطاعة
وهو التسليم والرضا بكل ما اراد الله تعالى تحصل سرعة الاجابة كما يشير اليه قوله عليه السلام لعنه ابي طالب
حين قال له ما طوعك ربك يا محمد وانت باع ما اذا اطعته اطاعك * قوله (وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه)
صحابي مشهور من اصحاب الصفة وفي اسمه الشريف اختلاف كثير يبلغ ثلثين قولاً والاصح انه عبد الرحمن
وابو هريرة كنيته وجه نسبه به وقصته مشهورة وقد بينها على القاري في اوائل شرح المنكوة (ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لابي الا أخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله
قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته) وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع
كما توهم وان اكثر الاحاديث الروية عن ابي في فضائل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من
الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب للجهالة والقوابة وقال رأيت رغبة الناس عن حفظ القرآن
وتلاوته فوضعتها قبل لابي عصمة من ابن لك عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في فضائل القرآن
سورة سورة وليس عند اصحاب عكرمة هذا فقال اتى رأيت الناس قد اضرخوا عن القرآن واشتغلوا بغيره ابي
حنيفة ومغازي محمد بن اسحاق فوضعت هذه حبة وهم اعظم اصناف من وضعوا ضررا على انفسهم وعلى
غيرهم لانهم يرون قربة ويرجون عليه الثوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس يعتمدون عليه زهدهم وصلاحهم
ظاهرا قال العراقي في شرح الالفية كل من اودع من تلك نفسه كالحواشي والتعليق والتمحش في مخطوط
في ذلك ولكن من ابرز اسناده منهم كالتعليق والواحد في فها وبسط لعدده اذا حال ناظره على الكشف
عن سنده وان كان لا يجوز السكوت عليه من غير بيان واما من لم يبرز سنده واورده بصيغة الجزم فخطأ الفحش
انتهى لعل من لم يبرز سنده انما لم يبرز اعتمادا على ذكر المتقدمين لا لجزم به فكلهم سوا في الخطأ وسببه التقليد وعدم
التفحص والمراجعة الى بيان الائمة النفاة في بيان الموضوعات قال العسقلاني في النجدة واتفقوا على تحريم
الموضوع اي اذا علم انه موضوع الا مقرونا ببيان كونه موضوعا انتهى واجب العجائب ان فخر الروم ابو السعود
المرحوم قد قلدهم وساق الاحاديث الموضوعية في اواخر السور والعقل من ذلك يتجبر قد اوضحنا هذا المرام وان
لم يكن محل التوضيح هذا المقام تبعا لكار المحشين من التفهام قوله الا أخبرك اي مثل هذا الاستهزام
لارادة الاستحضار وتوجيه الذهن الى ما صدر عن سيد الاخبار وهذا كثير في الاحاديث والاخبار قوله
لم تنزل في التوراة والانجيل والقرآن اي الترتيب للنظر الى التقدم في النزول مثلها فاعلم لم تنزل والتأنيث
لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه كقوله تعالى وان لك حسنة ايضا عفا الآية قوله قلت
بلى يا رسول الله قال مولانا خسرو والذي يقتضيه سياق الكلام ان يقول قال بدل قلت اي قال ابي في جوابه بلى

فاحتج الى تقدير ابي وعن ابي انه قال قلت بلى انتهى وهذا لا يلزم صدر الحديث اذ ظاهره ان اباهريرة اراد
حكاية ما وقع في مجلس النبي عليه السلام من المكالة بينه وبين ابي وابوهريرة حاضر في المجلس فلا معنى حيث
وردى عن ابي انه قال قلت بلى وان لم يكن حاضرا في المجلس فالتقدير لابد في صدر الحديث ايضا كان يقال وعن
ابي هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال روى ان رسول الله عليه السلام قال لا بى كذا وروى عن ابي انه قال
قلت بلى الحديث والتزامه تكلف واحسن ما قيل هنا ان قائل قلت ابوهريرة فانه لما خاطب عليه السلام ابيابادر
ابوهريرة رضى الله تعالى عنه الى جواب السؤال اما شوقا لبيانه او حرصا لعله اول كوت ابي عن الجواب مهابة
عن افضل من اوتى فصل الخطاب وفي بعض نسخ المصنف وقع قال بدل قلت والشهور هو الثاني حتى قيل
ان الاولى من تصرف النساخ ثم ان قوله بلى يخالف لما اتفق عليه النحاة من ان بلى انما يجاب بها اثني لكنه وقع
في كثير من الاحاديث ما يخالفه كما ورد في مسلم انت الذي ائتمني بكه فقال بلى فلا يلتفت لمخالفه وان اعترض
عليه في المعنى كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان هذا الحديث مثل قوله تعالى * السب بر بكم قالوا بلى * قال العارف الجامي
في شرح قول ابن الحارث وبلى مختصة بالاجاب التي يعنى بتقص الثني التقدم ويجعله اجابا سواء كان ذلك
التي مجردا عن الاستفهام او مقرونا به كقوله تعالى * السب بر بكم قالوا بلى * انتهى مختصرا والحديث الشريف
من هذا القبيل وليس فيه مخالفة لما اتفق عليه النحاة وبلى هنا بتقص الثني الذي بعد الاستفهام اى اخبرني او تخبر
او اخبرني يا رسول الله ذلك نعم ما وقع في مسلم يخالف له فانه قد يجئ لتصديق الاجاب مثل نعم على سبيل الشذوذ
فمثل هذا في حكم الاستثناء من تلك القاعدة فلا ينافي الفصاحة قيل ولم يذكر الزبور لانه يفهم بطريق دلالة
النص ان مثلها اذا لم تنزل فيها فالاولى ان لا تنزل فيه لظهور كونها اشرف منه وفيه ما فيه اذا مانع
من نزول سورة مثلها فيه دونها مع كونها اشرف كما ان بعض الحاصل الشريفة يوجد في المفضل دون الفاضل
واستوضح بما اوتى سليمان عليه السلام مع انه مفضل ونبينا عليه السلام اشرف وافضل وقيل لانه حيث لم يكن
متلوا كتلاوة الثلثة اولانه تابع للتورية انتهى وضعفه لا يخفى ووجهه ان الزبور ليس بمشتمل على الاحكام بل هو
متضمن للعبر والامثال والمواعظ والتواصي وسورة الفاتحة مشتملة على احكام كثيرة كما شرفه والانجيل الاصح انه
مشتمل على الاحكام وانه ناسخ لبعض احكام التورية صرح به المص في اوائل سورة آل عمران قوله قال فأنحى
الكتاب انها السبع المثاني لانها سبع آيات بالانفاساق وتثنى في الصلوة او الاتزال ان صح انها نزلت بمكة مرة ثم
نزلت في المدينة مرة اخرى قوله والقرآن العظيم عطف على خبر ان آى سورة الفاتحة هي القرآن
العظيم سمي بعض القرآن قرآنا لانه في الاصل اسم الجنس يقع على الكل والبعض وصار علما للكل بالقبلة
كذا قاله المص في اوائل سورة يوسف ولا يختص هذا بالفاتحة حتى يطلب له نكتة فلا حاجة الى قول البعض ان
تسميتها بالقرآن انضمتها جميع علوم القرآن ومذاق المصنف ان سورة يوسف وسورة الحجر ونحو ذلك يطلق
عليها القرآن لما ذكر لا تضمن جميع علوم القرآن فان التزامه في كل ما يطلق عليه بعد جدا والقول بان وجه
التسمية لا يلزم اطرافها لا يفيد هنا اذا لاسم بالقبلة لمجموع القرآن كما هو دون البعض والكلام في صحة الاطلاق
فلو كان ذلك الاطلاق بما ذكره البعض للزم تحققه في كل موضع اطلق القرآن عليه واما السبب الذي ذكرناه فوجود
في كل موضع قوله الذي مع صلته صفة للقرآن العظيم وقيل الاولى كونه خبرا * قوله (وعن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما قال ينزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتاه ملك فقال له ابشر بتورين اوتيتهما
لم يؤتتهما نبى قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الا اعطيت) ينال صلة بين فاشبهت
الفحة فقليل وهو ظرف زمان بمعنى المفاجأة ويضاف الى الجملة الاسمية تارة والى الفعلية اخرى ويكون العامل
معنى المفاجأة فالمعنى وقت حضورنا في مجلس رسول الله عليه السلام فاجأنا وقت آتيان ملك فيناظر في ذلك
المقد رواد مفعول به بمعنى الوقت كما قال صاحب الكشف في قوله تعالى * واذا ذكر الذين من دونه اذا هم
يستبشرون * اى وقت ذكر الذين من دونه فاجأوا وقت الاستبشار ورسول الله مرفوع مبتدأ خبر مقدر اى
جالس ونحوه فيين مضاف الى الجملة والمراد بالملك غير جبريل لما في مسلم ينزل جبريل عند النبي عليهما السلام
اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه وقال هذا باب من السماء فتح ولم يفتح الا اليوم نزل منه ملك لم ينزل الا اليوم
فسلم وقال الحديث والنقيض عجميات صرير الباب ومعنى ابشر صرذا بشارة وخبر سار فهمزة الافعال للصيرورة

حتى قالوا انه عدل المص عن عبارة الكشف
وصرح باسم الراوى حيث قال وعن ابي هريرة
للافادة ان المحجب هو ابوهريرة فلا يرد عليه ما ورد
على عبارة الكشف واما القول بانه مستلزم لسوء
الادب فهو عين سوء الادب اذ الخطاب شامل لكل
اولى الالباب وتخصيص ابي بالذكر في الخطاب
لكونه اقربهم فلما هابه عليه السلام بادر قبله ابوهريرة
الى الجواب والحرص الى البيان بادر الخ غاية الامر
انه ح يحتاج الى تقدير قال اى قال الراوى ابوهريرة
قلت وهذا هو من تقدير وعن ابي انه قال قلت
ولعل لهذا قال البعض اقول فعلى ما زعموا لا يكون
لسدول المص عن عبارة الكشف فائدة بل زيادة
نعمة طنبور الاراد لانه يرد عليه ما لا يدفع بما ذكره
قدس سره ايضا انتهى وانت تعلم ان نعمة طنبور
الاراد يكون اهون فيه ^{سعد}

اخرجه الامام محي السنة باسناده في عالم التنزيل
وقيل حديث رواه مسلم بمعناه اشهر فيكون مؤيداه
^{سعد}

قوله في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء قال الجوهري الكتاب الكنية والكتاب ايضا والكتب واحد والجمع انكتيب والكتاب روى الازهرى عن الليث كذلك وعن المبردان الموضع المكتب والكتاب الصبيان ومن جملة الموضع فقد اخطأ قال صاحب الكشف والاعتماد على نقل الليث لترجيح من وجوه ثم حامدا لله ما تيسر من حل ما وقع في تفسير سورة الفاتحة بحوله التين وتوفيقة المعين فالان اشرع في حل ما في تفسير سورة البقرة متعبا بالله ومتوخيا منه ان يصحني عن الخطايا ويهديني بلطفه الى طريق الحق والصواب وهو يقول الحق ويهدي السبيل اللهم اخلص نيتي في اميتي هذه ووفني ان اجعل تعبي فيها خالصا لوجهك الكريم اللهم بك اعتمد واقول (سورة البقرة مائتان وثمانون وسبع آيات مدينة)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قوله المومسار الالفاظ التي ينهجي بها أسماء مسمياتها الحروف التي تتركب منها الكلم في الاساس معل هجاء الحروف ونهجتها ونهجها وهو ونهجها ونهجها بعددها وقيل لرجل من قيس اقرأ من المجاز فلان والله ما اعجب منه حرفا اى لا اقرأ من المجاز فلان بهجوا فلا نهجاء بعد معانيه وفي الصحاح يقال هجوت الحرف هجوا وهجته ونهجته كلها بمعنى قال الازهرى الهجوا والهجاء القراءة ونقل هجأت الحروف مهموزا وهجته ونهجته بهمز وتبدل وفي الحواشي النهجي تعداد حروف الهجاء باسمائها نحو الفباء تاء قال صاحب الكشف وهذا هو المناسب المطرد في العرف والباء في بها لتضمين النهجي معنى الايتان اى يؤتى بها بهجوه وقيل بل هي للصلة دلالة كاتقول الحطب الذي يضرب به على حذف المفعول بلا واسطة والمعنى ينهجي بها الحروف اى يتعدد وحلها على التضمين اى يؤتى بهما بهجوه سهولان ذلك في المسميات لا الاسماء هذا ما قاله العدد ٢٢

فالامر في مثل هذا التجمل المسرة بنورين استعارة مصرحة لسورة الفاتحة وخواتيم سورة البقرة وجه الشبه ظاهر والمراد بخواتيم من قوله تعالى آمن الرسول ويؤيده ما رواه في أو آخر سورة البقرة وعنه عليه السلام انزل الله آيتين الحديث قوله لن تقرأ حرفا منهما الخطاب عام لجميع الامة في الموضعين وان كان بحسب الظاهر خطايا للنبي عليه السلام قوله او يتبهما لا ينافي الموم اقوله تعالى * قولوا انا بالله وما انزل البنا * الآية والازل والالاء بالنظر الى الامة بصحان لانهم المتبدون به ان تقرأ حرفا والمراد به ما ينبغي في اوائل سورة البقرة من قوله لا قول الم حرف بل الف حرف ولا حرف ويم حرف وسيجي توضيحه ان شاء الله تعالى قوله الاعطيه حال من اعم الاحوال اى ان تقرأ حرفا منهما في حال من الاحوال الاحال كونك مأجورا بثوابه الجزيل الذي لا يعطى الا الله تعالى ولذا اطلق الاعطاء اشعارا بعدم الاحصاء والظاهر ان الضمير راجع الى الحرف لكن لا باعتبار ثباته بل باعتبار ثوابه المختص به وهذا الجواز شائع في الشرع كقوله تعالى * ليروا اعمالهم * وقوله تعالى * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * وهذا كثير في القرآن ومتعارف لدى اهل العرفان * قوله (وعن حذيفة بن اليمان) حذيفة بن اليمان العيسى من كبار الصحابة وكان ابو بصير يسمي محلا فاعصاب دما وهرب الى المدينة فخالف بني عبد الاشهل فسماه قومه اليمان لكونه حالف اليمانية وهونسية الى اليمن واصله بجنى فغوض عن احدي يائيه الفاورسم بغير ياء كما هو معروف في علم الرسم وكان يقال له صاحب السر لقوله حدثني رسول الله عليه السلام عما كان وعما هو كائن الى يوم القيمة ومات بالمدائن في ست وثلاثين وكان عمر رضى الله تعالى عنه استعمله عليها (ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان القوم ليعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فقرا صبي من صياتهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب اربعين سنة) وهذا الحديث استند الثعلبي وقال العراقي انه موضوع وقيل انه ضعيف قوله حتما اى واجبا مقضيا بمعنى تعلق به قضاء الله تعالى لكن القضاء لعدم كونه مبرما يرفع قوله في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب والمكتب ايضا اما حقيقة للاشتراك او مجازا في المحل وهو الارحج وهو المراد هنا وتخطئة المبرد اطلاقه عليه ردت بنقل الثقة اياه للجوهري والازهرى والمغرب كذا قبل قوله فيسمع الله اى يقبل الله تعالى قوله اربعين سنة ثم يعود الى ما يشاء الله تعالى عذابهم والتحديد باربعين سنة فهو ض عليه الى الشارع ان ثبت صحة الحديث قيل فقيه اشارة الى ان القضاء المخوم لا يقبل التغير والتبدل اذ لا راد لقضائه انتهى وانت خير بان الرفع في الاربعين من قبيل التبدل وحله ان المحو والابتن جائزان كما نطق به القرآن المجيد (سورة البقرة مائتان وثمانون وسبع آيات مدينة)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(سورة البقرة مدينة) بالانفاق والاصطلاح المشهور المستقر ان المدني ما نزل بعد الهجرة وان نزل بغير المدينة فنزل قوله تعالى * واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله * الآية في حجة الوداع يوم النحر لا ينافي كونها مدينة فلا حاجة الى الاستثناء وكون هذه الآية آخر آية نزلت قد صرح به المصنف هناك فلا وجه لانكاره ومن عشى على اصطلاح غير هذا فيحتاج الى الاستثناء ونظائره كثيرة كما شاع من المصنف في اوائل السور وقد ورد في الخبر الصحيح انه قال عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه كما صرح به المصنف في آخر السورة فلا وجه للقول بانه استكره سورة البقرة وينبغي ان يقال السورة التي ذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها فان الخبر الناطق بصحة اطلاق سورة البقرة راجع لما روى في البخارى عن عائشة رضى الله تعالى عنها ما نزلت سورة البقرة الا وانا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وهو مرجح باراوى ونخرجه على ان الحديث المذكور لا يدل على كراهة ذلك الاطلاق اعدم انتهى فيه واما نقل البعض من ان البيهقي ونصيره عن انس رضى الله تعالى عنه مرفوعا لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذا القرآن كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة والتي يذكر فيها آل عمران وهكذا فاعناده ضعيف حتى ان ابن الجوزى ادعى انه موضوع وان رده ابن الجربان البيهقي رواه بسند صحيح موقوف على علي رضى الله تعالى عنه وانت خير بان حديث البخارى راجح كما صرح به في اصول الحديث مع ان الموقوف لا يعارض المرفوع والحديث المذكور اولما اتفق عليه الشيخان البخارى ومسلم رجحهما الله تعالى فلا يقاومه

مارواه اليهني وان سلم صحتة واما القول بأنه مكروه في ابتداء الاسلام نجافيا عن طعن الشركين ثم نسخ بعد ظهور شوكة الاسلام فضعف اذ اتاريخ غير معلوم على ان سورة البقرة نزلت في المدينة كما دل عليه حديث عائشة رضي الله تعالى عنها وقد ظهرت حينئذ سطوع الاسلام وشوكة الانام قبل وقد اخرج ابن ابي حاتم عن عكرمة ان المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت ينهزون بها فنزلت انا كفيالك الآية ثم بعد سطوع نور الاسلام نسخ التهي منه فشاغ من غير تكبر وورد في الحديث بانا لجوازه انتهى ولا يخفى ان التكبر بعد عصر النبي عليه السلام فكيف يقال انه شاع من غير تكبر على ان يكون الحديث كافي بسانا لجوازه يصلح ان يكون قرينة لكون التهي تنزيها فلا نسخ واسماء السور توقيفة ثابتة بالا حاديت كافي الاتقان فلا يطلب لها نكتة والبعض حاول بانها فقال ولما كانت قصة البقرة غريبة سميت بها انتهى ولا يخفى ان فيها حكاية اقرب منها قوله (وآبها) آي بالذ والتخفيف جمع آية واسم جنس كثر وقرة ومعناها لغة وشرعا وبيان اشتقاقها من المصنف في قوله تعالى * واذا كفروا واكذبوا باياتنا * الآية * قوله (ما شان وسبع وممانون آية) هذا عند البصريين وست وممانون عند الكوفيين وخس وممانون عند الحجازيين واربع وممانون عند الشاميين كذا قيل وذكر آية مجرد التاكيد كقوله تعالى * ذرعا سبعون ذراعا والظاهر ان البسطة آية مستقلة جزء من السورة عند الشافعي فهي احدى آية من ماثان وسبع وممانين آية كما اختاره المصنف وفي الباب قال ابن العربي سمعت بعض اشياخ يقول فيها الف امر والف نهى والف حكم والف خبر وهي ماثان وستة وممانون آية وستة الاف ومائة واحدة وعشرون كلمة وخسة وعشرون الفا وخس مائة حرف انتهى ٩

* قوله (الم وسائر الالفاظ) اي هذا من خرج غير مستحسن فالاول ان يقال الم وسائر الالفاظ من عند نفسه بعد قوله تعالى * الم * قوله (التي ينهجي بها) التهجى والهجاء بوزن كاء بمعنى وهو على ما في القاموس تقطيع الكلمة بحروفها اي تجزئتها بتعداد حروفها المركبة هي منها بذ كراسمى تلك الحروف كزيد فاذا اردت الهجاء قلت زاء ياء دال فهذا التقطيع تهجئة وهجاء بذ كراسمى حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة او بذكر اسماء العداد او باللفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجئة فاوقع في الاساس من ان الهجاء تعداد الحروف فان جله على تعدادها باسمها بمرئيه شهرته في ذلك يكون موافقا لما ذكر في القاموس وان حل على ظاهره يكون معنى مقابرا لما في القاموس ويلزم منه كون التهجى تعداد الحروف اما مطلقا او بانفسها وهذا يخالف لما شتهر من ان الهجاء والتهجئة تعداد الحروف باسمائها الدالة عليها نعم ان التهجئة له معنى آخر قال في الاساس وقيل لرجل من قيس انهجوا القرآن فقال والله ما اعجوا منه حرفا ومن البين ان القراءة هنا غير مناسبة اذ قوله الم وسائر الالفاظ الى قوله اسماء يابى عنه ويحجى ايضا بمعنى تعداد الحروف بانفسها كما هو اظهر من كلام الاساس وهذا ايضا لا يلايم كلام المص لما ذكرنا وادعى السيد قدس سره ان التهجى تعداد الحروف باسمها فلا بد من ذكر بها من تضمن معنى الاتيان اي يؤتى بها مهجوة او تجريد عن بعض المعنى اي عن التقييد بالاسماء وكون التهجى عبارة عن تعداد الحروف مطلقا وادبان هذا بعيد فلا بد من اعتبار لفظ السميات ولا دليل عليه وبدونه لا يستقيم المعنى اذ المهجور السميات لانفسها تختار الشق الاول قوله لا دليل عليه ممنوع اذ ظهور الفساد قرينة على ذلك وكذا ظهور المراد دليل عليه كانه على علم والحل على التجريد لا كلام عليه فانه شائع في كلام البلغاء والحكماء وفي كلام الله تعالى ذلك ان تقول ان ذكر بها للتاكيد ولو حل التهجى على تعداد الحروف مطلقا فالباء حينئذ تكون صلة والمعنى الالفاظ التي تعدد انت بها على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف واقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب الذي يضرب به لاستغنى عن اعتبار التضمين او التجريد او التاكيد لكنه خلاف الاستعمال وان سلم انه موافق للغة فالاحتمال الاول هو الراجح المعول عليه اذ العرف راجع على اللغة كما صرح به صاحب المرأة لكن كلامه في حاشيته هنا لا يلايم لما ذكره هناك وتفسير التهجى بتعداد الحروف يقتضى ان يكون مفعوله داخلا في مفهومه فقولهم هجوت الحروف محمول على التجريد او على التاكيد ايضا والقول بان المفعول بلا واسطة محذوف ضعيف ثم كون التهجى صفة للافظ اي منهجى بكسر الجيم وصفة للحرف نفسه اي منهجى بفتح الجيم وكونه صفة لاسم الذي يتهجى به لا يقتضى كون الحرف الجار بعده مذكورا لما صفت انه داخل في مفهومه كما ان نفس الحرف داخل فيه ايضا لما ذكرناه آنفا فظهر ضعف ما قيل ٧ من انه اذا وصف به اسم الذي به التهجى فلا بد من توسط الحروف وذكره

٢٢ التفاضلاني رحمه الله وقال الشريف الجرجاني رحمه الله وفيه بحث لان التهجى لو كان بمعنى عدد الحروف مطلقا لكان الباء صلة دالة على قياس قولك صددت الحروف باسمها لكنه ليس كذلك بل بمعنى عدد الحروف باسمائها فان الحروف اذا عدت ملفوظة بانفسها لم يكن ذلك تهجيا وعلى هذا قولك تهجيت الحروف معناه عددتها باسمها فلا تتعلق الباء صلة وآلة ولا يقال تهجيتها باسمائها الا ان جرد التهجى عن التقييد بالاسماء وجعل بمعنى عدد الحروف مطلقا اوضح من معنى الاتيان وكلاهما خلاف الاصل فجاء الحمل على الثاني وان كان الاول اظهر واما قوله مهجوه فغناه مهجوه لمحياتها اقول ما ذكره من الطعن مبنى على ما ذكر في الحواشي واما ما نقل من كتب اللغة المعتمدة كالاساس والصحاح فوافق لما حققه مولانا سعد الدين رحمه الله فلا وجه للطعن في قوله مع رصانة مبناه على ان ذلك صحيح ايضا وان كان معنى التهجى عدد الحروف باسمائها لوقوع مثل ذلك في مواقع من كلام الذي اعجز لبلاغته مصاقع الخطب كما قوله تعالى ولا تبارزوا باللقاب وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحه * والمصنف رحمه الله بين اولا ان هذه الالفاظ من اي نوع من انواع الكلم ثم بين ما هي موضوعه ثم ذكر وجه مراعاة اللطيفة في تسمية هذه الاسماء دون سائرهما من الاسماء ثم وجه وقوعها في فوائض السور فقال اسماء سمياتها الحروف الخ اي سمياتها الحروف الواحدان التي هي عناصر الالفاظ مستعملة كانت او مهمله وخص الكلم بالذكر لعدم الاعتداد بالمهملات

٢ يقال هجوت الحروف وتهجأ بها ناقصة ومهورة اي عدتها باسمائها ٤ (٧ شهاب ٤)

فيل قال ان جنى في سرائعة حيث قال فيه كل حرف يقرأ اوله حرف تسعة لفظه بعينه الا ترى انك اذا قلت جيم فاول حروفه جيم واذ قلت الف فاول الحروف التي نطقت بها همزة ولم يمكن الواضع ان يبتدأ بالالف التي هي ساكنة ادغمها باللام قبلها متحركة ليكن الابتداء بها فقالوا لا بئنة ما فلا تفعل كما يقوله المعاون لام الف فانه خطأ وخص اللام بالعادة لانهم توصلوا بها للنطق بلام التعريف بان جعلوا قبلها الهمزة التي هي اخوها فوصلوا باللام لضرب من المعاوضة بين الحرفين فالالف التي هي اول حروف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة انتهى وقال ابن فارس في كتابه فقه اللغة يزعم قوم ان العرب لا تعرف الحروف باسمائها والدليل على ذلك ما حكاه عن بعض العرب انه قيل له انهم اسرايل فقال اني اذا الرجل السوء لانه لا يعرف من الهمز الا الضبط والعصر ويرمونه انهم اهل مدر وو بر ومنهم من يعرف الكتابة والحروف ومنهم من لا يعرفهما كالاعراب انتهى فقول الزمخشري ومن تبعه هنا الا لالف مخالفة للكلام ابن جنى فانها عند اسم الهمزة والالف اللينة اسمها لا التي يعبر عنها المتعلمون بلام الف كاسياني ٢ فاللطيفة تامة بلا توجه والهمزة صفة لها لانها تسهل وتبذل وذلك كالعصرانها وليس اسما مستخدما كقول وذبح غيره الى ان الالف اسم اللينة الا انها ابدلت همزة تعذر الابتداء بها وهو المراد بالاستعارة هنا فاللطيفة جارية فيها باعتبار اصلها ولم تختلف اضطرابا انتهى ولا ينبغي عليك ان ما قاله الزمخشري قول الجمهور قال سيويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وهي الهمزة والالف والهاء وساقها الى آخرها على ترتيبها في الخارج انتهى وان كلام ابن جنى على ما نقله القائل هنا من ان الهمزة وصف لها وليس اسما مستخدما كما قيل ٧ مخالف لما نقله بعض المحشين من ان الهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جنى انتهى والظاهر ان لا بئنة ما ليس اسما معتبرا عند الجمهور فضلا عن لام الف والالكان اسامي حروف الهجاء تسعة وعشرين ولم ينقل عنهم وان الاصل ان الالف المتحركة حقا ان يقال همزة قلبت همزة هاء كما صرح به شارح الجزري فيحيث وان كان اسامي الحروف المقطعة تسعة وعشرين لكنه في الجملة يفهم من كلامهم بخلاف ما اذا انضمت لا بوزن ما يليها فصارت تسعة وعشرين ولا ينبغي عليك ان كلامهم هنا مضطرب غير منضبط والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب

✽

(٧ خسرو ✽)

(٤ فيرد للعاصم ✽)

فضلا عن ان يكون زائدا محتاجا الى التأويل فانه بناء على القول عن دخوله في مفهوم التهجى بناء على العرف بل على اللغة والكلام مع من ادعى دخوله فيه وان اراد القائل عدم دخوله فيه كما زعم البعض فلا كلام فيه لكن ظاهر كلامه اشكال على من ادعى زيادته بناء على دخوله في مفهومه * قوله (اسماء) اي لاحروف كما يوهمه كون محيياتها حروفا واما اني كونها افعالا فلا حاجة اليه وانت تعلم ان معنى التهجى اذا كان تعدد حروف الكلمة باسمائها فلا بد من التجريد في التهجى لذكر اسماء بعده كالابد منه بالنظر الى ذكر بها والا لا يكون الكلام مفيدا لانقضاء فائدة الخبر حيث لا يلزمها * قوله (سمياتها الحروف) اي حروف المباني التي ليس لها معان فلا تكون الامفردة واما الحروف المعاني التي هي احدى اقسام الكلمة سواء كانت مفردة كالباء الجارة واللام او مركبة كمن وعن فلا يتركب منها الكلم بل يتركب منها الكلام * قوله (التي ركب منها الكلم) اي فيما تكون مركبة واما الكلم البسيطة كالكثير الحروف الجارة كامر فلا تتركب فضلا عن ان يتركب منها وتقديم كلمة من في الكشف لما اوهم الحصر وان امكن التوجيه بانه للاهتمام عدل المصنف عنه واخرها من ركب احقرا عن ذلك الوهم فان الكلم كما يتركب منها وهي اجزاء مادية كذلك يتركب من الهيئة الحاصلة من اجتماع الاجزاء وهي جزء صوري والدليل على كون الهيئة معتبرة في الكلم قول النحاة الفعل مادل بهيته وضعا على احد الازمنة الثلاثة فلا وجه لان يقال انهم ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء سمعية مرتبة في السمع كيف لا والحروف مالم يعتبر معها هيئة لا يكون كلمة فوالهم في التركيب المتقابل للافراد انه اريد بالجزء المسوع المترتب في السمع يؤيد اعتبار الهيئة في الكلم من حيث انه كلمة لعدم اعتبارها فيها بخلاف كونها مفردا ومركبا فان المتغير فيها الاجزاء السمعية وثمان ما بين كون الكلم كلاما وبين كونها مفردة او مركبا كما مراد من الحروف التي ركب منها الكلم الحروف التي من شأنها ان يتركب منها الكلم بناء على ان قضية يتركب ممكنة عامة ٤ فهي اسماء الحروف باعتبار وقوعها في الكلام وبالنظر الى كونها مبسطة مفرقة وحذف قيد البسطة المذكورة في الكشف روملا لا يجاز لان في ذكرها مع التركيب نوع تناقض وايضا المراد بالكلم المعنى اللغوي اي ما يلفظ به مفردا كان او مركبا موضوعا كان او مهيلا بل الاول ان يراد ما عدا المركب اذ المراد بالتركيب التركيب من الاجزاء الاولى وهي مختصة بالمفردات (لدخولها في حد الاسم) اي لدخولها في دخولا في نفس الامر لانها تادل على معنى وهو حروف المباني فالك اذا قلت صاديفهم منه اول حروف صادفهما مستقلا باللفظ ومية بلا افتراق زمان فلا اشكال بان دخولها في حد الاسم لا يقتضي كونها اسماء لجواز دخول الاغيار في التعريفات نعم لو قال لدلائنها على معنى مستقل بلا افتراق زمان لكان افيد وذكر الحروف في اصطلاح العربية المعرف الجامع المانع مطلقا مركبا من الذاتيات المختصة او لا اشارة الى ما ذكرنا لانه مالم يكن المعرف حدا جامعا ومانعا لا يدل على ان كل داخل فيه من المحدود ولا يدل على ان كل خارج عنه ليس من المحدود فكانه قال لدخولها في حد الاسم الجامع والمانع المتفق عليه حيث اجتمع النحاة على جامعته ومانعته فلا يتوقف معرفة كونه حدا على معرفة كون تلك الالفاظ اسماء فلا دور * قوله (واعتوار ما يختص به) وفي القاموس اعتوروا الشيء تداولوه فكان كلاما من التعريف والتكبر وغيرهما يأخذ هذه الالفاظ على التعاقب ولم يكن بالليل الاول للبالغة في بيان اسميتها بتعاضد الادلة وتأكيد ذلك زاد الاعتوار ويفهم من القاموس ان الاعتوار متعدي بنفسه واستعمال النحاة بعلى اما تضمنه معنى التعاقب والجملة عليه لانه بمعنى مالا فالعنى هنا واعتوار ما يختص به اي بالاسم اياها او عليها على حذف الفعل صريح او غير صريح والمصنف اخسار الثاني نعتا للنحاة والاول هو اللابقي بالا اختيار عند النحاة * قوله (من التعريف) اي من اداة التعريف مثل الصاد والضاد كذا (والتكبر) مثل قرأت ضادا على الاستطالة (والجمع) نحو جمع الميمات في قوله تعالى ' وصلى اسم من معك ' بلا شائبة تكلف قول المص في سورة الحجر ' واعد آتيك سبعان من المائات ' وقيل الحواميم السبع جمع حم كورد في الحديث ولا بعد ان يكون من هذا القبيل (والتصغير) مثل حوم وكويم وهكذا * قوله (ونحو ذلك) من التوصيف مثل الالف المقصورة كذا والاسناد اليه نحو والواو حرف علة والسين من الحروف المهموسة والاضافة مثل واو الجمع والفتحة كذا والنسبة وغير ذلك من خواص الاسم قيل كالا مالة والتفخيم وفيه ضعف فانهما يجريان في الفعل اتفاقا وفي حرف التداء ايضا عند ابن جنى والزمخشري الا ان يقال انهما من الخواص

(ل)

(٣٦٠)

٢ وعد لام الف حرفا متبصلا عما لا وجه له كذا في الجار يردى

٢ التي اشرنا الى دفعها في انشاء التفرير كالايحني
على الناظر التحرير

٣ اذا الكتاب في عرف الشرع يراد به القرآن مالم
يصرف عنه صارف

قوله لدخولها في حد الاسم علل كونها اسما
بصدق تعريف الاسم عليها ووجود خراسه
وعلاماته فيها ثم استشهد عليه بنقل من الثقات
قوله وما روى الخ لما خالف ما حققه من اسمية
هذه الالفاظ ما روى عن ابن مسعود من اطلاق لفظ
الحرف عليها وله بحمله على المعنى اللغوي فان الحرف
عند اهل اللغة الطرف فيناول جميع اقسام الكلام
اصدورها عن اطراف اللسان وان كان المعنى
المصطلح عليه عند النحاة ما لا يدل على معنى في نفسه
وهو السمي بحروف الماء مثل قدوم من وعلى وليت
والضمير في به في قوله فان تخصيص الحرف به راجع
الى المعنى المصطلح عليه اى المراد بالحرف غير المعنى
الذى اصطلح عليه النحاة فان تخصيص الحرف
بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه علماء
التجويل مراد بالحرف معناه اللغوي وقوله ولعله
سماه باسم مداولة تصرف منه رجد الله بحمل ما وقع
في عبارته على التجوز وفي لفظ لعل اشعار بان المختار
عنده الجمل على المجاز اقول ليس في كلام ابن مسعود
لا يدل على ان لفظ الف المركب من الهمزة واللام
والفاء حرف ولفظ لام المركب من اللام والالف
والميم حرف ولفظ ميم المركب من الميم والياء حرف
حتى يخالف ما في عبارته كون تلك الالفاظ اسما
بل مراده من قوله الف حرف ولام حرف وميم
حرف ما دل عليه الف ولام وميم وهو اول وم لان
الحكم في هذه الجمل الثلاث انما هو على ما دل عليه
لفظ المحكوم عليه لا على لفظه وما دل عليه لفظ
المحكوم عليه في هذه الجمل حروف قطعا عند اهل
اللغة لا تحتاج الى تأويل وهو ليس كما ينبغي قال
صاحب الكشف اهل ان الالفاظ التي ينهجي بها
اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت
الكلم فقولك ضداد اسم يسمى به ضد من ضرب
اذا نهجته وتذاك راء اسمان لقولك رة به الى هنا
كلامه فاسماء حروف المباني مركبة من ثلاثة احرف
ومسمياتها حروف وحدان ولما كانت مسميات تلك
الاسماء الالفاظ مثلها راعوا لطيفة في تسمياتها
بان جعلوا المسميات في صدر تلك الاسماء لتكون المسمى
عند ذكر الاسماء اول ما يرفع الاسماء الا الف
فانها لا تعذر الابتداء بها لكونها استعارة والهمزة ٢

الاضافية اى بالقياس الى الحرف مطلقا ولا يضرب جريانهما في حرف النداء لانه مع كونه مختلفا فيه نادر ملحق
بالعدم ولعل لهذا عدما صاحب الكشف من الخواص وقد مهما على باقيهما والسرفيه ان المقصود دفع توهم
حرفية هذه الالفاظ لو دفع اطلاق الحرف عليها حتى اشتهر به من الخواص كاصحاب التحليل فضلا عن العوام
فذكر الخواص مطلقا حقيقيا وازايفا ولما كان هذا الاختصاص مجمعا عليه لا يتوقف معرفة ذلك الاختصاص على
معرفة ان هذه الالفاظ اسماء كما مر توضيحه في الدليل الاول فلا دور ايضا * قوله (عليها) متعلق بالاعتوار ووجه ذكر
على قدم توضيحه وتوجيهه * قوله (وبه صرح الخليل) هو ابن ابي عمير البصري سيد اهل العربية في استخراج
مسائلها وتعليقها وشيخ سيبويه واخذ العلم من ابي عمرو بن العلاء احد القراء المشهورين (وابو على) ايضا
من كبار ائمة النحو واسمه حسن بن احمد الفارسي قال سيبويه قال الخليل يوما لاصحابه كيف تقولون اذا اردتم
ان تلفظوا بالكاف التي في لك والياء التي في ضرب فقيل نقول كاف باء فقال انما جتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف
وقال اقول كما به بدون ذكر الهاء في التلفظ وانما يكتب مثلها بالياء على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وذكر
ابو على في كتاب الحجة في ياسين وامالة بانهم قالوا يا زيد في النداء فاما الواردان كان حرفا قال فاذا كانوا قد امانوا
ما لا يمال من الحروف من اجل الباء فلان يملوا الاسم الذي هو ياسين اجدر الا يرى ان هذه الحروف اسماء لما يلفظ
بها كذا في الكشف فقوله الا يرى ان هذه الحروف اسماء تسامح منه بقرينة حل الاسماء ولو قال الا يرى ان هذه
الالفاظ اى يامن ياسين وسين واسما لهما اسماء لكن سألما عن المسامحة والله در المصنف حيث قال الم وسائر الالفاظ
التي ينهجي بها اسماء ما لم يقل الم وسائر الحروف فلو قال الم وسائر الالفاظ اسماء لما يلفظ بها من الحروف التي يتركب
منها الكلم لكان اسم من التكلفات الكثيرة فيما اختاره ثم معنى ما يلفظ بها الحروف الملفوظة وذكر الباء وتركها
متساويان في الاستعمال يقال لفظ القول ولفظه كلاهما بمعنى فكأنه قيل هنا اسماء لما يلفظ اى الحروف المباني
فالضمير في بهار راجع الى ما والظرف قائم مقام الفاعل نحو مريد فحينئذ يكون قوله ما يلفظ بها كتابة عن
حروف المباني فانها هي الملفوظ بها حقيقة في تركيب الكلام ومفرداته اذ التلفظ يزيد تلفظ بحروفه على وضع
مخصوص وهيئة معينة واما التلفظ بالمجموع مع الهيئة فجاز اذ الهيئة غير ملفوظة ولا مسموعة والتلفظ بالمجموع
المعروض للهيئة عين تلفظ مفرداته والتغاير الاعتباري لا يفيد كونه ملفوظا آخر غير مفرداته والقول بان الملفوظ
حقيقة وان كانت حروف المباني لكن هذه الحقيقة معجزة الا يرى الى قول النحاة الكلمة لفظ ولا يرب في ان
الكلمة هي مجموع الحروف وتلفظ بالمجموع هو المجاز التعارف بل الاصطلاح مدفوع بان قوله الا يرى ان هذه
الحروف اسماء لما يلفظ بها قرينة قوية على ان المراد هو المعنى الحقيقي الاصلى لا المجاز الاصطلاحي اذ تلك
الاسماء ليست الا تلك الاسماء كل واحد لا المجموع المركب وبهذا البيان يندفع ما توهم من ان ذكر العام واردة
الخاص ليس كتابة بل مجاز يحتاج الى قرينة ولا قرينة هنا انتهى لما مر من انه لا ملفوظ حقيقة الا ذلك مع ملاحظة قوله
اسماء لما يلفظ بها والمراد بالكلمة المعنى اللغوي فينظم المجاز ولما خفي على بعض المحققين هذا التحقيق قال بعد
ما ورد على هذا المعنى اجماعا ٢ اربعة فالصواب ان يراد بما يلفظ بها ما يصير ملفوظا بهذه الاسماء اعني مسمياتها
التي يعبر عنها تلك الاسماء وهو بحسب المفهوم وان تناول ما سوى الحرف الاول من حروف الاسماء لكن
اشتهار الاسماء لا وانما لقرينة لكون المراد اوائلها انتهى ولا ينبغي ما فيه اذ فيه مخالفة الاستعمال المشهور من
ان الباء صلة وان الملفوظ به بمعنى الملفوظ مع وجود الوجه الخالي عن ذلك التكلف * قوله (وما روى ابن
مسعود) رضى الله تعالى عنه استنبأ جواب سؤال مقدر اى وما ذكر وان دل على اسميتها لكن ما روى
ابن مسعود به ارض ما ذكر (انه عليه الصلوة والسلام قال) * قوله (من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى
فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف) اى من قرأ
حرفا من القرآن بالترسيل وتدبر معناها او عن قلب حاضر ولو لم يقدر على تأمل معناه ٣ واراد بالحرف
ما يتحقق في ضمن ماسمي قرأنا او بعض قرآن اذ حروف المباني لا يسمى قرأنا في العرف او اراد بها حرفا من القرآن
على نية كونه قرأنا ولا يجد ان يقرأ حرفا فقط وان يجازى بعشر امثالها وان لم يسم ذلك قرأنا في العرف ولا يثبت
عليه حكم كرامة من الجنب وجواز الصلوة وهذا هو الاسبب للترغيب فله حسنة فيه اطنا للتقرير وازيد التمكن
في الذهن والاكتفى ان يقول فله عشر امثالها والمراد بالحسنة العمل الصالح على ما قيل والحسنة اثابة عامة لها

ولغيرها بمنزلة الكبرى بناه على ان اللام للإستغراق والمعنى والحسنة تجازى بعشر امثالها تفضيلاً قوله لا اقول الم حرف ولا اقول ان لغائه عشرة حسنة بل اقول الف حرف يجازى قارنه بعشر ولام حرف كذلك ومعهم حرف كذلك قيل وقال ابو عمرو الداني في كتاب العدد انه على صورة الكلمة في الرسم دون اللفظ الا ترى ان صورة الم في الكتابة على ثلاثة احرف وهي في التلاوة تسعة احرف فلو كانت الكلمة تسعة حروفها على حال استقرارها في اللفظ دون الرسم لوجب لقارئ الم تسعون حسنة فكذا قال انها ثلثة احرف ولقارئها ثلثون حسنة بكل حرف عشر حسنة ثبت ان حروف الكلمة المانعة على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك انتهى واورده عليه صاحب مصاعد ٧ النظر ان العامل المماثل على عمله لا على عمل غيره فالقارئ يثاب على نطقه بالحروف سواء كتب ام لا ثبت ما يكتب في الرسم ام لا وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه وهو لا يرصده احد فان ثوابه على بعض عمله دون بعض محكم والذي يكشفك معنى الحديث حل الحرف على الكلمة والاربع الم بصورة كلمة واحدة بين في الحديث انها ثلث كلمات فان المنطوق به اسماء الحروف لا سمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب التشر وهو حسن انتهى ويرد عليه انه يلزم منه ان الثواب الموعود لمن قرأ جار على قراءة كلمة لا على قراءة كل حرف منها مثلاً قراءة الحمد لله يجازى بعشرين وهو لا يلام مقام الرغبة بل المعبر في عدد الحركات الحروف المفردة التي هي اجزاء الكلمة فيكون عدد الحركات في نحو الحمد لله تسعين ٩ واما الاشكال الذي اوردته فبناء على ان العبرة في ذلك المعبر به دون المعبر عنه مع ان الصواب كون العبرة في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به فكما ان الحركات في قراءة قوله تعالى " ذلك الكتاب " بمقابلة حروفه البسيطة وموافقة لعدد حروفها كذلك في قراءة قوله تعالى " الم " بمقابلة حروفه الثلاثة المكتوبة وموافقة لعدد حروفها لا مقابلة اسمائها المفقودة والالفات الموافقة في العدد اذا الحكم بان كلامها حرف واحد من الحروف المستتبع لحسنة واحدة لما عرفت من ان الاعتبار في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به ولعل السرفية ان استتباع الحسنة منوط بافادة المعنى المراد بالكلمات القرآنية فكما ان سائر الكلمات الجملية لا تفيد معانيها الا بتألف حروفها بانفسها كذلك الفواضع المكتوبة لا تفيد المعاني المقصودة بها الا بالتعبير عنها باسمائها فيجعل ذلك تلفظاً باسميات مثل القسم الاول الا يرى الى ما في الرواية الاخرى من قوله عليه السلام والذال حرف والكاف حرف كيف عبر عن طرفي ذلك في ذلك الكتاب باسميهما مع كونهما ملفوظين بألفهما والى بعض ما ذكرناه اشار ابو السعود المرحوم نقلناه تأييداً لتزييف ما اوردته المعترض على عمرو والداني عليه رحمة الباري فقوله وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه الخ اي مدفوع بانه يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها الخ ولا يراد بها المعنى المراد بالكلمات القرآنية ولا محذور فيه لما عرفت فظهر حسن ما قاله صاحب الداني من قوله انه على صورته في الرسم دون اللفظ لكن ينبغي ان يكون مراده دون اللفظ الذي لا يراد به المعنى المراد فلا يشتمل على الف في رجن واسحق واسمعيل فان الالف فيها لا تكتب وتلفظ بها فيجب ان يتناولها الحسنة الموعودة * قوله (فالمراد به) خبر ما في قوله ما روى * قوله (غير المعنى الاصطلاحي) اي ما يقابل الاسم والفعل * قوله (فان تخصص الحرف به) اي بالمعنى الاصطلاحي وهو ما دل على معنى غير مستقل في الفهومية (عرف مجد) اي محدث بعد عصره عليه السلام فلا يراد بالحرف المذكور في كلامه عليه السلام ذلك المعنى حتى يرد الاشكال بان ما ذكرتم وان دل على كون تلك الالفاظ اسماء لكن الحديث الشريف يدل على خلافه فالتعويل على ما في الحديث الذي لا يثبت له في الرواية على شيء واحد فان ما غيبت الحرف الذي يقابل الاسم والفعل وما ثبت في الخبر اللطيف الحرف بمعنى اللغوي كما قال (بل المعنى اللغوي) الشامل لجميع اقسام الكلمة وحروف المباني فلا تمارض اذا المعنى اللغوي العام هو الطرف قال تعالى " ومن الناس من بعد الله على حرف " اي على طرف والحروف المباني اطراف للكلمة كما ان الكلم اطراف للكلام المصطلح عليه فاطلاق الحرف على الكلمة حقيقة لغوية كاطلاقه على الحروف المباني واما كونه مجازاً في الكلمة فاحتمال بعيد اختاره صاحب الارشاد ولا يعرف له وجه بعد ما عرفت عموماً لها لغة كما صرح به الجوهرى واما ما ذكره صاحب الاساس من قوله من المجاز هو على حرف من امره اي طرف فالمراد طرف معنوي والحقيقة طرف حسي * قوله (ولعله سماه باسم مدلوله) جواب آخرى سماه ان المراد المعنى المصطلح عليه في الحديث الشريف لكن لانهم التعارض اذا اطلاق الحرف عليه حيث يكون مجازاً بعلاقة الدالية وكون اللفظ اسماً حقيقة وحرفاً مجازاً ليس بمسند والقرينة

(٧ البقاعى عدد)

٩ اخرج الطبراني والبراز عن عوف بن مالك رضى الله تعالى عنه هكذا لا اقول الم ذلك الكتاب حرف ولكن الالف حرف واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف وهذا هو المراد بالرواية الاخرى وعدم قوله عليه السلام والالف في ذلك حرف لما عرفت من اول كلامه من ان الالف حرف

حرف

٢٢ مكان سماها فوضعوا الهمة في صدر اسم الالف والسر في مراعاة تلك اللطيفة في وضع هذه الاسماء قصد سرعة الانتقال من اللفظ الى المعنى مع ارادة اثنين في الوضع اقول يلزم من هذا تأخر المسمى عن نفسه لان الاسم متأخر عن المسمى زماناً فلو جعل المسمى جزءاً من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخر زمانياً ولواجب بان المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد من ذلك الجنس فالمقدم جنس والتأخر فرد منه قلنا تقدم الجنس يستلزم تقدم جميع افراده لان الجنس موجود في ضمن كل فرد ومن افراده ما في صدر الاسم

المانعة عن ارادة الحقيقة ما مر من دخولها في حد الاسم واعتوار ما ينحصر بالاسماء على تلك الالفاظ والعرف بالحرف المصطلح عليه وان حدث بعد عصر النبي عليه السلام لكن محاورات البلقاء لا تخلو عن استعمال لفظ موافق للاسم والفعل والحرف المصطلح عليه وكذا الكلام في التنزيل كانه قال انه سئل انه عليه السلام اراد بالحرف معنى موافق لما اصطلح عليه النحاة لكن لا يضرنا ما ذكرنا واما ما سبق فلا مجال للحمل على المجاز اذ الدخول في الحد وتوارد الخواص على الشيء مما لا يجري فيه المجاز وتصریح الامام بن الخليل وابي على لا مساغ فيه الى الصرف عن ظاهره فلا اشكال بان التوجيه في الخبر الشريف ليس باولى من عكسه قيل تابع الامام في ذلك ولم يظهر الى الان معناه لانه ان اراد بالف ولام وميم سميات هذه الالفاظ كما هي يكون اطلاق الحرف عليها ونسبتها اليها على الحقيقة ولواريد بها اتصافها يكون المراد من الميم ايضا نفسه وبصير المعنى لا نقول ان مجموع الميم اعني مفتوح سورة البقرة مثلا حرف بل كل واحد من كلمة الف ولام وميم حرف فيكون الميم الحرف بمعنى الكلام المستقل والتثبت الحرف بمعنى الكلمة لا بمعنى واحد وحروف الميم فيكون نسيتها بالحرف ايضا حقيقة فندبر انتهى والجواب اننا نختار النسخ الثاني فيكون اسما كايته المص بقوله الميم وسائر الالفاظ الخ اسماء فجرى على نسق واحد فحمل قوله عليه السلام على انه اراد من الميم نفسه ولذا قال اول فالمراد بالحرف في الحديث المذكور معناه القوى فلا ينافي كونه اسما ثم يادى الى التسليم فقال سئل ان المراد بالحرف المصطلح عليه لكن اطلاقه على نفس الف ولام وميم مجاز لانه لا يلائم الحرف فلا اشكال ايضا وهذا واضح من تقريره فلو كان نفس الف حرفا حقيقة لكان حكمه في اول كلامه بان الميم وسائر الالفاظ الخ اسماء لغوا فلا كلام في ان اطلاق الحرف على نفس الالف مثلا لا يصح الاجازا فانه اسم على الحقيقة نعم يرد عليه ان الثواب الموعود به قراءة اللفظ الذي يراد به معناه كما مر توضيحه فاللايق ان يراد بالالف واللام والميم سمياتها لا تنفسها فاطلاق الحرف عليها حقيقة كان اطلاق القيام على مدلول زيد في زيد قائم لاعلى نفسه ولواريد نفس زيد يكون الحمل عليه مجازا عقليا فكذا هنا لكن هذا اعتراض آخر والكلام في اعتراض القائل فانه لا يرد بعد حل المص اللام ونحوه على ارادة نفسه لما مر من انه جرى على نسق واحد وابضا يرد على المص ان سمى اسماء حرف بمعنى المركب منه الكلمة وهو حروف الميم وما اطلق على نفس الالف حرف بالمعنى المقابل للاسم والفعل كما هو مقتضى التسليم وهو ليس اسما بسماء فكيف يقال ولعله سماء باسم مدلوله وبالجملة كلام المص وكلام ارباب الحواشي هنا لا يخلو عن دغدغة واضطراب كالايتحي على اول الالباب فالعويل على ما ذكر في الارشاد والله رؤف بالعباد ومعنى الحديث لا اقول الم حرف اى مجموع مدلول الف لام ميم حرف يجازى قارئها بعشرة بل الف حرف بل مدلول الف وهو اه حرف يثاب قارئه بعشرة في ضمن قراءة الكلمات القرآنية ومدلول لام وهو له كذلك وميم اى مدلوله وهو مه كذلك اذ المعاني تعبر بالاسمى كما مر من ان الاعتبار بالمعبر عنه لا بالمعبر به كما اذا قلت زيد عالم فالمعبر به بالمعبر عنه وهو مدلوله ولا مناقشة في كونه عالما دون المعبر به وهو زيد نفسه ولا ماساس لما روى عنه عليه السلام لكون نفس الالف اسما ونفس اللام والميم اسما ولوجرد الكلام عن التعرض لهذا لكان احسن سبكا واتم تحريرا * قوله (ولما كان سمياتها) لساكن الاسم مركبا من ثلثة احرف والمسمى حرف واحد منها حاول تعيين المسمى من بين الاحرف الثلاثة فقال (ولما كان سمياتها حروفا وحادا) بضم الواو جمع واحد مركب وركبانا (وهي) اى الاسمى المذكورة (مركبة) اى من ثلثة احرف ثلثا يلزم الاحتجاج العرب عن القدر الصالح هذا ظاهر كلام الكشاف حيث قال والاسمى عدد حروفها مرتق الى الثلثة الخ وما قاله الرضى في شرح الشافية واما اسماء حروف الهجاء والاصوات فما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة فلذا جوزوا ايضا وضع بعضها على اقل من ثلثة نحو بانا انتهى بخالف ما هو الظاهر من الكشاف ولعل لهذا قال المص وهي مركبة بدون قيد ثلثة لكن يلزم منه اجحاف العرب عن القدر الصالح فالاولى ان مثل الباء وان كان ذا حرفين عند التعداد لكنه ذو الحروف الثلاثة اذا وقع في التركيب وصار معربا نحو هذه باء وتاء والاعتبار بحال الاعراب والتركيب وكونه ذا حرفين بدون التركيب من باب الحذف روما للاختصار وانما كان الظاهر من كلامه ذلك لانه لما كان المحكوم عليه شاملا لجميع الاسمى وقد حكم بان عدد حروف كل منها مرتق الى الثلثة كان هذا جزما يكون الكل ثلثا كالوقيل ثلثة كاذكر السيد قدس سره واما كون معناه انما انتهى اليه عدد حروف هذه الاسماء ثلثة ولا ينجوزها وبعضها على حرفين ضعيف اما اول فلامر من ان المحكوم عليه شامل لجميع الاسمى واما ثانيا

قوله ولما كان سمياتها حروفا وحادا الخ لما استدل على كونها اسماء دون حروف بصدق حد الاسم عليها واعتوار خواصها عليها اخذان بين وجه جعل المسمى في صدور تلك الاسماء فقوله وهي مركبة اشارة الى امكان جعل المسمى في صدور الاسم سواء كان الاسم مركبا من حرفين او من ثلاثة احرف فن هاتين ان لفظ الثلاثة الواقعة في عبارة صاحب الكشاف في قوله والاسمى عدد حروفها مرتق الى الثلاثة محمول على بيان الواقع لاعلى الامكان اذ يكفي في امكان ذلك التركيب مطلقا ولو بحرفين قال الامام قطب الدين الغالى روح الله روحه اصل ان تصدر الاسم بالحرف المسمى متوقف على ثلاثة امور احدها كون المسمى لفظا اذ لو كان معنى لالفاظ لم يكن تصدير الاسم به والثاني كون المسمى حرفا واحدا يقع في الصدر والثالث كون الاسم ثلثا اذ لو كان الاسم حرفا واحدا كالمسمى اتحد الاسم والمسمى ولو كان اثنين لم يستقيم ايضا لوجهين اما اول فلان الاسم المتكسر لا يكون على حرفين واما ثانيا فلان الحرف الثاني اما ان يكون صحيحا او مستلانا فان كان صحيحا لم يستقيم لسائر وان كان معطلا فلا يستقيم ايضا لانه قابل للتوين وعند التوين سقط حرف العلة لاجتماع الساكنين واذا سقط حرف العلة عاد محذور اتحاد الاسم والمسمى فعين ان يكون ثلثا اذ لا احتياج الى الزيادة في هذا المعنى اقول لا يتوهم من قوله فعين ان يكون ثلثا ان اشترط الثلاثة لاجل امكان تصدير الاسم بالمسمى لان كلامه صريح في ان اشترط الثلاثة لكون هذه الالفاظ اسماء متمكنة للامتناع التصدير في المركب من حرفين

٢ حيث قيل الوضع وان كان مقدما على الافراد لكنه مقارن له زمانا **سجد**

٣ واجب ايضا بان المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد منه فالقدم جنس والمؤخر فرد منه ولا يخفى عليك ان المسمى هو الشخص ٤ وتعدده بحسب المحل تدقيق فلسفي لا يبايه عند اهل العربية فالجواب ما ذكر في الاصل **سجد**

٤ وفيه بحث يعرف بالتأمل فليأمل ٦ **سجد**
٦ وجهه ان كون المسمى هو الشخص مثل كون القرآن شخصا كما قرر صاحب التوضيح فان تم ذلك تم هذا والا فلا **سجد** (ط مثلا خسرو **سجد**)

٧ واكثر التحسين حل كلامه على ان الالف مشترك بين الساكن والحرّك حتى قال الفاضل النفاذاني والمشرّف الجرجاني ان الالف اسم يتناول المادة والهزّة ورده بعض المحسّنين بان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل والاشتراك المنهوي يتلزم عدم كون الحروف ثمانية وعشرين ولك ان تقول قول العلامة ابن الجري * فالجوف واختاها وهي * حروف مدلهوا تهته * ثم لاقصى الخلق هن هاه صريح في ان الالف اسم الساكن فقط وان لا يخرج له محقق والهزّة لها يخرج محقق والظاهر ان مراد المصنف ذلك **سجد** (ه عصام **سجد**)

قوله واستعبرت الهزّة مكان الالف يريد بيان وجه عدم مراعاة تلك اللطيفة في وضع اسم الالف من بين سائر اسماء التهجي ومخالفتها لمعاداة في الوضع على ذلك الوجه المخصوص وذلك ان مسمى الالف هو مدة ساكنة قبلها فتحة ولما تعذر وضع هذه المدة في صدر اسمها لتعذر الابداء بالساكن استعاروا الهزّة فوضعوها مكان تلك المدة الساكنة يفهم من كلامه هذا ان لفظ الالف حقيقة في هذه المدة والمفهوم من كلام ابن جني انه حقيقة لغوية في الهزّة واستعماله في هذه المدة مجاز وحقيقة اصطلاحية حيث قال الالف في الاصل اسم الهزّة واستعمالهم اياها في غيرها توسع وذلك ان الهزّة تصبح هذه المدة اذا اتى بها في آخر الاسم ولما غلب استعمال الالف في هذه المدة اهمل ما وضع عليها قوله اذ لم يناسب مبنى الاصل هذا اختياره ان العربات قبل توارد العوامل عليها معربات ايضا وهذا بحث فيه اختلاف النحاة فعدان الحاجب انها مبنية حيث قال المبنى ما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب فقوله او وقع غير مركب ادراج للعربات التي لم يلها العوامل في قسم المبنى وعند البعض انها معربة واختاره صاحب الكشف حيث قال فان قلت من اي قيل من الاسماء امرية ام مبنية قلت ٢٢

فلان الارتقاء اذا استعملت بحرف الى تفيد دخول ما بعدها فيما قبلها واما ثالثا فلانه يلزم منه وجود اسم معرب على حرفين فالاحسن ما ذكرناه من التوفيق بين كلامي الكشف وارضى نعم اذا كان الاسم مركبا من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدر الاسم ولا يتوقف ذلك الى التركيب من الثلاثة وعن هذا جعل قدس سره قيد الارتقاء الى الثلاثة بيانا للواقع لكن الكلام في صحة تركيب الاسم من حرفين * قوله (صدرت) اي تلك الاسماء (بها) اي بالسجلات اي جعلت هذه الاسماء مصدرة بتلك السجلات فان مسمى فاف وهو ضد الفاف الذي هو اسمه وهكذا فصحة التالى اعنى جواب لما وقفه على تحقق امور ثلثة الاول كون المسمى لفظا اشار اليه بقوله حروفا وقد صرح به الكشف فانه لو لم يكن لفظا لم يمكن جعله جزءا من اسمه الذي هو اللفظ فضلا عن ان تصديره والثاني كونه حرفا واحدا والامتنع جعله جزءا اول لانه حينئذ يكون مركبا ولومن جزئين فيكون الصدر جزءه الاول لا المجموع والثالث كون الاسم مركبا فانه لو لم يكن مركبا بل كان حرفا واحدا كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى فيمتنع التصدير لكن يرد عليه ان المتبادر من عبارة الشيخين ان يكون الاسماء ولا مركبة من ثلثة احرف كما هو المشهور والصواب ثم ينحصر للمسمين طريق الى ان بداوا في التسمية على المسمى فان ما هو في حيزه لكونه سببا لا بد ان يتقدم على ما هو في حيزه جوابه لكونه مسببا حين كون التضيقة زمنية وهنالك كذا لك اذا التركيب يستلزم التصدير ولا ينفك عنه فلا تقديم والجواب ان تقدم الذاتى كاف في ذلك ولا ريب في تقدم تركيب الاسم ذاتا على التصدير المذكور وان تحققتا معازما ناكما حقق مثل ذلك في قول النحاة وضع ٢ لمعنى مفرد وقيل ظ في الجواب ان قول الكشف والاسامى مرتقى الى الثلثة ليس اخبارا عما في الواقع بل عنما قصد المسمين وارادتهم وكذا قول المصنف وهي مركبة معناه وهي مركبة في قصدهم وارادتهم انتهى ولا يخفى عليك ان قصد المسمين لا ينفك عنه قصد التصدير المذكور فان اراد ان قصدهم مقدم على التصدير زمانا فهو غير مسلم وان اراد انه مقدم عليه ذاتا فلا حاجة الى اعتبار القيد المذكور واما الاشكال بانه يلزم من هذا تأخر الشيء عن نفسه لان الاسم متأخر عن المسمى زمانا فلوجب جعل المسمى جزءا من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا بخلاف فوج بان المسمى من حيث ذاته مقدم ومن حيث كونه جزءا من الاسم متأخر على ان تأخر الاسم عن المسمى ليس لازما لذاته لاختلاف بعض المراضع كقوله تعالى * ومبشرا برسول يأتي من بعد اسمه احدا الآية وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في كلام المصنف ان شاء الله تعالى وقيل والتحقيق في الجواب ٣ ان تأخر مجموع الشيء عن الشيء زمانا لا يستلزم تأخر كل جزء منه عنه زمانا فالمجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم مع ان جزء القديم ليس متأخرا عن القديم انتهى وهذا في التركيب الاعتبارى متصور الا يرى ان مجموع المركب من الواجب والممكن يمكن محتاج الى التعليق ان جزءه الواجب ليس بممكن اشبه اليه في اثبات الواجب واما في التركيب الحقيقى فلا يتصور ذلك وما نحن فيه من قبيل التركيب الحقيقى * قوله (ليكون تأديتها بالمسمى اول ما يترعرع السمع) اي علة لترجيح التصدير على غيره فاعلمه من جملة الامور حتى ذهب شراح الكشف الى ان اللطيفة التى اشار اليها صاحب الكشف هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم ولا ريب ان رعاية اللطيفة وان كانت كالواجب في نظر البقاء لكنه في نفسه ليس بضرورى واجب فلا يرد الاشكال بان فهم المعنى بعد فهم اللفظ فالاقرب من هذه الحالة اللفظ ان يذكر مسميات هذه الاسامى في آخرها ولا حاجة الى الجواب ٥ بانه لما كان هذه المعاني مما يفهم قبل المعنى كيف وهي اجزاء للالفاظ لم تسقط عن فطرته وجعلت مفهومة قبل المعنى انتهى على ان قوله مما يفهم قبل المعنى لا يعرف وجهه اذ الظاهر ان فهم المسمى بعد تمام الاسم وفهمه الباء في المسمى زائدة لان ادنى تعدى بنفسه اول ما يقرع خبر ليكون وما موصولة والمعنى ليكون انا دبة اول الشيء الذى يقرع السمع اى يضرب به ويصل اليه والقرع اساس شديد عبرية فان الصوت انما يدرك بالقوة السامعة بوصوله اليها واماسه بها فالمراد بالسمع القوة السامعة لا العضو ولا الادراك بالقوة * قوله (واستعبرت الهزّة مكان الالف) جواب عن اشكال بان الالف الساكنة خارجة عن هذه القاعدة الكلية فاجاب بانه استعبرت اي اقيمت على سبيل العارية الهزّة وهي الالف المتحركة مكان الالف الساكنة لما شبهتها اياها حتى قيل انه كالهواء اذا ذهب يكون ريحانا واذا سكن قيل هو هواء فساكنها سمي القاو متحركها هزّة فيكونان متحدان ذاتا ومختلفين اعتبارا فينهما مشابهة تامّة فلذا استعبرت مكانه والاستعارة بالمعنى اللغوى ٧ هذا اذا اطلق على الساكنة التى هي المدة كوسط قال

٢٢ بل هي اسماء معربة وانما سكنت سكون زيدا وعمر
 وغيرهما من الاسماء حيث لا يسمها اعراب لفقد
 مقتضىه وموجه والدليل على ان سكونها وقف
 وليس يشاء انها او بنيت لحدى بها حد وكيف
 وابن ولم يقل صا د قاف نون بحم وعاف بها بين
 الساكنين اتي بحرف الاضراب اشعارا بان هذا
 يحمل فيه دفعة وتأمل ولهذا اجل في السؤال اولا
 وفصله ثانيا قال في الفصل العرب الذي يختلف آخره
 باختلاف العوامل اي من شانه ان يختلف فاما زيد
 وعمر وقبل التركيب يصدق عليها هذا التعريف
 فتكون معربة فسكونها سكون وقف لا سكون بناء
 ولا يلزم الجمع بين الساكنين وهذا مقتضى العربات التي
 وقف عليها لافي موضع المبنيات ولذا بين ابن وكيف
 على الحركة تجنبان الجمع المحذور منه وانما قلنا في وضع
 المبنيات لجواز ذلك في المبنيات بعد الاستعمال فانه
 يجوز الوقف على ابن وكيف ويفتر الجمع بين
 الساكنين في الوقف امره وقال الزجاج هذه
 الحروف تجري مجرى الاسماء المتكئة والافعال
 المضارعة التي يجب لها الاعراب وقال اجمع
 النحويون ان هذه الحروف مبنية على الوقف بمعنى
 انك تقدر ان تكت على حرف وتجمع بين الساكنين
 كما بيني العدد على السكون وقال القطب اجاب
 صاحب الكشف بانها معربة وذلك لانهم عرفوا
 العرب بانه الذي يختلف آخره باختلاف العوامل
 وليس معناه انه يختلف العوامل في اوله بالفعل
 ويختلف آخره بحسب ذلك الفعل والالزم ان يكون
 الاسم في حالة واحدة معربا فزيد في قولك جاء زيد
 ليس معرب لانه لم يختلف العوامل في اوله بالفعل
 ولم يختلف آخره بالفعل بل المراد انه لو اختلفت
 العوامل في اوله لاختلاف آخره والاسم قبل التركيب
 كذلك فيكون معربا فطعنا لم قال القطب فان قلت
 القول بانها معربة بنافي القول بانها لا يسمها اعراب
 لفقد موجه فتقول الاعراب يطلق على ميتين
 احدهما ان يختلف آخره باختلاف العوامل وعلى
 هذا فالاسماء في حال علم التركيب كالانها معربة
 يسمها الاعراب لانها تصدق عليها انها تختلف
 آخره باختلاف العوامل والاخر الحركة الاعرابية
 وقصدت عليه باستعمال الاعراب في مقابلة السكون
 والحركة الاعرابية لا يلحق الاسم الا بعد عروض
 معنى من المعاني هو افعالية او المفعولية او الاضافة
 ومقتضى حدوثها العامل فلا يحصل الاعراب
 حينئذ الا بعد التركيب مع العوامل وهو المراد بقوله
 في الفصل الاسم لا يستحق الاعراب الا بعد العقد
 والتركيب ولهذا اكتفوا في الاعراب الاسم لعدم ٢٣

كما هو المقرر في علم التجويد قبل واما اذا اطلق على الحركة التي هي الهزة فقد روي في التصدير المذكور
 انتهى وهذا قليل الجدوى اذ الكلام في الالف الساكنة دون الحركة على ان اطلاقه على الحركة ليس
 يتعارف عند ارباب التجويد حتى قالوا ان الالف ليس له مخرج محقق * قوله (لتعذر الابتداء بالساكن) قال
 في الموافقات هل يمكن الابتداء بالساكن قد منه قوم للتجربة وجوزه اخرون قال قدس سره في شرحه لاختلاف
 في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا اي حرفا مدال يمكن الابتداء به انما لاختلاف في الابتداء بالساكن الصامت
 فلما كان الالف حرفا مصوتا جزم المصنف بتعذر الابتداء بها ولما كان اللواو والباء حالة اخرى غير كونها مدتين
 روي فيهما التصدير المذكور فان قيل تنقض هذه الكلمة فانها اسم ولم يصدر بسماء قلنا الكلام في الاسماء
 الاصلية والهزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني كذا قيل ويلزم منه اعمال البلغاء في تسمية الهزة فالاولى ان
 يقال ان الهزة اصله امرزة قلبت الهزة هاء فصارت هزة وسره انهم لما استعاروا للالف هزة فانما ارادوا اسما
 خاصا للهزة لم يمكنهم رعاية تلك اللطيفة بال تكرار في التسمية اختاروا في التسمية امرزة ثم قلبوها هاء كما قبلوا في اياك
 هياك واعل مراد ابن جني بانه اسم مستحدث اي اياه بالهاء اسم محدث والالزم الاهمال المذكور وهذا وان
 كان خلاف الظاهر لكن فيه محافظة القاعدة والسلامة عن الاهمال المذكور * قوله (وهي) اي
 الاسامي المذكورة (ما مل بها العوامل) اي لم يدخلها الولي هنا بمعنى الاقتران سواء كان بالتقدم او بالتأخر لا بمعنى
 الوقوع بعده اذ العوامل متقدمة لا متأخرة والولي يعم الحقيقي كالعوامل اللفظية والحكمي كالعوامل المعنوية وايضا
 الولي هو الاصل وقد فصل بين العامل والمعمول بشئ * كالمجلة المعترضة والعوامل جمع عامل لا عاملة * قوله
 (موقوفة) اي ساكنة وسكونها سكون وقف لا بناء لانها معربة لكتها (خالية عن الاعراب لفقد موجه ومقتضىه
 لكتها قابلية اياه) الاسماء التي يختلف آخرها باختلاف العوامل قبل التركيب للنحاة فيها اقوال ثلثة مبنية على
 السكون وهذا اختيار ابن مالك وليست مبنية ولا معربة وهذا اختيار البعض وذهب بعضهم الى انها معربة بمعنى قابلية
 الاعراب واختاره المصنف حيث قال موقوفة مع قوله لكتها قابلية للاعراب فللمعرب معنيان احدهما هو المصنف
 بالاعراب بالفعل مفعول اعربت الكلمة لفظا لا بتقدير اعرابا الثاني مقابل المبنى سواء تصف بالفعل او كان من شانه ذلك كما اذا
 وقع في التعداد قبل التركيب وتلك الاسماء قبل التركيب معربة بالمعنى الثاني غير معربة بالمعنى الاول فبين العرب بالمعنى
 الثاني والمبنى مقابل العدم والكتة فلا يجوز ارتفاعهما ويثنى وبين العرب بالمعنى الاول تقابل التضاد لكون مفهومهما
 وجوديين ولذا جازت في اسمهما بين العرب بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني عموم وخصوص مطلقا فالعام هو المعنى
 الثاني * قوله (ومعرفته) اسم مفعول من التعريض اي مستعدة له بمنزلة عطفت تفيير لما قبله * قوله
 (اذ لم تناسب مبنى الاصل) استدلال على كونه معرضة الاعراب اي تلك الاسماء ونحوها معربة بمعنى انها صالحة
 للاعراب لانها لم تشابه مبنى الاصل مع انتهاء التركيب وكل ما هذا شانه فهو معرب بالمعنى المذكور واما كونه
 معربا بمعنى كونه اسم مفعول من قولك اعربت فلا نزاع في ذلك فان ذلك لا يحصل الا بجراء الاعراب على آخر الكلمة
 بعد التركيب كما مرث الاشارة اليه هذا دليل على وقوله (ولذلك قيل ص وق مجوعا فيها بين ساكنين) برهان ان
 توضيحه هو ان الاسماء المذكورة ومثلها لو كانت مبنية ولم تكن معربة اصطلاحا ولم يكن سكونها سكون وقف لما
 جوزوا فيها التقاء الساكنين كما لم يجوزوا في البناء لكن تجوزهم في ص ونحوه يدل على انهم يجعلونها معربة وسكونها
 سكون وقف فانهم جوزوا التقاء الساكنين في الوقف ولو على غير حده * قوله (ولم يعامل معاملة ابن وهؤلاء)
 اي معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم ين منها على السكون مع خفته حذرا عن لزوم الجمع بين الساكنين فعلم انها
 معربة اصطلاحا قبل التركيب وان سكونها للوقف لا لالبا ووجه جواز التقاء الساكنين في الوقف ولو على غير حده
 لكونه على شرف الزوال فيكون بمنزلة العدم واما سكون البناء فلا يلزم ولا ينبغي عليك ان تلك الاسماء قبل التركيب
 في حكم الوقف سواء كانت متواصلة او متفصلة فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها اما الضرورة النفس
 او التحسين للفظ او احدهم ما يوجب الوصلة في التركيب كما افاده قدس سره وانما قيل انها قبل التركيب في حكم
 الوقف اذ الوقف حقيقة لا يكتفى فيه بمجرد القطع لعدم ما يوجب الوصلة بل لابد من مكتبة بعد القطع قال
 الرضي وليس كل اسكان وقفا لانه لو وقف من سكتة بعد الاسكان انتهى ودليل القول وهو انها مبنية على
 السكون لشبهها بالحروف في كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا يسمى عنده بالشبه الاهمال ولا ينبغي ضعفه

٢٢ مناسبة ما لا يمكن له وحصر المختصر في الفصل
سبب البناء في مناسبة ما لا يمكن له وذهب ابن الحارث
وغیره من المتأخرين الى انها قبل التركيب مبنية حتى
عرف العرب بانه المركب الذي لم يثبت مبنى الاصل
وجعل المبنى قسمين ماناسب مبنى الاصل او وقع
غير مركب

٢ قوله ابقاظا الخ وهذه اللفاظ وان كانت
موضوعة للحروف المباني لكنها اذا ذكرت تدل على
معان أخرى معونة المقام دلالة التزامية وهنا لمصدر
من البليغ ومعلوم بالداهية ان اغرض مجرد افادة
كونها اسما لهذه الحروف علم التزاما ان الغرض
والحكمة الابقاظ ونحوه واشارات الباقية أكثر من
ان تحصى كدلالة الكلام المؤكد على انكار المخاطب
ونحو ذلك ومثل هذه الدلالة عقلية عند ارباب
البيان واطهوره لم تعرض له ارباب الحواشي
٣ والمراد بنظم الكلام تأليف كلمات مترتبة المعاني
متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل
اذ المراد الكلام البليغ اذ لا اعتداد بغيره وان كان
المسميات عنصر مطلق الكلام ولعل اختيار النظم
اشارة الى ذلك

قوله ثم ان مسمياتها الخ يريد بيان وجه افتتاح
السور بهذه الاسماء الضمير في منها في قوله بطائفة
منها راجع الى اللفاظ المذكورة التي هي اسماء
الحروف لانها هي التي افتتحت السورة بها لا بمسمياتها
التي هي الحروف الواحدة وان كان المكتوب في
الاول نقوش المسميات الظاهر ان الالف واللام
في السورة في قوله افتتحت السورة بطائفة منها
للهد الخارج والمراد بها سورة البقرة لا للاستغراق
لان من سور القرآن ما لا يفتح بطائفة منها مثل صادق
نون ويحتمل ان يكون للهذه الذهن احتمالا مرجوحا
والسرف كنه سور المسميات مع ان اسم السورة
هو هذه الاسماء لا المسميات وكان القياس ان يقع ما في
الكتابة مطابقا في اللفظ على ما هو قاعدة الكتابة
ما يسهل للكشاف حيث قال فان قلت فبالها
مكتوبة في المحقق على صور الحروف انفسها
لا على صور اسمها قلت لان الكلم لما كانت مركبة
من ذوات الحروف واستمرت العادة متى اتممت
ومنى قبل للكتاب اكتب كيت وكيت ان يلفظ
بالاسماء ويقع في الكتابة الحروف انفسها على
تلك المشككة المألوفة في كتابة هذه الفوايح وايضا
فان شهرة امرها وقائمة السن الاسود والاحمر لها
وان الملائكة غير مستهجة لا يحلى بطايل منها وان
بعضها مفرد لا يخطرب بال غير ما هو عليه من موده
است وقوع البس فيها وقد ابتغت في خط المحقق ٢٤

اذ المراد بالنسبة تضمن الاسم معنى المبنى الاصل وشبهه له او وقوعه موقعه وغير ذلك كما فصل في الفصل ودليل
من ذهب الى انها ليست معربة ولا مبنية بل هي واسطة بينهما انها ليست معربة لعدم تركبها مع العامل ولا مبنية
لكون آخرها في حال الوصل وما قبله ساكن وليس في البنات ما هو كذلك ولا يفتي ما قبله اما الاول فلانه بدل
على انها ليست معربة حقيقة على كونه اسم مفعول من اعربت الكلمة ولا نزاع فيه والى النزاع في كونها معربة
بمعنى الصلاحية لها وما ذكره لا يفتي ذلك واما الثاني فلانه فيكون تلك الاسماء معربة اصطلاحا ولا يفتي انه بعد
ما احطت به اذ كثر خبرنا ان النزاع كالنزاع اللفظي بناء على الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الموافقة
لما هو الصواب احب وانسب وايضا ان هذا اختلاف ليس له ثمره ملحجة وحل بعضهم كلام المصنف على انه
ليس بصريح في كون تلك الاسماء معربة بالمعنى المذكور وهو خارج عن الانصاف وسأول الى طريق الاعتداف
ولما فرغ من بيان احوال الاسماء شرع في بيان حال المسمى فقال (ثم ان مسمياتها) وانما قدم بيان حال
الاسماء لانها دالة عليها ومترتبة الدال من حيث انه دال مقدم وان كان المدارل مقدما وجودا اولان
مسمياتها لاحتياج طويل الذيل فينبغي التأخير وايراد ثم للتيه على ذلك * قوله (لما كانت عنصر الكلام)
اي ما يتكلم به قليلا او كثيرا فالمراد بالكلام المعنى المنعوى والعنصر اصل الشيء ومادته اي لما كانت مادة الكلام التي
يتركب هو منها فهي جزء مادي له والجزء الصوري هو الهيئة الاجتماعية (و) قوله (بألفها التي تركب منها) عطف
تفسيره والمراد بالكلام ما هو ذو جزئين او اجزاء فلا اشكال بالكلام الذي بني على حرف واحد مثل الحروف الجارة
والعاطفة او القضية مهمة وايك والظن بان المسميات هي حروف المباني من حيث ان الكلام مركب منها فانها مسميات
مطلقا كما مررت الاشارة اليه * قوله (افتتحت السور بطائفة منها) والقضية الشرطية انما هي لازمة
فان كون المسميات عنصر الكلام سبب في الجملة فان في سببية الشرط لا يعتبر التامة صرح به الشارح التخرير في شرح
التلخيص وفيه مناقشة لفظية وهي ان السمة جزء من السور عند المص فكيف يكون افتتاح السور بطائفة منها
ويجوابه سهل عليك واللام في السور لله والجنس دليل عليه اي افتتحت السور لله وهى تسع وعشرون سورة
والطائفة اقلها ثمانية وقيل واحد او اثنان كما صرح به المص في اوائل سورة التور فان اريد المعنى الاول هنا فالكلام
اما محمول على التغليب او المراد افتتاح مجموع تلك السور بطائفة منها اذ الواقع في بعضها منها واحد مثل في
ون وفي بعضها اثنان فصاعدا الى الخمس والاثنان مثل حم طين وان اريد بها المعنى الثاني فلا اشكال اصلا
وان اريد المعنى الثالث وهو اطلاق الطائفة على اثنين فصاعدا فيدفع بعض الاشكال والضمير في طائفة راجع
الى الاسماء اذ هي المفتوح بها وليس فيه تفكيك الضمائر المحذورة ظهور القرينة عليه كذا قال اكثر المحققين ودليلهم
هو ان المراد افتتاح القراءة والمسميات انما وقعت في افتتاح الكتابة انتهى وقد عرفت في اول البحث ان المراد
العبر عنه دون المعبر عنه هو المسمى الذي يترتب على قراءته الثواب الموعود فلذا يجازى قارئ المثلثين
حسنة دون تسعين وافتتاح القراءة التي يترتب عليها الاجر الجزيل انما هو بالمسميات وكلام المصنف في الابحاث
الآتية ملائم لكون مرجع الضمير المسميات لاسما قوله في تصوير المعنى حيث قال والمعنى هذا التحدى به مؤلف
من جمل هذه الحروف او المؤلف منها كذا فالاحسن ان ضمير منها راجع الى المسميات * قوله (ابقاظا ٢ لمن
تحدى بالقرآن) اي ارادة ايقاظه اذ الايقاظ بالفعل انما يتحقق بيقظ من يحدى به والا كثرون لا ييقظون به اللهم الا ان
يكتفى بيقظ البعض واما الارادة بمعنى الطلب فلا يقتضى وجود المراد كما صرح به السعدى في سورة النحل وتحدى
بصيغة المجهول من التحدى وهو طلب المعارضة والمعنى ليقظ من تحدى وطلب المعارضة من نوم الغفلة فينبهه
على ان ما يتلى عليهم مما يتركب منه كلامهم فاذا عجزوا عن المعارضة مع كل بلاغتهم التجاؤا الى التصديق به
فالابقاظ علة ذهنية لا خارجية والمتعارف في مثل ذلك اراد المضارع مع اللام كما اشرنا اليه والابقاظ في مثل هذا مجاز
للتنبية وقد اشرنا اليه ايضا فانهم ليسوا ثائمين عن حال القرآن حقيقة بل هم عن اعجازه فاحلون فايد بذلك ازالة
شفكهم له لم ينهون ثم هذا علة للافتتاح الملل بمدخول لما لا يطلق الافتتاح وقد عبر عنه بانه علة لعلة العلة
اذ العلة المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح تلك الاسماء ٤ بل بملاحظة كونها اسما لبقاظ الكلام ٦ * قوله
(وتنبهها) اي لان يثبت تفتن في البيان اذ الايقاظ راديه تنبيه الاذهان عطف تفسير لابقاظ كالعلة له اذ الايقاظ
المذكور انما يتضح به (على ان المتلو عليهم كلام منظوم) ولقد اجاد حيث عبر بالكلام دون اللفاظ ومنظوم

٢٤ اشياء خارجة عن القياسات التي بني عليها علم الخط والهجاء ثم ما عاود ذلك بضمير ولا نقصان لاستقامة اللفظ وبقاء الحفظ وكان اتباع خط المصحف سنة لا تخالف قال عبد الله بن درستويه في كتابه المترجم بكتاب الكتاب المتم في الخط والهجاء خطان لا يقاسان خط المصحف لانه سنة وخط العروض لانه ثبت فيه على ما ثبت اللفظ وبسط عنه ما اسقطه ثم كلامه اراد بقوله وايضا الخ انه لما لم ينسب في هذه الفوائج ان المراد هو التافظ بالاسمى اختير في الكتابة ما هو اوجز واخف وهو صور السميات وعلى عدم الاختباء بامور ثلاثة الاول بشهرة امرها والثاني بعدم الفائدة في التلفظ بها من غير ان يكون التلفظ على طريقة تعداد الحروف باسمائها والثالث يكون بعضها بحيث لا يخطر ببال احد غير مورد الذي هو اى ذلك البعض البعض عليه اى غير مورد الذي ذلك البعض المكتوب على حرف واحد واد على ذلك الملفوظ الذي هو الاسم فانه اذا كتبت في اول السورة ق اوص اون هكذا فردة على صورة المسى لا يلبس على احد ان المراد بها اسمها وهي قاف وصاد ونون مركبة كل منها بثلاثة احرف حيث لا يتردد في ان المراد بها صيغ امر واقعة على حرف واحد ام غير ذلك فلما لم يلبس او ثمرها واخصر واخف على الكاتب على ان بعضا من خط المصحف خارج عن قانون الكتابة وقياس على ما قال عبد الله بن درستويه قال ابن الانباري عبد الله بن درستويه كان احد النحاة المشهورين والادباء المذكورين قال في كتاب صفته في هذا الفن اعلم ان كتابة المصحف مثبتة بخط واحد على الاحرف السبعة وهي تنقسم الى ما وافق القياس والى ما لا يوافق بل يلقى بالقبول لانها سنة واجبة الاتباع لانه رسم زيد بن ثابت رضي الله عنه امين رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما خالفه لحكمة بليغة وهو رفعة خفية الا يرى الى قوله تعالى ملك يوم الدين فانه كتب بلا الف ولا يجوز اثباتها لان اثباتها يؤدي الى مخالفة من قرأ بغير الف وكذلك قوله تعالى في غيابة الجب كتبت بالفاء من غير الف اذ لو ثبتت لبطلت قراءة من قرأ بالوحدة ولو كتبت بالهاء ابطلت قراءة من قرأ بالجمع الى هنا كلامه اقول كتابة ملك بغير الف يؤدي الى مخالفة من قرأ مالك بالف وكذا قراءة غيابة الجب بغير الف يؤدي الى بطلان قراءة من قرأ غيابات بالجمع فيعود المحذور منه فلعل الوجه فيه ان في حذف الالف يمكن ان تشع الفتحة ويتولد من اشباعها الالف بخلاف اثباته فان مع وجود الالف في الكتابة لا وجه للقراءة بلا الف وكذا لو كتبت غيابة بالهاء خرجت كتابة ٢٥

في استارة مصرحة قرله (بما ينظرون منه كلامهم) اى من جنس ما ينظرون كلامهم ولو قال من جنس ما يلفون منه كلامهم لكان احسن سبكا واعلى نظما وهم وان كانوا عارفين بان المتلوع عليهم كلام منظوم من جنس ما يلفون منه كلامهم لكن لعلمهم من ذلك وشدة شكيتهم فيما هنالك زوا من زلة الغافلين عن ذلك وفي لفظ التنبيه اشارة الى ما ذكرنا فانه مستعمل فيما هو معلوم او من شأنه ان يكون معلوما يادى التفات والجواب بان الايقاظ لدفع دهشتهم وتخييرهم في بلاغته ليخبروا على التعدي فيه تضحوا ويقرؤا به من عند الله تعالى ضيف اما اول اولياتهم لما انفضحوا اعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيف واما ثانيا فلان قوله لدفع دهشتهم وتخييرهم في بلاغته يقتضى ان تخييرهم في بلاغته تحقق اولانهم ثم دفع بالايقاظ وان اسكن العتابة في دفعه (فلو كان من عند غير الله) * قوله (لما عجزوا عن آخرهم) صفة مصدر محذوف اى عجزا مباعدة عن آخرهم بتضمين معنى التباعد وتجاوز العجز آخرهم وبلوغه غيرهم بوجوب عجزهم بلارب والقول بان العجز بمعنى التعدي والمجازة يتعدى بنفسه والذي يتعدى بعن معناه العفود فروع بانه بتضمين معنى التباعد كما شرنا اليه اذ لا معنى للعفو هنا وان العجز لا يتعدى بكلمة عن ايضا في كلام من يوثق به كما قاله الشريف ومراده من يوثق به الشيخ الرضى وقيل عن معنى من والمعنى من آخرهم الى اولهم ووجهه ان عجز الكل انما يظهر بمشاهدة عجز الآخر وتذكر عجز الباقي الى الاول وعن هذا لم يقل من اولهم الى آخرهم ولا يخفى ان هذا التاميم فيما بين آخره واوله وهنا ليس كذلك الا ان يعبروا ولا و آخر اوله ان يحمل الكلام في مثل هذا على الاستعارة التمثيلية والكتابة * قوله (مع تظاهروهم) اى تعاونهم على المعارضة والمضادة كما قال الله تعالى وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين * قوله (وقوة فصاحتهم) اى بلاغتهم كبدل عليه اشعارهم ودبوانهم حتى قيل انه لم يعهد مثلهم في الفصاحة والبلاغة فيما قبلهم ومن بعدهم وانما قال مع تظاهروهم لان حالهم المذكورة بوجوب عدم عجزهم فهي اصل في هذا المرام * قوله (عن الاثني عبادتيه) فضلا عما يابوه والجار متعلق بعجزوا ولا يلزم تعلق الجارين اذ الاول لا يكون متعلق به بل لا يصح تعلقه به اذ معنى العجز عن الآخر عدم القدرة عليه بل هو متعلق بالمقدر بالتضمين كما مر والصبر بعبادتيه راجع الى القرآن مراد به اقصر سورة منه اذ القرآن يطلق على الكل وعلى البعض ايضا * قوله (وليكون اول ما يقرع الاسماع) عطف على قوله ايقاظا ولقد راعى هنا ما هو المتعارف في العلة الفائية من الاراد بالمضارع المصدر باللام مع التثنية في البيان وان كان الاول مستعلا ايضا كضربه ناديا وبجى اللام واظهاره لانتفاء شرط حذفها لعدم كونه فعلا لفعل الفعل المعال به والتنبيه من اول الامر على انه مغاير للوجه السابق لانه بالنظر الى حال الكلام المنزل ولذا اعتبر فيه اقصر سورة من القرآن كما ينشأ آنفا وهذا بالنسبة الى حال المتكلم به المنزل عليه وعن هذا حصل العجز بالنطق باسماء الحروف لا بالنطق كما في الاول وشأن ما بين الوجهين وهذا خارج عن الاوجه التي ينت في اعجاز القرآن ولا ضير فيه لما عرفت من انه ناظر الى نطق المتكلم وحاله والوجه المذكورة ناظر الى نفس المنزل المنطوق فلا يقال بان الاعجاز بما دون اقصر سورة لم يثبت فكيف بالذات باسماء الحروف * قوله (متفلا) غير محتاج الى ما بعده (بنوع من الاعجاز) مغاير للاعجاز الذي حصل بالمنزل فانه بمقدار اقصر سورة محتاج الى الكلمة بل الآية الى ما بعده في الاعجاز ولذا قال بنوع من الاعجاز اى نوع غير متعارف في الاعجاز * قوله (فان النطق باسماء الحروف مختص بنوع من الخط ودرس) كما ان تلاوة القرآن كذلك * قوله (فاما من الامى الذى) الامى هو الذى لا يقرأ ولا يكتب كانه نسب الى الام فان الولد يولد من امه غير كتب ولا قارى ولا حاسب وهو وصف مدح للنبى عليه السلام وذم لغيره الاولى واما من الامى بالواو اذ لا يظهر وجه ما افاده الفاء هنا * قوله (الذى لا يتخاطب الكتاب) بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فاذا لم يتخاطبهم لا قدر ان يكتب وان يقرأ فان الكتابة تستلزم القراءة وليس بالعكس ولذا اختارهم دون القراء فالوصف كاشف كنعريف الموصوف * قوله (فمتبع) اى فالتنطق بها مستبعد (متفرق خارج للعادة) فيكون معجزة له عليه السلام من هذه الجهة فان من عاش بين اظهروهم اربعين سنة لم يمارس فيها علما ولم يشاهد عالما مع شهرة ذلك فيما بينهم ثم نطق باسماء الحروف وذلك لا يكون الا وحيا من الله تعالى فلا وجه للاشكال بانه يمكن تعلم اسماء الحروف كلها ولو بسماع من صبي في اقصر مدة فليس بالنطق بها استغراب واعجاز على انه لم ينقل ذلك الاشكال من المشركين ولو بطريق النصب فلا يناسب ابراده من اهل اليقين ومناقل عنهم فقد رده الله تعالى بقوله * ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلم بشر لسان الذى يلحدون

٢ قوله مغرب بالوجه الثالثة اما الجر فبإضافة سبي
اليه في صورة زيادة ما ورفع على انه خبر مبني
محذوف في صورة كونها موصولة او موصوفة واما
النصب فعلى الاستثناء لان النجاة عدوه من الاستثناء
كما عرفت لكن هذا الاستثناء بغير سائر ما ذكرنا
في الاصل والواو فيما بعده اعتراضية لا عاطفية
او حالية كما فهم من كلام الرضي ويؤيده كلمة قد
في قول المصنف وقد راعى فهمي جملة حالية والمعنى
ان النطق باسماء الحروف كيف ما اتفق مستغرب
من الامي ونوع معجزة له خصوصا حال كونه مراعي
في ذلك ما يجر عنه الاديب **سبح**

٣ قوله وما زائدة ومعناه حينئذ نفي المثل فقط
لا مثل وعلى كونها موصولة او موصوفة معناه نفي
المثل مع الشيء المعروف او النكر هذا اصله ثم جعل
بمعنى خصوصا فنصب سبي في الاصل على انه اسم
لالتى تنفي الجنس والخبر محذوف والتقدير لا مثل
كذا موجود وبعده جعله بمعنى خصوصا يكون
منصوب المحل على المصدر لقبه مقام خصوصا
والاظن يكون باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل
حين كان اسم لا اذ المنقول مجموع لاسيما اذا المناسبة
انما يتحقق بين معنى لاسيما وبين التخصيص لاسيما
وحده كذا قالوا لكن الظاهر ان يكون منصوبا
تقدير الامحلا **سبح**

٤ غيبة عن امكان قراءة غيابات بالجمع لان التاء يجب
ان تكتب في جمع المؤنث السالم طويلة لا يكتب على
صورة الهاء المدورة فلو كتبت في المفرد على
صورة الهاء واريد القراءة بالجمع باشتباع فحة الباء
لكانت الواقعة في الجمع هاء وهذا غير جائز في الجمع
فطوات اثناء في غيابت لتحتمل كتابة القراءتين
ومن الاشياء الخارجة عن قياس الخطا انه يكتب
رجت بناء طويلة فانه وقع في مصحف الامام كذلك
وقد وقع ايضا والليل بلام واحدة على صورة واليل
قال القطب رحمه الله في تقرير كلام الكشاف سؤالا
وجوا با تقرير السؤال ان قاعدة الخطا انه اذا سمي
باسماء الحروف يكتب على صورة الاسماء لا على
صور الحروف فلا بد ان يكتب بصورة باسين
لا بصورة يس فلو كانت الفواتح اسماء للسور وجب
ان تكون على صورة الاسماء فلم تكتب على صورة
المسميات فان الم لا يكتب على صورة الف لام ميم
ويكتب على صورة الحروف واجاب بثلاثة اجوبة ٢٦

اليه اعجمي وهذا لان عرى مبين * قيل عليه انه اذا عطف قوله ويكون اول الخ عطف على ايضا على تعلق
بافتحت وسببية تنصيرية المسميات للكلام للافتتاح العلل يكون اول ما يقرع الاسماع مستغلا بنوع من
الاعجاز غير ظاهرة فالاولى في التقرير ان يقال وعليه كون اول ما يقرع الاسماع مستغلا بنوع من الاعجاز للافتتاح
العلل بم دخول لما غير واضح وجوابه ان عنصرينها للكلام يستند في تقديمها فناسبه ان يكون ذكر اسمائها
المستغلة بنوع من الاعجاز اول ما يقرع الاسماع فالعلة على صحة لاموجبة * قوله (كالكتابة والتلاوة)
اي مثل الكتابة فانها مستغربة من الامي خارق للعادة فالكتابة ان وقعت منه عليه السلام فلا كلام في التشبيه
والا كما هو المشهور فالغرض مجرد بيان الاستغراب فلا يجب وجود المشبه به وسيجيئ فيه كلام في قوله تعالى * وما كنت
تلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون * * قوله (سيما وقد راعى في ذلك ما يجر عنه) اصله
سبي بمعنى مثل يقال هما سبان اي مثلان فغنى لاسيما لامل ٣ وما زائدة او موصولة او موصوفة وعدوه من كليات
الاستثناء لانه للاستثناء عن الحكم التقدم ليحكم عليه على وجه اتم من جنس الحكم السابق فهو مقابرا ساردا
الاستثناء والمشهور ذكر اسم بعده مغرب بالوجه الثالثة ٢ واما ايقاع الجملة الحالية بعده كما وقع في عبارة المصنفين
كما اختاره المصنف هنا فليذكره النجاة وحكي الرضي انه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا وكنى به قدوة
وان انكر الدمامني في شرح التسهيل حيث قال لم اقف عليه لتفسيره وهو كثير في كلام المصنفين * قوله
(الاديب الارب) العارف بالعلوم الادبية وما يلحق بها مما فصله ارباب الخواشي في دياحة الكتاب وهي اثني عشر
علما قيل وتسميتها ادبا والعارف بها ادبيا من الاصطلاحات المولدة ومعناه في لغة العرب الاخلاق والصفات
الجيدة والاديب العاقل الرشيد قوله (الفائق في فنه) اي في فن الادب واختار بعض المحققين ان اعتراض صاحب
التقريب انما يدفع بملاحظة قوله سيما اي المستغرب ليس مجرد التعلق بها حتى يرد الاعتراض المذكور بل مع
الاطائف التي ذكرت بعد سيما فان تلك الاطائف لا يمكن رعايتها من الامي الابوسي ورد هذا بان صريح كلام
صاحب الكشاف دال على ان المستغرب هو النطق باسم الحروف مطلقا مع الاشهر بعدم الاقتباس كذا نقل
عنه قدس سره والمصنف وان لم يتعرض للشهرة صريحا لكنه يستفاد من قوله الذي لم يخالط الكتاب
اذ مضمون الصلة حقه ان يكون معلوما للمخاطب كانه قبل واما الامي الذي انتم تملكون لم يخالط الكتاب
ولم يمارس علما ولم يلاق مالما فالنطق بها مستغرب لا يكون الا بالابوسي واعتبارا لاطائف خارج عن ذلك على ان
قوله سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة أكيد له لما عرفت من ان معناه للاستثناء عن الحكم المتقدم
ليحكم عليه على وجه اتم يحكم من جنس الحكم السابق وهذا يقتضي ان يتم الحكم بدون ملاحظة ما بعده سيما
ولك ان تقول ان كان ما بعده سيما ملحوظا فيما قبله كان تصحيح عليه كون اول ما يقرع الاسماع مستغلا بنوع
من الاعجاز للافتتاح العلل بم دخول لما مستغلا جدا * قوله (وهو) اي ما يجر عنه الاديب فضمير عنه راجع
الى ما لا مصدر راعى كما قيل نظرا الى قوله اورد * قوله (انه اورد في هذه الفواتح) اي اوائل السور التي افتحت
باسمها او بسمياتها * قوله (اربعة عشر اسما) دال على مسماه مراد به فلا ينافي ما سبق من ان الاولى رجوع ضمير
منها في قوله افتحت السور بطائفة منها اذا فتاح الشيء انما كان بذكر اسمه وكون الاسم اربعة عشر لاسقاط
المكرر والا فمجموع الاسامي مائة وسبعون اسما وهي الالف واللام واليم والصاد والراء والكاف والهاء والياء
والعين والطاء والسين والحاء والقاف والواو * قوله (هي نصف اسامي حروف المعجم) اي الحروف
المقطعة نقل عن الليث ان الحروف المقطعة سميت بمجة لانها لا يبان لها وان كانت اصلا للكلم كلها وقد شاع
في كلام المصنفين تخصيص المجة بالنقطة وتسمية غير النقطة بالمهملة نقل عن الجوهرى اليهم النقط بالسواد
كالتاء عليها نقطتان يقال اعجمت الحروف وبجته بالتشديد ولا تقول بجته تخففا ومنه حروف المعجم وهي
الحروف المقطعة التي يختص اكثرها بالنقط من سائر حروف الاسم ومعناه حروف الخط المعجم على ان المعجم اسم
مفعول فيكون من اضافة الموصوف الى الصفة مثل صاوة الاولى وفي القاموس اي حروف الاعجام على ان
المعجم مصدر اي حروف من شأنها ان تعجم اي تنقط فلا يكون من اضافة الموصوف الى الصفة اشار بقوله من
شأنها الى وجه التسمية بالمعجم اي من شأنها ان تعجم سواء كانت مجة بالفعل كالتاء والنون او غير مجة بالفعل
لكن من شأنها ان تعجم فيكون مجة بالقوة وقد اشير آنفا الى ان التسمية بالمعجم بناء على التعليل وجوز المحقق

٢ جارية على الالف ووجوده في اللفظ يسند
عليها بالعلامات ففسده الالف اسم الساكنة كما هو
المختار عند المصنف حيث قال لمعذر الابتداء بها
فيما مر

(١٥٠)

(سورة البقرة)

التفازاتي نقلا عن بعضهم ان يكون معنى الاعجام ازالة الهجمة بالنقطة بان يكون الهجمة للسلب مثل اشكيت قال
صاحب الكشف قائل هذا الكلام هو الازهرى وهو ثمة فالظاهر انه سمع هذا اللفظ بهذا المعنى في موضع
لا يخل غير فلا يرد اشكال الدمامنى بانه انما يتيم اذا كان جعل الهجمة للسلب مقبسا او مسموعا في هذه الكلمة
على ان يحكى افضل للتعبية والسلب ونحوها قياسى كما يشهد به بيان ائمة علم التصريف لكن بقي ان الحروف
المقطعة غير زائل عجمتها باللفظ لانها لا يان لها كما مر نقلا عن الليث فلا يظهر وجه كونه للسلب والقول بانه كانه
لما نطق زال ابهامه والتباسه بغيره من الحروف ضعيف لان ازالة الابهام بهذا المعنى بسبب هيئة الحروف
في الكتابة في الاكثر وما في الاقل كالحاء والجيم والذال والذال فنية ازالة الابهام الى النقط ليس باول من
عكسه كما لا يخفى نعم لو تم هذا كان التوفيق بين قولهم الحروف المقطعة معجمة غير مفهومة للمعنى وبين قولهم
الحروف المعجمة اى ازالة عجمتها بالنقط صلا لتغاير الجهتين وتختلف المسكين وايضا هذا المعنى يختص
بالحروف المنقوطة وكلامهم صريح في العموم وبالجملة جعل الهجمة على السلب تكلف بل تعسف * قوله
(ان لم يعد فيها الالف) اى في حروف الجيم قال ابن جنى في نشر الصناعة اعلم ان صورة حروف الجيم عند
الكافة تسعة وعشرون حرفا اولها الالف واخرها الباء على الثهور من ترتيب حروف الجيم الايا العباس
البرد فانه بعدها ثمانية وعشرون اولها الباء الموحدة وبع الالف من اولها ويقول هي هجمة لا تثبت على
صورة واحدة وليس لها صورة متفرقة ويكتب تارة باء وتارة واو وتارة الفا فلا عدها مع الحروف التي اشكالها
معروفة محفوظة وهو غير مرضى عندنا انتهى قوله هي هجمة اى جعل الالف والهجمة واحدا ٢ مخجبا بان كل حرف
يوجد سماء في اول اسمه والالف اوله هجمة ونقص بانه يلزم منه كون الهجمة هاء لان الهاء اول اسمها والقول
بانه اسم مستحدث لا يفيد ولك ان تقول في الجواب ان اسم الهجمة في الاصل حقها ان يقال امره لكنها بدل
هاء ٣ ولذا قيل دليل تعددهما ابدال احدهما من الآخر كما في الآل والاهل وراق وهراق والشئ لا يبدل من
نفسه فلا تنقض به * قوله (حرفا برأسها) اما بان لا تعد حرفا اصلا بل على انها في الاغلب تكون متغلبة
عن الواو والياء والهجمة او متولدة من اشباع الفتحة او تعد حرفا لكن لا برأسها بل تدرج مع الهجمة تحت مدلول
الالف بناء على ان اسم الالف ينشأ ولهما معا اذا انفار بينهما باعتبار السكون في الالف والحركة في الهجمة
وذلك لا يلازم ماسبق من المصنف من انه استعيرت الهجمة مكان الالف فانه كائن بان الالف للسكان وانه
حرف بحجها لكان ان فرض عدم عدها فيها حرفا برأسها كما يوجب اليه ايراد لفظة ان المفيدة للشك يكون
الاسمى ثمانية وعشرين ونصفها المحقق اربعة عشر والرأس حقيقته معروفة ويشتمل في الاول توسعا مثل
رأس السنة والرئيس كرأس القوم وهنا بمعنى الاستقلال بعلاقة الارزوم فان الحيوان لا يستقل بدون الرأس
* قوله (في تسع وعشرين سورة) حال من مفعول اورد اوصفة مصدر محذوف اى ايرادا كاشا في تسع الخ
او بدل من الفواتح باعادة الجار والاحتمال الاول هو الموعول * قوله (بعددها) اى بعدد حروف الجيم
اما حال مما قبله او خبر محذوف اى وهي كائنة بعددها (اذا عدها الالف) اى الساكنة لانها اسم للمدة التي هي
وسط قال مثلا كما هو المتعارف عند الجمهور واختاره المصنف قال الشيخ الجزرى * قال الجوف واخاها وهي *
حروف مدلهواء تنهى * ثم لاقصى الخلق هزها انتهى وهذا صريح في ان الالف اسم للسكان فقط وانه
لا يخرج له محقة والهجمة اسم للمحرك وان لها محرجا محققا فلا يمكن ادأهما بلفظ واحد والاختلاف البيان
والظاهر ان مراد المصنف فيما مر واستعيرت الهجمة مكان الالف اى ان الالف المحركة اقيمت مقام الالف
بشابهتها لها فصحلت اسم الالف الساكنة فاذا قبل الالف كذا ايراد بها الالف الساكنة دون المحركة لاختلافهما
حكما كما عرفت من كلام العلامة الجزرى وسائر ارباب علم التجويد فالقول بان الالف ٦ مشترك بين الساكن والمحرك
كما ذهب اليه المحققان الفاضل التفازاتي والمدقق الجرجاني وتبعهما بعض المحشين سواء كان اشتراكا لفظيا
او معنويا ضعيف جدا واما الاشكال بانه يلزم على هذا التقدير ان الاسم يكون للالف المحركة اذ الهجمة
اسم مستحدث فيجوابه ما مر من ان الاصل في اسم الالف المحركة حقه ان تكون امره لكن ابدال الهجمة
هاء كما صرح به في شرح الجزرى وبناء سابقا فلا يلزم عدم كونها مسمى باسم حين نزول القرآن والمصنف
راعى كلا المسلكين عدم عد الالف وعدها احترازا عن تعطيل واحد منهما واختار عدم العد في الاول والعد في الثاني

٤ والقول بان المصنف اراد بالالف اى اسم لكل
واحدة من الالف الساكنة والمحركة وهو المذكور
في التهجي دونها ضعيف لما سيجئ
٦ فان قيل فعلى ما ذكرت من الالف المحركة له
اسم مستقل له وهو الهجمة اصلها امره يلزم
انما اورد في هذه الفواتح نصف اسمى حروف الجيم
تقريبا لتخفيفا وهذا يخالف كلام المصنف
فالخلق ما اختاره المحبون فلنا نعم ما هو المتبادر من
كلام الشيخين ذلك لكن يخالفه ما ذكرنا من ارباب
التجويد وتطبيق كلامهم على ما ذكر حسن
١٢٦ الاول لاشك ان الكلم مركبة من الحروف واستمرت
العادة اذا نهجت وكتبت ان تلفظ باسا ميا ويكتب
بالحروف كما ان ضرب مركب من حروف منه ربه
واذا نهجت تلفظ باسا ميا ويقال ضا دراه باء
واذا قبل للكتاب اكتب ضا يكتب الحرف نفسه
وهو ض لا اسمه وهو ضا واذا قبل اكتب اراه
يكتب ره فلما كان جميع الكلم مركبة من الحروف
وكان بلفظ بالا سماء ويكتب بالحروف على في هذه
الفواتح على هذه الطريقة وهي ان يلفظ بالاسماء
فيقال الف لام ميم وتكتب بالحروف فيكتب الم
وهذا قياس اسماء الحروف على سائر الكلم الجواب
الثاني ان اسماء الحروف اذا سمي بها اتما تكتب على
صور الاسماء مثلا يؤدي الى الالتباس فان اسم
ياسين يلبس بلبس وليس واسم الف لام ميم بلام والم
الى غير ذلك وهما والم امور اربعة اتمت وقوع
اللبس فيها الاول شهرة امر هذه الفواتح فانها تمنع
اللبس الثاني اقامت السن الاسود والاحمر على
قراءتها الثالث ان الالفاظ اولم يهتج بها ولا يقول
الف لام ميم بل يقول الم لا يحلى بطايل اى لا ينظر
بخالفة الرابع ان بعضهما مفرد لا يخطر ببال الا ما ورد
عليه فلا يقال بل صاد الجواب الثالث واليه
الاشارة بقوله وقد اتفقت اى ولئن سلم ان ذلك لبس
على قاعدة الخط لكن خط المصحف مشتمل من
قواعد الخط كما ذكر في كتاب الكتاب المتم في الخط
والهجاء والكتاب الثاني بمعنى الكتابة اى كتاب
الكتابة الى هنا كلامه اقول ما ذكر في الكشف من
وجوه الامن من اللبس ثلاثة وهي ما وقع في حيزان
في المواضع الثلاثة لاربعة فان قوله واقامة السن
الاسود والاحمر ليس وجهها برأسه بل هو عطف
على شهرة على سبيل التفسير لكن ظن القطب
وجهه قوله واقامة الخ وجهها اخر فرج الوجوه ٢٧

(رعاة)

(٣ كذا في شرح الجزرى)

٢ أصل ان هذه الانواع صفات للحروف والمراد بالصفة هنا عوارض تعرض للاصوات الواقعة في الحروف من الجهر والرخاوة والهمس والسدة وامثال ذلك فالخرج للحرف كالمراد ان يعرف به ماهيته وكنيته والصفة كالحك او انما قد يعرف بها هيئته وكيفية وبهذا يتميز بعض الحروف المشتركة في المخرج عن بعض حال تأديته وقال الزماني وغيره لولا الابطال لكانت لاصار الطاء دالا والظاء ذالا ولسارت السين صادوا والصاد سينافسجان من دقت في كل شيء حكمته

٣ اذا لم يعتمد الالف على شيء من اجزاء الفم فيكون صوتا لاحرفا

٤ ويخذه ما قبل ط من انه وجعله الضعيف علة للجريان اولى من ضمهما اليه وجعل المجموع علة للتسمية ومن ضم الاول خاصة وجعل الثاني بانفراده علة للجريان فامل انتهى

٦ المكسري بشديد الدال الذي يسئل الناس بالالحاح

(ط ابن الخبلي كما في الشهاب)

٢٧ قال الطيبي رحمه الله قوله ان الالفاظ بها وقوله وان بعضها مفرد معطوفان على شهرة امرها وقال مولانا سعد الدين رحمه الله قوله وان الالفاظ عطف على شهرة فوقع ان المفتوحة مع اسمها وخبرها في موقع اسم ان المكسورة اقول يلزم من هذا دخول حرف على حرف مثله اذ يكون التندبر وان ان الالفاظ وهو غير جائز اللهم الا ان يقال لا يلزم جواز وقوع المطفوف حيث يقع المطفوف عليه كما في رب شاة ومختلها حيث لا يجوز رب مختلها لان رب لا يلها الا نكرة ويجوز زيد اقيت غلامه ورجلا صالحا ولا يجوز زيد لقيت رجلا صالحا

قوله ابقاها لمن تحدى بالقرآن العدى طلبه المعارضة اي لمن طولب منه المعارضة بالقرآن و

قوله تنبها عطف على ابقاها عطف التفسير

قوله لما عجزوا عن آخرهم هذا عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فان العجز اذا صدر عن آخرهم يكون قد صدر عن جميعهم اذ قد افاد ان العجز

ابتدا صادرا عن اولهم واحدا بعد واحد الى ان صدر

عن آخرهم فالعنى عجزا صادرا عن آخرهم لا عجزا

مجاورا عن آخرهم لان تجاوز عنه انما يستعمل

في معنى عقاقته وهذا ليس بمناسب هنا ولا عن

آخرهم الى اولهم لان مقابل الى من لائن قوله عن

البيان بما يدانيه متعلق بعجزوا فانه هو المجوز عنه

وعن الاول غير متعلق به بل بمحذوف على ما صورناه

فلارد عليه ان حرفي جرمعني واحد لا يتعلقان

بلا عطف على متعلق واحد

رعاية التناسب في كل منهما * قوله (مشتملة على انصاف انواعها) حال من اربعة عشر فيكون حالا مترادفة على وجه اوحالا متداخلة من الضمير في تسع وعشرين انصاف جمع نصف والمراد بانصاف انواعها بالصفات المشهورة مثل ذكر نصف المهموسة كاسيحي لكن المراد بالنصف اعم من الحقيقي والتقريبي والا فانواعها كثيرة ذكر بعضهم اربعة واربعين نوعا وبعضهم زادوا بعضهم لدليل لا حيث ذلهم فالمراد مشاهير انواعها وايضا المراد بالاشتغال على انصاف الانواع باعتبار الاكثر اذ قد يشتمل على ثلثي نوع كافي حروف الصغير وقد يشتمل على تمام النوع كحروف التثنية وهي الميم والتون الساكنة والحرف المكرر كاسيحي من المص تفصيلا ولما كان عند اهل العربية الاجناس والانواع سببا في الاشتغال اختار صاحب الكشف الاجناس والمصنف الانواع ومرادها واحد وهو النوع المصطلح عند الميرانيين اذ تحت هذه الاقسام الجريئات الحقيقية اذ فوقها حروف الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهذه الصفة وقعت في آخر السلسلة منتهية الى الاشخاص كالانسان فاختاره المصنف اولى وهذه الانواع ٢ المعاني المراد بها متحققة في وقت التناول وان كان الاسامي الدالة عليها مستحدثة ثم التقسيم المذكور تقسيمات متعددة متداخلة غير متباينة وتميزها بالاشارات على ما هو شأن التقسيمات الاعتبارية فان الحرف الواحد يجمع فيه اقسام المهموسة والرخاوة والاستعلاء والانفتاح وضدها كالانحناء على من له ممارسة بعلم التجويد * قوله (فذكر من المهموسة) الفاعل المصنف فانه لما اجل اولايانها مشتملة على انصاف انواعها فشرع في تفصيل تلك الانواع * قوله (وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه) اي سميت تلك الحروف مهموسة لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عايتها عند خروجها واكتفى المصنف بما ذكره لانه مشعر بجريان النفس واشتقاقها من الهمس وهو الصوت الخفي قال تعالى فلا تسمع الا همسا اي الاحس مشى الاقدام الى المحشر اوحس كلام الله من هول ذلك النظر وهو المناسب الاولى اعلم ان الهواء الخارج من داخل الانسان ان خرج يدفع الطبع يسمى نفسا بفتح الفاء وان خرج بالارادة وعرض له تموج بتصادم جسمين يسمى صوتا واذا عرض للصوت كيفا من كيفيات مخصوصة باسباب معلومة تسمى حروفا فالصوت معروض للحرف ومقدم عليه بالطبع وهو كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصنماخ والحروف كيفية عارضة للصوت يصير بها قطعا مختلفة بالآت معدة لذلك من الخجيرة والمضلات والسنة فالنفس الضرورية مطبقة للصوت ومركب الحروف والمخرج عبارة عن موضع خروج النفس في الاصل لكنه هنا عبارة عن الحيز المولد للحرف او عبارة عن موضع ظهوره وتميزه عن غيره فلذا قالوا في تعريف الحرف هي صوت معتد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الخلق واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هو الفم اذا لالف لا معتدله ٣ في شيء من اجزاء الفم بحيث انه يتقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان واذا عرض للحروف كيفيات اخرى بسبب الاكالات تسمى تلك الكيفيات صفات والمراد بالاعتماد على المخرج مما نعتها ومصادمتها للنفس الخارج ولهذه المنفعة مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت بحيث لا يظهر اثر معاوقته اصلا فهناك لا يتكيف شيء منه بكيفية الصوت والحرف فيصير نفسا سادجا وان قويت لكان لا الى حد يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل بعضه فهو الهمس وان قويت واشتدت حتى يتكيف كله بتلك الكيفية فهو الجهر ويقترب منه ما قبل ان النفس الخارج الذي هو صفة حرف ان كانت مكينة بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوى كان الحرف مجهورا وان بقي بعضه بلا صوت يجري مع الحروف كان الحرف مهموسا والذي يعرف بغايتها انك اذا كررت القاف فقلت قفق وجدت النفس الخارج كله متكيفا بكيفية الصوت محصورا لا محس معها بشيء واذا قلت كك اي اذا كررت الكاف المهموسة وجدت بعض النفس باقيا بلا صوت لما عرفت من انها ضعفت في نفسها وضعف الاعتماد عليها وضعف اعتمادها لا تقوى على منع النفس فيجري معها النفس وجرى النفس مع الحروف مما يضيفها ٤ بخلاف المجهورة كافي الخارج يردى لكن الظاهر ان المراد بضعف الحروف في نفسها ضعف الاعتماد على المخرج اذ لا معنى لضعفها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتماد ويؤيده قول سيويه في كتابه حيث قال المهموس حرف ضعيف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه حتى امكن ان يلفظ به وينفس فلذا سميت بذلك لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها في مخرجها * قوله (ويجمعها) اي المهموسة (ششحتك خصفه) الشح والالحاح في المسئلة ومنه يقال للمكسري شحات معناه متكسري عليك هذه

وقوله ليكون اول ما يفرغ الاسماع الخ عطف على
 ايضا وهذا هو الوجه الآخر لتسمية السور بهذه
 الاسماء والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه
 السابق عليه مع ان كلا منهما دليل الاجاز ان دلالة
 هذا الوجه على الاجاز والقرابة انما هي من انفس
 تلك الاسماء باعتبار صدورهما عن لم يجر منه تعلم ودلالة
 ذلك باعتبار الالفاظ والتبعية على غرابة لفظ القرآن
 بكمال بلاغته فلو تحدى به كاتب وقارى بلجاز بخلاف
 الثاني فانه انما يصلح لان يتحدث به الاميون والحاصل
 ان الاول بالنسبة الى القرآن المسمى على النبي وحكى
 بلفظه عليه الصلاة والسلام والثاني بالنسبة الى
 المبلغ الذي هو النبي عليه الصلاة والسلام فالوجه
 الاول ناظر الى ان يرجع الضمير في مثله في قوله تعالى
 فاتوا بسورة من مثله الى القرآن والوجه الثاني
 على ان يرجع الى الرسول صلى الله عليه وسلم
 قوله فاما من الامى الذى لم يخاطب الكتاب فسنجد
 مستغرب خارق للعادة قال صاحب التفسير فيه
 ضعف لانه يمكن تعلمه ولو بسماع من صبي في اقصر
 زمان واجاب عنه الفاضل الطيبي بان صدور مثل
 هذه الالفاظ من مثله وهو ممن لا يمارس الخط والقراءة
 ولم يشتهر به سواء تعلم او لم يتعلم يدع وغريب وكان
 حكمه حكم العرب الرباء اذا تكلم بالنبوة مثلا
 فطلق التكلم به من غريب قال صاحب الكشاف فكان
 حكم الناطق بذلك مع اشتهار انه لم يكن ممن اقتبس
 شيئا من اهله حكم الافاضل المذكورة في القرآن
 التى لم تكن قريش ومن دان بدنيها في شئ من
 الاحاطة بها فان ذلك حاصله من جهة الوحي
 وشاهد بحجة نبوته وبمزية ان يتكلم بالارطانة من غير
 ان يسميها من احد وهذا السؤال الذى قرره
 صاحب التفسير هو الذى اوردته القطب رحمه الله
 في حواشيه حيث قال وهما سؤالان وهما ان الصبيان
 يقرؤن في المكاتب اسماء الحروف ويحفظون بساعة
 فالتكلم مما لا يدل على الاجاز وان كان التكلم اميا
 لجواز تعلمه بسماع من صبي في اقصر زمان واشار
 صاحب الكشاف الى جوابه بقوله واعلم انك اذا
 تأملت ما اوردته الله تعالى في الفوائج من هذه الاسماء
 وجدت نصف اسماء حروف المعجم اربعة عشر
 الخ وتقريره اننا لا نقول مجرد التلفظ باسماء الحروف
 يدل على الاجاز بل الدال على الاجاز التلظظ بهذه
 الاسماء الواقعة في فوائج السور من الشخص الامى
 فان هذه الاسماء مشتبهة على فوائد يستحيل ان تلفظ
 بها امي الا من جهة الوحي منها انها نصف اسماء
 الحروف في تسع وعشرين سورة على عدد الحروف
 ومنها اشتمالها على انصاف اجناس الحروف ومنها ان
 الحروف الغير المذكورة مغلوطة بالمذكورة ومنها ان
 من الحروف المذكورة ما كثير وقوعه في كلام العرب ٢٢

المراة وخصفة ٢ اسم امرأة كذا في الجار ردى وفي القاموس خصفة بن غيلان ولم يذكر فيه ولا في الصحاح شعث وفي
 القاموس شعث كلمة سر بانية بفتحهم المغاليق من غير مفتاح قيل وفي القاموس الشحات للشحات من لحن العوام واصل
 الشعث السن واستعمل للاحاح السائل وقد صحح اقننه على انه من الابدال فان الدال تبدل ثاء فلا غلط فيه بل هو عربي
 صحيح استعماله استعماله من يوثق به وذكر الراغب في مفرداته وبالجملة وقع النزاع في ثبوت شعث وبعد تصريح
 صاحب القاموس بانه كلمة سر بانية لا وجه لما قيل انه عربي استعماله من يوثق به والقول بانه معرب كدال كردن يحتاج الى
 النقل من الثقات وقيل انه لا يـ لان يكون شعث مأخوذا من الشعث وهي كلمة سر بانية بفتحهم المغاليق بغير مفتاح اى
 ستفتح مغاليقك بلا مفتاح خصفة وهذا اقرب وان كان فيه نوع بعد (نصفها) مفعول فذكر آخره ليليه تفصيله
 ولو اخر قوله من المهموسة من مجموعهما لكان بين المين والمين طولا فاحشا * قوله (الحاء والهاء والصاد
 والسين والكاف) الحاء كما يكون * موسة يكون مستقلة ورخوة ومنقحة ومصنعة والصفات الضعيفة متحققة فيها
 وهي الهمس والاستقالة والرخوة والانفتاح سوى الزلى والصفات القوية وهي الجهر والشدة والاستعلاء
 والاطباق والاصمات متحققة منها في الحاء الاصمات فقط فليكن هذا ايضا من اللطائف التي يعجز عنها الاديب اللبيب
 والهاء وهي ايضا كما تكون موهوسة تكون مستقلة ورخوة ومنقحة ومصنعة والكلام فيها مثل الكلام في الحاء
 والصاد وهي متعلية ومطبعة ورخوة ومصنعة وصانتهما الثلث ضعيفة والثلاث منها قوية وهي الاستعلاء
 والاطباق وهذا من اغرب اللطائف والسين مستقلة رخوة ومنقحة مصنعة وهي مثل الحاء والهاء والكاف
 وهي شديدة مستقلة ومنقحة ومصنعة وواحدة منها قوية وهي الشدة وما عداها ضعيفة وما بقي من المهموسة
 الفاء واثاء الثلثة والشين والحاء المجتمعتين واثاء المثناة من فوق * قوله (ومن البواقي المجهورة نصفها) عطف على
 قوله من المهموسة وصف البواقي بالمجهورة للاشارة الى انه لا واسطة بينهما واحترز به عن الحروف البواقي من
 المهموسة كما ذكرنا والمراد بالمجهورة ما اشرنا اليه ما يمنع النفس جريانها معها لقوتها وقوة الاعتماد على مخرجها
 عند خروجها وهو في اللغة الصوت القوي الشديد ولما كان بين المهموسة والمجهورة تقابل وتعريف احدهما
 منهم من تعريف الآخر لم يتعرض تعريف المجهورة اكتماء تعريف المهموسة واوعكس بتعريف المجهورة
 لكان اولى لقوتها الا ان يقال ان المهموسة لقلتها سهلت ضبطها فيها ولا يعلم ما عداها بمجهورة وهي تسعة
 عشر فالمراد بقوله نصفها نصف تقري وان لم يعد الالف حرفا برأسها فالتصنيف حينئذ تحقيق كافي المهموسة
 لكن المتعار عند المص عد الالف حرفا برأسها * قوله (بجميعه) مد القول اى (ان يقطع امر) بصيغة المجهول
 فان حروفها تسعة وتفنن حيث ذكر هنا ما يجمع النصف ولم يذكر ما يجمع المجموع وفي المهموسة عكس الامر ويجمع
 مجموع الحروف بالمجهورة ظل قول ربض اذغرا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتها رسوخك خصفة القوم موضع
 وربض بالبحر بك المأوى * قوله (ومن الشديدة) اى وذكر من الحروف الشديدة (الثمانية المجموعة في اجدت طبقك)
 وفيه تفنن ايضا اجدت على صيغة الخطاب بقرينة طبقك من الاجادة وطبقك بفتح الباء ونصب القاف اى
 جعلت طبقك جيدا فالحروف الشديدة الـ مزنة والجيم والدال والهاء والطاء والباء والقاف والكاف والشدة في
 اللغة القوة وسميت شديدة لتعنها الصوت ان يجرى معها فلم يفرق بين المجهورة والشديدة بان المعبر في المجهورة
 علم جريان النفس معها مع تحر كوفي الشديدة عدم جريان الصوت معها عند اسكانها في مخرجها ولا يستلزم احدهما
 الآخر فانه يجرى النفس ولا يجرى الصوت مثل الكاف عند اسكانها في مخرجها والهاء كذلك وقد يجرى الصوت
 ولا يجرى النفس كالضاد والعين مع تحر كهما وقد يجتمعا في مثل قاف باعتبار ان فانها من المجهورة ومن الشديدة
 ايضا وكذا الحال فيما يجتمع فيه الوصفان فليعلم انه ان بين المجهورة والشديدة عموما وخصوصا من وجه وكذا بين المهموسة
 والشديدة عموم وخصوص من وجه (اربعة) مفعول ذكر القدر بواسطة العطف (بجميعها اقطعك) بفتح الهمزة
 وكسر القاف ثم طاء مهمل طعام يتخذ من اللبن وما صرح اولان الشديدة ثمانية وهما صرح بان نصفها اربعة رعاية
 التاسب بخلاف الاول فانه لم يصرح فيها العدد لاف الاصل ولا في النصف * قوله (ومن البواقي) اى وذكر من
 الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون حرفا ان لم يعد الالف حرفا برأسها واحد وعشرون حرفا ان عد
 * قوله (الرخوة) بالجر صفة للبواقي (عشرة) مفعول ذكر المقدروهي نصفها ثمانية ونصفها اربعة كون الرخوة الباقية
 بعد الثمانية الشديدة احدى عشرة وعشرين بناء على عدم كون الواسطة بين الشديدة والرخوة كما ذهب اليه البعض

واختاره المصنف وبعضهم أثبت الواسطة بينهما واختاره الشيخ الجزري حيث قال وبين رخوة والشدية لن عمر ولن بكسر اللام امر من لان يلين وعمر منادى بحذف حرف النداء وجه ما اختاره المصنف هو ان الشدية سميت شدية لثقلها الصوت ان يجرى معها ويختصر جري صوتها عند اسكانها ٢ في مخرجها سواء كان الانحصار المذكور تاما او لا والرخوة سميت رخوة لجرى الصوت معها عند اسكانها حتى لانت عند النطق بها وضعف الاعتماد عليها سواء كان الجري المذكور تاما او لا فلا واسطة بينهما بل ماعده البعض ما بين الشدية والرخوة داخل في الشدية او في الرخوة واما من قيد الانحصار المذكور والجريان المذكور بالتام فالخروف التي لا يتم الانحصار المذكور والجريان المذكور تكون واسطة بينهما وتلك الحروف مما يهبط في الشدية بمجرىها لم يروعا اوجه كما اختاره الشيخ الجزري يجمعها لن عمر كما مر واختار المصنف ما اختاره لتقليل الاقسام فانه قريب الى الافهام ثم مثلوا لها بالفتح فالتحريك على قولك الحج وجدت صوتك راكدا محصورا حتى اورمت مد صوتك لم يكتك ذلك ولو وقفت على قولك الطش ٣ وجدت صوت الشين جاريا بعده ان شئت * قوله (يجمعها حس على نصر) حس على وزن حرجج احس ههـ الحروف بمعنى المتصلب في الدين ويعدى على اي هم اسداء على نصره * قوله (ومن المطابقة) اي وذكر منها وسميت بها لانطباق ما يحاذي اللسان من الحنك الاعلى عند خروجها لانتك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك الاعلى كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي تخرج من بينهما مطبقة عليها فالخروف مطبقة عليها فهو من قبيل الحذف والايصال كما شئت فيه والاطباق ٤ ابلغ من الاستعلاء ولعل لهذا قدمه عليه والشيخ الجزري قدم الاستعلاء لانه اعم منه * قوله (التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء) ولم يعرفها لان الغرض هنا تعيين انواع الحروف باعتبارها واعدادها توضع للاطائف التي اوردت في الفوائج واما المهموسة فانما عرفها تبيينها على ما هو المختار في تعريفها فان فيه اختلافا ولذا لم يتعرض لتعريف الشدية والرخوة وكثير من الصفات (نصفها ومن البواقي) اي وذكر من الحروف الباقية بعد الاربعة المطبقة (المتفتحة نصفها) وذلك النصف اثنا عشر حرفا وهي الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والقاف والتون وهذا نصف تحققت الحروف التي هي اربعة وعشرون ان لم يعد الالف حرفا برأسها ونصف تقريري ان عد والمصنف حين ذكر احد الضدين ذكر الضد الآخر بقوله ومن البواقي الخ ثم حاول ذكر الضدين الآخرين بترك قول ومن البواقي حيث قال ومن المطابقة ومن القلقلة الخ اذ قد عرفت ان تقسيم الصفات تقسيمات متداخلة متمايزة بالاعتبار قوله المتفتحة بكسر التاء على زنة اسم الفاعل لا غير واما المطبقة فتفتح الباء وجوز بعض شراح الجزري كسر الباء على الجوز كالجوز في المتعالي ثم انها سميت بالمتفتحة لانها يفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وخروج الريح من بينهما وهو لغة الافتراق * قوله (ومن القلقلة) اي وذكر في الفوائج (وهي حروف تضطرب عند خروجها) اي عن مخرجها ويقال لها حروف القلقلة ايضا وكلاهما بمعنى الحركة وهي المرادة بقوله تضطرب فانه افتعال من الضرب معناه ما ذكر ومنه اضطراب الامور بمعنى اختلافها وانما سميت بذلك لان صوتها لا يكد يبين به سكوتها ما لم يخرج الى شبه الحركة لشدتها امرها من قولهم قلقلة اذا حركه وانما حصل لها ذلك لاتفاق كونها مجهورة شديدة فالجهر يمنع النفس ان يجرى معها والشدّة تمنع ان يجرى معها صوتها فلما اجتمع هذان الوصفان اخذت الى التكلف في بيانها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للتكلم عند النطق بها ساكنة حتى يخرج الى شبه تحرركها بقصد بيانها وعلل القاضي بانها حين سكوتها تفلقل عند خروجها حتى يسمع لها نبرة قوية وفيه يجوز لانه اراد بتقلقلها مشابهتها للتقلقل لانحر كها حقيقة والازم اجتماع السكون والحركة في حين واحد كذا في الفوائد السرية وفي بعض شرح الجزري وانما وصفت بذلك لانها حين سكوتها لا سيما اذا وقف عليها تفلقل المنجز حتى يسمع له نبرة قوية لما فيها من شدة الصوت الصاعد فيها مع اللفظ دون غيرها انتهى فالاضطراب صفة المخرج في هذا البيان وفي كلام المصنف يكون صفة الحروف وفيه الضغط مذكور في كلام اكثرهم فلا يعرف وجه تركه المصنف والقول بان قوله تضطرب مستلزم له ضعيف لان دلالة الالتزام بمجهورة في التعريف على ان اللزوم غير مسلم وتعرض لثريتها لانه اختار ثريتها وعدل عن التعريف عند القوم وهو انما حروف يصحبها ضغط اللسان في مخرجها عند الوقوف مع شدة الصوت التبعده من الصدر انتهى كانه اشار الى ان الاحسن في تعريفه هو ما ذكره ولا يخفى

٢ قال الرضي وانما كررت في امتحان المجهورة لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فظن ان النطق انما خرج مع المجهورة لا بعدها فاذا تكرر وطار زمان الحرف ولم يخرج مع تلك الحروف المكررة نفس عرفت ان النطق بالحروف هو الحائس للنفس وانما حركت الحروف لان التكرير بدون الحركة محال واما المهموسة فالتحريك اذا كررتها مع اشباع الحركة او دونها فان جوهرها ضعف الاعتماد على مخرجها لا بحس النفس فيخرج النفس فيجرى كما يجرى الصوت نحو كك ككك انتهى

٣ الطش وهو المطر الضعيف

٤ الاطباق في اللغة الالتصاق

٢ وانما اعتبر الاسكان في امتحانها لانك لو حركتها والحركة ابعاض الواو والياء والالف وفيها رخاوة ماجرت الحركات لشدّة اتصالها بالحروف الشدية الى شيء من الرخاوة فلم يبين شدتها كذا في الرضي

٦ قال الخليل القلقلة شدة الصوت والقلقلة شدة كذا في الجار يردى

٧ الضغط العسر ويقال ضغطه بضغطة ضغطا زجه الى حائط كذا في الجار يردى

٢٢ اكثر وقوعا في فوائج السور الى هنا كلامه فحاصل الجواب ان المستغرب ليس مجرد النطق بها بل مع الكيفية الشار اليه بقوله واعلم انك اذا قلت الخ ورد هذا الجواب مولانا سعد الدين رحمه الله بان قال وفيه نظر اما او لا فلان كلام المصنف صريح في ان المستغرب نفس المتكلم باسم الحروف مع اشتهاار عدم الاخذ والتعلم واما ثانيا فلان كون النطق بها مع الكيفية المخصوصة مما لا يفتن له من حذاق العلماء الا واحد بعد واحد بل ربما لم يخطئ الى زمن صاحب الكشف او من اخذه هو منه يقال احد من السامعين فكيف يكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بوجه من الاغراب وتقدمه من امارات الانجاز واما ثالثا فلان المقصود بيان وجه وقوع هذه الالفاظ بالنظر الى كل سورة مصدرة بها اظهروا ان ليس ذلك بالنظر الى جميع القرآن اول ما يقرع الاسماع ولا بالنظر الى اول سورة نزلت وما ذكرتم انها تظهر بعد تمام نزول القرآن والتأمل في جميع الفوائج واما رابعا فلان قوله واعلم الخ مسوق لزيادة تحقيق تقرير ونصرة وتقوية للوجه الثاني الذي استحسنه الاتري انه جعل نتيجة التقديمات ان الله تعالى كانه عدد على العرب الالفاظ التي منها تراكب كلامهم تيكنا والزا ما وتليها على ان المجدي به مؤلف منها لا غير فلا معنى لوجه اختصاصه بالمعنى الثالث ٣

٢٣ الى هنا كلامه ثم اتى الشريف الجرجاني رحمه الله في حواشيه في تقرير وجوه التزييفات المذكورة اثر مولانا السعد التتازاني نعمة الله بنفرائه

٢ والاعتراض وارد على النعين ايضا لانه حلقة وجوابه جوابه

٣ والضابطة انه يجوز ادغام احد الثلاثين في الاخر مطلقا الا الالف لانه ساكن والمدغم فيه لا بد ان يكون متحركا ويجوز ادغام احد المتقاربين في المخرج او الصفة في الآخر اذا لم يلزم ابطال صفة المدغم او ادغام الاسهل في الاثقل فلا يجوز ادغام الالف في غيره واحفظ هذه القاعدة وكن على بصيرة واعلم ان ما لا يدغم في التقارب لعدم امكان محافظة تلك القاعدة

قوله سيما وقد راعى فيه ما يعجز عنه الاديب الارب لا سيما حذفت كلمة لا للم بها لكثرة استعمال سيما معها وما بمعنى شيء اى لا مساواة لشيء له حال كونه مرادى فيه ما يعجز عنه الاديب الارب الاديب الفائق في علم الادب وهو علم العربية من حيث ادب الرجل بالضم وهو ادب والارب العاقل من الارب بمعنى الدهاء بالمد وهو العقل

قوله وهو انه اورد الخ الضمير اعنى هو راجع الى مصدر راعى وهو الاول والانساب الابرار ويجوز ان يرجع الى ما في ما يعجز جوازا مر جوا

قوله هو نصف اسمى حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف حرفا برأسها اى حرف الخط المعجم اراد رحمه الله بالنصف النصف على التحقيق اذ لو اراد به النصف على التقريب لما احتج الى هذا الاشتراط اقول لاحاجة الى هذا الشرط لان ما في الفوائج هو نصف اسمى حروف المعجم على التحقيق وان عد الالف حرفا برأسها بان يكون لفظ الف مشتركا بين المدة الساكنة والهمزة بدليل قولهم الالف على ضربين لينة ومتحركة واسم الهمزة للمتحركة اسم متحدث لا أصلي والمذكور في التهجى الالف دون الهمزة فعلى هذا يكون اربعة عشر نصف اسمى حروف المعجم على التحقيق لا على التقريب بخلاف جعل الثلاثة نصف الحروف المستعيلة التي هي سبعة فان الثلاثة نصف للسبعة على التقريب والحاصل ان الاسماء الاصلية للحروف المعجم مائة وعشرون اسما سواء عد المدة الساكنة من تلك الحروف المسماة او لا فنصف تلك الاسما تكون اربعة عشر تحقيقا

قوله مشتملة على انصاف انواعها ينبغي ان يحمل انواع على الاكثر والا فالذكر كور في بعض تلك الانواع ثلثا كما في الحروف الذلقة والخلقية فان المذكور في هذين التوعين ثلثاهما في الذلقة الراء ٢٢

ما فيه (ويجمعها قد طبع) من باب علم وبالجم من الطبع وهو الضرب على الشيء الاجوف كالطبيل وهي حروف خسة والمذكور في الفوائج الكريمة منها اثنان وهما الصاد والقاف كما قال (نصفها الاقل) اى النصف التقريبي قوله (لقلتها) علة لذكر النصف الاقل اى لقلته هذه الحروف في نفسها اخبر في الذكر النصف الاقل فيناسبها ترجيح جانب القلة اذ اللطف المسمى اليه انما يحصل به لا بد من الاكثر والحروف المطبقة وان كانت قليلة لكن ان لها نصفا تحقيقا فيمكن محافظة اللطائف المذكورة فيها من الاشتغال على انصاف الانواع بخلاف هذه فانه لا يمكن محافظتها بهذه الطريق اشير الى لطيفة اخرى بهذا الوجه الاخرى واطلاق النصف على الاقل منه مجاز بعلاقة المجاورة ولما كانت القلة من الصفات التي اختصت ببعض الحروف دون بعضها من غير تحقق اضدادها لم يقل ومن البواقي التي كذا وهذا مراد من قال وانما لم يذكر هنا البواقي لعدم نسبتهم اياها باسم خاص كسائر البواقي ثم هذه التكنة اخبر في البواقي وهي ثلثة وعشرون والمذكور في الفوائج منها ثمانية عشر وهو نصفها الاكثر فرجح على النصف الاقل لمناصة الكثرة واذا عدت الالف حرفا برأسها يكون المذكور من البواقي نصفها التحقيق اذ البواقي حينئذ اربعة وعشرون حرفا واثنا عشر نصفها تحقيقا * قوله (ومن اللتين) اى وذكر من الحرفين اللتين (الباء) انه لان اسماء الحروف سماعية وسميت لئتين لانهما تخرجان في لين بلا كلفة على اللسان لا تساع مخرجهما وهو يوجب اثنا عشر الصوت (لانها اقل) ثعلب لاختيار الباء دون الواو اى وانما اختصت الباء بالذكر لانها اقل (ثقل) من الواو وان اشتركا في اصل الثقل ولم تعد الالف الساكنة منها لانها في الاغلب متقلبة عن الواو والباء ومن عد هاتين كصاحب الفصل حيث قال وحروف اللين بصيغة الجمع نظر الى انها حرف على حالها قال الجار بردي تفسلا عن ابن الخاجب حروف اللين وهي الالف والواو والياء لما فيها من قبول التطويل لصوتها وهو المعنى باللين فاذا وافقها ما قبلها في الحركة فهي حرف مدولين فالالف حرف مدولين ابدأ والواو والياء بعد الفتح حرف لين وبعد الضمة والكسرة حرف مدولين انتهى ولا يذهب عليك ان مختار المصنف كون الالف حرفا برأسها كما اشيرنا اليه في قوله سابقا واذا عد الالف الخ فاللايق له ان يعد الالف من الحروف اللينة وجعل ما ذكر في الفوائج نصفها الاقل ولم يقل هنا ايضا ومن البواقي التي كذا الما من انها من الصفات التي اختصت ببعض الحروف بلا تحقيق اضدادها وما ذكر من البواقي ثلثة عشر حرفا نصفها التحقيق او التقريبي فان المصنف لما ذكر ان المذكور في الفوائج اربعة عشر اسما فاذا كان المذكور من اللتين الباء فقط فالذكر من البواقي يكون ثلثة عشر (ومن المستعيلة) اى وذكر من الحروف المستعيلة (وهي التي تصعد الصوت) اى يستعلى (بها في الخك الاعلى) فالاستعلاء صفة الصوت والحروف وصفت به مجازا لبيتهاله والاستعلاء صم من الاطباق وغيره لانه ذكر بلا شرط شيء وقد عرفت ان المطبقة اخص من المستعيلة وحاصل المعنى ان المستعيلة هي الحروف التي يستعلى الصوت عند النطق بها في الخك الاعلى ٣ ارتفع اللسان واستعلى الى حد اطباق الخك الاعلى على سطحه كما في الحروف الاربعة المطبقة اولم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى اقصاه الى الخك الاعلى بلا طباق كما في الحروف الثلاثة الباقية فالمراد بالاستعلاء معناه الغوى فلا دور ولعل التعبير يتصده للاحتراز عن الدور بالكلية وانما تعرض تعريفها اذا تعرض للمشهور وهو ما يرفع بسببه اللسان الى الخك لما كان فيه خلل لانه يوهم اتحادها مع المطبقة واخبر في دفعه بان الاعتبار فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الخك وفي المطبقة بشرط الاطباق معه عدل عنه واختار تعريفا احسن منه فلذا تعرض له وترك قد رفع اللسان لانه منشأ الاشياء وعادة المصنف هنا تعريف ما كان في تعريفه المشهور ضعف واشباه ثم شرع في تعدادها فقال (وهي سبعة القاف والصاد والطاء والحاء والفاء والصاد والظاء) واعتراض بان الحاء من الحروف ٣ الحلقية فكيف الاستعلاء واجب بله يستعلى عنه ذلك تعاوان لم يكن مخرجها كما يشهد به الحس يؤيده ان الرجح يخرج متعليا وقد يقال ان المصنف لاجل ذلك عدل عن قولهم يستعلى اللسان الى قوله يصعد الصوت انتهى ولا ينبغي ما فيه فالصواب ان وجه العدول ما ذكرناه آغا (نصفها) مفعول ذكر المقدر (الاقل) وهو الثلث الاول وفي بعض النسخ نصفها الاكثر وهو من طفيان القلم * قوله (ومن البواقي المنخفضة) وهي احدى وعشرون على تقدير اثنان وعشرون على تقدير آخر وسميت منخفضة وتسمى ايضا متقلبة لانخفاض اللسان عن الخك عند النطق بها وما ذكر في الفوائج منها نصفها الاكثر لكثرتها في نفسها او نصفها التحقيق بان يعد الالف حرفا برأسها

٢٢ والميم والتون واللام وفي بعض الحلقية الحاء والعين والهاء والهمزة وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثا العشرة على التقريب فلا يرد عليه ما أورده الطيبي رحمه الله في حواشيه من الاشكال بحروف الذلاقة وبحروف المصمتة التي هي ما عدا حروف الذلاقة والمصمتة ثلاثة وعشرون حرفا وقد ذكر منها عشرة والذلاقة الاعتماد على ذاق اللسان وهو طرفه والاصمات انه لا يكاد يبنى منها كلمة باعية او خاسية معارة من حروف الذلاقة فكأنه قد صمت عنها

قوله وهو ما يضعف الاعتماد على مخرجه وجهها شتمك خصة الخصفة اسم امرأة والشعث الاخاح في المسئلة كذا بينه الامام جابر بن عبد الله ضد الجهر والجهد اشباع الاعتماد في مخرج الحرف ومنع النفس ان يجري معه والهيم بخلافه وفي الفصل والذي يعرف به تبائنها انك اذا كررت القاف فقلت قفق وجدت النفس محصورة لا يحس معها بشيء منه وتردد الكاف فجدد النفس مقاورا لها وساقا لصوتها قال القطب رحمه الله في حواشيه البحث الثاني في قوله على انصاف اجناس الحروف فان من اجناس الحروف حروف الذلاقة والمصمتة وتلك الاسامي ليست مشتقة على نصفها اما حروف الذلاقة فلاشتغالها على اكثرها واما المصمتة فلاشتغالها على اقلها والجواب ان المراد باجناس الحروف اكثرها لا كلها وهو كاف فيما نحن بصده وبؤده اشتغالها على اكثر حروف الذلاقة واقل الحروف المصمتة لسهولة الذلاقة حتى لا يفتك رباعي او خاسي عن شيء منها وقال البحث الثالث في تعريف اجناس الحروف الحروف المجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحررها وهي ما عدا حروف شتمك خصة والمهموسة ما لا ينحصر والحروف الشديدة ما ينحصر جري صوتها في مخرجها وهي حروف اجدك قطبت وغير الشديدة ما عداها وتحقق المقام ان النفس الخارج من فضاء الصدر اذا انفرغ باقسام الربة او عضلات النفس او غيرهما يحدث له كيفية هي الصوت ثم الصوت اذا انقطع بالعضلات او بالاسنان او بالشفا يحدث له كيفية يتميز بها صوت عن صوت هي الحرف فدار الجهر والهمس على النفس الخارج فان النفس الخارج الذي هو مطية الحرف ان تكيف كله بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوى كانت الحروف مجمورا بها وان لم يتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شيء منه بلا صوت يجري مع الحرف كان مهموسا لكن هذا الجري وعدمه انما يكون ايين عند تحريك الحرف فلذلك افيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحريك ومثلا بفق وكلك ومدار ٢٣

فلذا اطلق التصف ولم يقيد بالاكثروا كان للسعلية ضد وهو الخفة ضد قال ومن البواقي الخ (المنخفضة نصفها) ولو ذكر هذا قبل قوله ومن القليلة الخ لكان احسن سبكا لما سبته لما قبله من قوله ومن المطبقة الخ في كونها صفة لها ضد والمصنف روح الله روحه لم يراع الترتيب هنا كما لا يخفى على من له ذوق في صناعة التجويد لاسيما الترتيب في فوائض السور الكريمة ومن رام الوجه في وجه تقديم ما قدمه فقد اتعب القريحة ولا يزال التكتة اللطيفة * قوله (ومن حروف البدل) اي وذكر من حروف البدل اي الحروف التي تبدل من غيرها لالا التي تبدل منها غيرها * قوله (وهي احد عشر) واحترز بقوله (على ما ذكر سيويه واخاره ابن جني) عما ذكره غيره كما سيأتي وابن جني الامام ابو الفتح المشهور وليس منسوب الى الجن وانما هو عرب كني كما في شرح المغني (ويجمعها اجد طوبت منها) واجد فعل المضارع التكلم من الوجدان وطوبت بالخطاب يعني اعرضت يقال طوى الكشح عند اي اعرب وضيم منها راجع الى المحبوبة اي اجد انك اعرضت عن المحبوبة فاهمزة تبدل من حروف اللين واللين من الياء المشددة في الوقف نحو ابو علي في ابو علي ومن غير المشددة كما في قوله لاهم ان كنت قلت جئني فلا يزال شاحج يا نيك يحج اقرنها سري وفرنج والدال تبدل من التاء نحو اجد معوا اي اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو اصطر في اصبر والواو تبدل من اختيها نحو ضورب في ضارب وطوبى في طوبى والتاء تبدل من اختيها ومن الهمزة ومن احد حرفي التضعيف نحو مفتيح في مفتاح وميزان في موزان وذئب في ذئب واعليت في املت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتسر في اتسر وتجاء في وجاء والميم تبدل من اللام كما في قوله عليه السلام ليس من امراء صيام في امفر ومن التون نحو عبر في عبر والتون تبدل من الواو واللام نحو صغاني في صغاي ولعن في لعن والهاء تبدل من الهمزة والالف والياء نحو هرفت في ارفت وحيهله في حيهلا وهذه في هذي والالف تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو قال وباع وسال وتفصيل المقام في الشافية وشروحها (الته السابعة المشهورة) مفعول ذكر المقدر ومعنى شيوعها انها لا خلاف في كونها من حروف المبدل مع كثرة استعمالها وهذه الة نصفها الاكثر فان نصف تقريبي وجه اختيار النصف الاكثرها ما اشار اليه من الشهرة الشيوع والمراد بالاهطين جبلان كما قيل (التي يجمعها اعطين) * قوله (وقد زاد بعضهم سبعة اخرى وهي اللام في اصيلا ل) وهذا ليس بخيار سيويه وان ذكر في كتابه حيث قال في باب الابدال وقد ابدلوا اللام وذلك قليل جدا انتهى ولقتها وشذوذها تركوها الجمهور وهما اللام في اصيلا ل اصله اصيلا ل يضم الهمزة تصغيرا لاصلان جمع اصل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب فابدلوا التون لاما فقالوا اصيلا ل قيل وفي شرح المعلقات لابن النحاس في قول انما بقى وقت فيها اصيلا ل اسانها اصيلا ل تصغير اصيلا ل جمع اصل قيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا اصح لان الجمع لا يصغر الا ان يرد الى اقل العدد * قوله (والصاد والزا في صراط وزراط) فانهما ابدلتا من سين سراط * قوله (والفاء في جندف) حيث ابدلت الفاء من التاء المشددة اصله اجدات جمع جند وهو القبر * قوله (والعين) حيث ابدلت من الهمزة (في اعن) اصله ان فيقولون في ان المشددة المفتوحة والمكسورة عن وفي ان المصدرية عن وفي ان الشرطية فقول المصنف اعن يجوز فيه فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ويجوز كسر العين وتشديد التون اصله ان * قوله (والثاء في ثروغ الدلو) اصله فروغ الدلو وهو مخرج الماء من الدلو من بين الرقاق الواحد ثرغ وثرع زيد كفتح اتع مصب دلو وفي القاموس عرقون الدلو كترقون ولا يضم اولها وعرقانها بمعنى والعرقونان خشبتان تعرضان عليها كالصليب جمعه العراقي انتهى العراقي يفتح العين وكسر القاف (والباء في باسمك) حيث ابدلت من الميم اذا صلها ما اسمك على ان ما استفهامية وسمع ابدال ميمه باء ايضا باسمك وهذه لغة بني مازن كذا قيل (حتى صارت ثمانية عشر) * قوله (وقد ذكر منها) نصفها التحقيق وهو تسعة (تسعة الة المذكورة واللام والصاد والعين) * قوله (وما يدغم) اي وذكر من الحروف التي تدغم (في مثله) اي في نغمة باعتبار انغاي الشخصى (ولا يدغم في التقارب) اي في المخرج فان الهمزة لا تدغم في الهاء وكذا التقارب في الصفة التي تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء (وهي خمسة عشر الهمزة) اي لعله آثر في هذه الحروف مذهب بعض الائمة حسبما تقدم الدليل اليه والا فذكره مخالف لما فصل في الفصل من ان الهاء والعين تدغمان في الحاء وقعت قبلها او بعدها وان الحاء

الشدة والرخاوة على الصوت فالصوت الذي هو
يتكيف بكيفية الحرف اما ان ينحصر في مخرج الحرف
ولا يجرى معها ولا ينحصر فان تم الانحصار فهي
الحروف الشديدة وان تم الجرى فهو الحروف الرخوة
وان لم يتم الانحصار والجرى فهو الحرف اللين ولما
كان انحصار الصوت في المخرج وجريه اظهر عند
سكون الحرف قدروه ساكنا ومثلوا بالجر والطش
والطل لكن المص حصر الحروف بهذا الاعتبار
في الشدة والرخوة فلا بد ان يقول ان تم الانحصار
فهي الحروف الشديدة والا فهي الرخوة سواء تم جريها
او لا والمطبقة ما ينطق الخنك على مخرجه وهي
الصاد والضاد والطاء والظاء والتفخمة بخلافها
والمنقلة ما يهايرتفع اللسان الى الخنك وهي المطبقة
والحاء والقين والقاف والمنخفضة ما سواها وحروف
القاعدة ما ينضم الى الشدة فيما ضغط اللسان في الوقف
وهي حروف قد طبع تم كلامه طبع من طبع بالباء
والجيم وهو الضرب على الشيء الاجوف كآرأس
ويقال الرجل بطبع وهو اطحى اى احق
قوله المجبوعة في اجدت طبقك اى جعلت طبقك جيدا
قوله تحببها اقلطك معناه اصرك من وقطبه
الارض اذا صرعت

قوله تحببها حس بالحاء على نصره حس بالحاء
المهمل جمع احس وهو الشجاع من الجاسة بمعنى
الشجاعة وانما طل في الشديدة اربعة وفي الرخوة
عشرة ولم يقل نصفها كما قال كذلك في المهموسة
والجهورة وغيرهما بعدم اعتداده بالنصف التقريبي
لكن هذا الاعتبار كان يقتضى ان يقول في المتعالية
اربعة لان نصفها الاكثر وايضا لما قال في المتعالية
انصفا الاكثر كان ينبغي ان يقول في الواقي المنخفضة
نصفها الاقل لان نصفها فكانت تلك البارات المختلفة
المنية على الاعتبار ثقتان منه رحمه الله
قوله وهي اللام في اصبال فانها بدل من التون
اصله اصيلان وهو تصغير اصلان في جميع اصيل وهو
الوقت بعد العصر الى المغرب وجعه اصل واصال
واصيل ويجمع ايضا على اصلان فيصغر على
اصيلان ثم ابدلوا من التون لامافة الواصيل (ومنه
قول التابغة) الذباني * وقفت فيها اصبالا سايلها *
* عيت جوابا وما بال بع من احد *

قوله والصاد في صراط والزاي في زراط يعنى هما
مبدلان فيهما من السين فان الاصل فيهما سراط
من سراط الطعام اى ابتلعه والفاء في اجدا ف بدل
من التاء اصله اجداث جمع جدث بالتحريك وهو
القبر والعين في عن بالكسر وتشديد التون بدل
من الهزة اصله ان وهي احد الحروف المشبهة
بالفعل والتاء في ثروغ بدل من الفاء اصله فروغ وهو
جمع فرغ بالقين المجبة وهو مخرج الماء من الدلو
والباقى بالسين بدل من الميم اصله ما اسلك

والعين تدغم كل منهما في الاخرى وان الطاء والدال والتاء والظاء والذال والتاء ستنها يدغم بعضها في بعض
وان الصاد والزاي والسين يدغم بعضها في بعض * قوله (الهمزة) اى الالف المتحركة اذا لفت الساكنة لا تدغم
في مثلها ولا في متقاربها ولا يكون مدغما فيها ايضا صرح به في الفصل لاستلزام ابطال لينه واستطالته اذا ادغم في غيره
ولا يكون مدغما فيها لكونه ساكنا والمدغم فيه لا بد ان يكون متحركا ثم الاولى ان يقال الالف للثلاثين كون
الحروف الهجائية تسعة وعشرين كذا قيل والتعبير بالالف شائع في كلامهم في الالف الساكنة فيجتل البيان على
ان كون الحروف تسعة وعشرين لا يخلل فيه وقد اشار اليه المص سابقا فالاولى ما اختاره المص وادغام الهمزة
فرع بقائهما اذا التقيا بلا حذف احدهما او تخفيفهما حتى جعل ادغامه الشيخ الرخوى لغة ردية ومع ذلك
حصره في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فانه باب قياسى حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها نحو قولك سأل
ورأس ولما التزم المصنف بيان لغة فصيحة في بيان اللطائف ناسب ان لا يعد الهمزة منها (والهاء) فانها تدغم
ايضا في مثلها نحو اجه هلاك اى ضرب جبهته من جبه اذا ضرب احد جبهته ومنعه عن امره وقدمه ان الهاء
تدغم في الحاء وقفت قبلها او بعدها نحو قولك في اجه حاتمها واذبح هذه لكن المصنف ما اختاره وان ذهب
اليه الرخوى فلا اشكال (والعين) اى العين المهملة تدغم في مثلها مثل ارفع عليها (والصاد والطاء) اى
المهملتان فانهما تدغان في مثلهما نحو قص يقص واط ياط (والميم والباء والحاء والقين والضاد والظاء والسين
والزاي والواو والفاء) * قوله (نصفها الاقل) منصوب بذكر المقدر كما مر مرارا وهو السبعة المذكورة
اولا اى الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء وما لم يذكر منها ثمانية بناء على ان المذكور فيها الزاي
المجبة لا الراء المهمل كما ذهب اليه بعض المحشين واعترض بان الظاهر نصفها الاكثر ولعل السخنة فيما عده بالراء
المهمل فوق ماقوع * قوله (وما يدغم) اى ذكر ما يدغم في مثلها وفي متقاربها (وهي الثلاثة عشر الباقية)
بعد اخراج خمسة وعشرين (نصفها الاكثر) وهو سبعة كما ذكر وكلامه هذا بناء على ان الالف لم يعد حرفا
برأسها والا فالباقية اربعة عشر والنصف المذكور تحققي (الحاء) فانها تدغم في مثلها وفي الهاء والعين ايضا
نحو اذبح حلا واذبح هذه ومثال العين اذبح عتودا (والقاف والكاف) فان كلا منهما يدغم في مثلها وهو
ظاهر ويدغم احديهما في الاخرى ايضا لقرب مخرجيهما نحو خلق كل دابة الاية وقوله تعالى * حتى اذا خرجوا من
عندنا قالوا الاية * قوله (والراء) المهمل فانها تدغم في مثلها كقوله تعالى * واذا كركبك الاية واما الادغام
في متقاربها فخالف لما في الفصل والراء لا تدغم الا في مثلها ولعل ذلك منقول عن البعض والمص اختاره لكن يحدشه
قولهم ولا يجوز ادغام حروف ضوى مشر فمما يفسر بها زيادة صفتها من الاستطالة في الضاد واللين في الواو
والياء والغنة في الميم والتفتي في الشين والفاء والتكرار في الراء وقد عرفت في محله ان جواز ادغام احد المتقاربين
في الصفة في الآخر مشروط بعدم لزوم ابطال صفة المدغم ولا يجوز ان يجعل هذا مجبة وما عدا في خمسة
عشر مهمل لان المجبة ليست بمذكورة في الفواتح ولانه يلزم ان يكون المذكور من خمسة عشر نصفها الاكثر
كما ذهب اليه بعض واعترض على المصنف كما مر توضيحه * قوله (والسين) فانها تدغم في مثلها نحو قوله تعالى
مس سقر وفيما يقاربها من الزاي نحو قوله تعالى * واذا النفوس زوجت * ومن الشين نحو قوله تعالى * واشتل
الرأس شيئا * ومن الصاد وهو ظاهر * قوله (واللام) يدغم في مثلها نحو قوله تعالى * وكلا
بلران على قلوبهم الاية * قوله (والتون) يدغم في مثلها كقوله تعالى * وعلى امم ممن معك الاية وفيما
يقاربها من الباء كقوله تعالى * من بعد غلبهم الاية * قوله (لما في الادغام من الخفة والفصاحة) اى لتلليل
لذكر النصف الاقل في الاول والاكثر في الثاني اى ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم
في مثلها وفيما يقاربها اكثر فائدة من التي لا تدغم الا في مثلها فينبغي ان يذكر النصف الاكثر من الافيد الاوفر والنصف
الاقل من غيره وبهذا البيان تدفع ما قيل ومع ذلك لا يتم ما ذكر من اشكته في ذكر الاكثر من الثلاثة عشر لانه ذكر
ما يدغم ايضا الاكثر انتهى وجه الاندفاع هو ان قوله لانه ذكر ما لا يدغم ايضا الاكثر فينبغي ان العود من
خسة عشر الراء المهمل وقديان خلافة اذا لذكور فيها الزاي المجبة * قوله (ومن الاربعة التي لا تدغم فيما
يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهي الميم والزاي والسين والفاء نصفها) وجه عدم ادغامها فيما يقاربها فلا تها
حروف مشر من ضوى مشر وقد عرفت انها لا تدغم فيما يقاربها لان خفاء شرطه وهو عليم لزوم ابطال صفة

المدغم كما هي بيانه لكن المصنف جوز كون الزاء مدغما فيما يقار بها وقد عرفت ما فيه وما عليه هذا ان كان مراده بالراء الراء المهملة واما اذا كان الزاي المجمة فلا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه انه مما يدغم فيما يقار بها لانها ليست من حروف ضوى مشفر وبالجملة ما ذكره المصنف في بيان الادغام لا يخلو عن كدر واهم لاسيما هنا لان بعضهم ذهب الى ان الزاي مجمة وبعضهم الى انها مهملة والسين مهملة او مجمة والمذكور آخر الاما فاء او ياء وفي الكل تغلغل واضطراب ولو اختر كون الزاي مجمة والسين مهملة زال بعض الاشكال وتم قوله نصفها لانه يراد به النصف الحقيقي وهو الياء والسين المهملة * قوله (ولما كانت الحروف الذلقية) اشارة الى فحة مسانفة اى الحروف اما ذلقية ومصحة اما الذلقية فالخروف التي يعتمد بها على ذلق اللسان وهو طرفه كذا في الفصل والمصنف عدل عنه وقال (التي يعتمد عليها بذلق اللسان) ولم يقل على ذلق اللسان فبدل كلمة على بالياء تنبيهها على ان الاعتبار في الذلاقة ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخته سواء كان الاعتماد ايضا على طرفه كما في اللام والراء والتون او على الشفة كما في الباء والفاء والميم فان الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع كونها مشقوبة منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس لطرف اللسان من يد مدخلية وسببية في الاعتماد بها على الشفة فلا يرد على المصنف ما يرد على الزمخشري من انه غير مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها كما اعترف به واما الميم والياء والفاء فلا مدخل لها في طرف اللسان انتهى ولما اعترف الشيخ الزمخشري بذلك فكلامه فرينة واضحة على ان بيانه بقاء على التغليب وكذا كلام المصنف محمول على التغليب اذ ما ذكر في وجه العدول لا يخلو عن دغدغة وخدشة ولذا قال بعض الافاضل اعلم ان المصنف كانه تبع صاحب الكشاف الخ فبرد عليه ما يرد على الزمخشري والتغليب بما رضى عنه اليب ويرجع الى ما قلنا ما قيل وكانه اراد بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليها حقيقة او حكما فان اشغوى والمتمد عليه متقاربان انتهى ثم قال في الفصل الاولى ان يقال انما سميت حروف ذلاقة اى سهولة من قولهم لسان ذلق يكسر اللام من الذلق بسكون اللام وهو مجرى الجبل في وسط البكرة ولا شك في ان ذلك سهولة جرى فلما كان كذلك التزموا ان لا يخلو رباعيا او خاسيا عنها وكان هذا الحكم هو المعبر في التسمية الا انهم استقنوا بسببه وهو الذلاقة فاضافوا بها اليه انتهى وانما قال الاولى للاشارة الى توجه الوجه المذكور نحو ما قلنا من التغليب او تعميم الاعتماد الى الحقيقة والحكمة قوله التزموا ان لا يخلو رباعيا او خاسيا عنها اشارة الى ان مثل العسجد وهو الذئب والد هذقة بوزن دحرجة وهو الكسر دخل في العربية الا ان يشذ شيء يكون عربيا والشاذ لا عبرة به واما المصحة ما عداها وهي الحروف التي لا يتركب منها على افراد هارباى او خاسيا لعدم كونها خلها في الخفة فكانه قد صحت عنها او كانهم للملح يخلوها متطوقا بها اصمتوها اى جعلوها صامتة ساكنة كانت حروف الذلاقة هي المتطوق بها وضدها كانه المسكون عنه مصمت وهي ستة فيكون البواقي المصحة اثنين وعشرين وقال مكى في الرعاية ان الالف الساكنة ليست من الذلقية ولا من المصحة لانها هوائية لا مستقر لها في المخرج كذا في بعض شروح الجزرى فكما انها ليست مذلقية ولا مصحفة كذلك ليست بمجهورة ولا مهموسة وغير ذلك من الصفات فلا يعرف وجه تخصيصهما بالذكر فبلى هذا تكون المصحة اثنين وعشرين لا غير (وهي ستة) * قوله (يجعها رب متل) اسم فاعل من التثيل وهو ان يقول الامير للمعكر من قتل قتيلا فله كذا والتثيل الغنمة * قوله (والخلقية) بالرفع عطف على الذلقية * قوله (التي هي الحاء والحاء والعين والسين والهاء والهمزة) اى لم يعد الالف الساكنة مع انها من حروف الخلق ايضا كما صرح به القدم نظرا الى كمال قرب المخرج للهمزة حتى قيل بانحد مخرجهما كذا قيل وهذا مخالف لما قلناه عن مكى في الرعاية من ان الالف هوائية لا مستقر لها في المخرج ولقول الشيخ الجزرى * قالف الجوف واختاها وهي * حروف مدللها وانتهى * ثم لاقصى الخلق همز هاء فالاولى انه لم يعد الالف الساكنة لانها ليست منها على التحقيق وفي شرح الجزرى لعلى القارى كما يتحول مخرج حروف المد واللين من مخرجه الى الجوف على الصواب * قوله (كثيرة الوقوع في الكلام) خبر كانت في ولما كانت ذكر ثلثها جواب لما هو من كل منهما اربعة وهي الراء والميم والتون واللام في الذلقية والهمزة والياء والحاء والعين من الخلقية اما كثرة وقوع الخلقية فظاها واما الذلقية فلما من ان رباعية او خاسية لا يخلو عنها الادخلة او معربة او شاذة قوله (ذكر ثلثها) فيه اشارة الى ان المراد من قوله مشتملة على انصاف الواو اعما اكثرها واغلبها

(٧ ثلثهما نسخة)

٢ قرعلانة دويبة عريضة البطن الاصطفانة جرز
بؤكل ٤٤

٤ ويراد بالمغالبة ما يذكر بعد المفاعلة مستدا الى
الغالب فانما قلت كآرمي اقتضى ان يكون من غيرك
كرم مثل ما كان منك اليه فان غلبته في الكرم وارتد
بيانه فتنبه على فصل بفتح العين لكثرة معانيه ثم
خصوا من ابوابه بالرد اليه ما كان حين مضارعه
مضمومة وان كان من غير هذا الباب نحو كآرمي
فكرمه وانما فعلوا كذلك لان الفعل بمعنى المغالبة
قد جاء كثيرا من هذا الباب نحو الكبر وهو الغلبة
بالكبر والكثرة وهو الغلبة بالكثرة كذا في الجار يردى
فلا يتوهم ان كثرة بضم التاء المخففة لازم كما ذكر
في الاصل ٤٤

٣ وهذا معنى ما ذكر في الكشف هو ان ما ذكر
معظم ما يتركب منه كلامهم وجله فترل منزلة كله
فكان الكل قد تعدد عليهم فيكون ادخل في الازام
واكمل في الايقاظ ٤٤ (٦ فيرد للعصام ٤٤)
قوله ولو استقرت الكلم وتركيبها وجدت
الحروف المتروكة من كل من جنس مكثورة بالذكورة
اي مغلوقة في الكثرة بالنسبة الى التي ذكرت في هذه
الفوائج من انصاف الاجناس فكثور من كثرته
فكثرت اي غلبته في الكثرة فهو مكثور وليس المراد
بالكثرة كثرة المذكور عددا لان اربعة عشر ليست
اكثر في العدد من خمسة عشر بل المراد كثرة الوقوع
في الكلام اقول في قوله وجدت الحروف المتروكة
من كل جنس مكثورة بالذكورة نظرا لانما نجد كلما
وتراكيب ليس فيها من نصف المهورسة المذكورة
في الفوائج حرف واحد فضلا عن غلبة المذكورة
على المتروكة في الكثرة نحو ضرب زيد وكذا ليس فيه
من نصف المجهورة المذكورة شيء سوى حرفين الباء
والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة
المذكورة وليس فيه ايضا شيء من الحروف الرخوة
المذكورة وهي حروف حس على نصره غير حرف
واحد من الراء فكان الواجب عليه ان يقول من هذه
الاجناس بدل قوله من كل جنس كما هو كذلك في كلام
المنحصر حيث قال ثم اذا استقرت الكلم وتراكيبها
رايت الحروف التي التي الله ذكرها من هذه
الاجناس المعدودة مكثورة بالذكورة منها فبحان
الذي دقت في كل شيء حكمته وقد علمت ان معظم
الشيء وجله ينزل منزلة كله وهو المطابق للطائفتين ٢٢

وقيل مراده هنا التصف الأكثر لكن عبر عن التصف الأكثر بالثلاث اختصارا في العبارة وفيه تكلف بل تعسف
ولقلة مقابلتي النوعين بالنسبة اليهما وهما المصنعة وغير الخلقية ذكر منها اقل التصفين وهو واحد عشر لان الباقي
من كل منهما اثنتان وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة وهي من المصنعة الألف والصاد والهاء والكاف
والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف وامام من غير الخلقية فهي اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين
والطاء والياء والقاف والتون فالذكور منهما نصفهما الاقل لتناسب القلة القلة * قوله (ولما كانت ابنة
المزيد لا تتجاوز عن السابعة) اي في الاسماء الاربعة اثنتان او يادق اثنتان او القسب وامام مثل كذب بان
يشهد بذلك الاولي وقرعلانة ٢ واصطفانة فانهما ثمانيتان فنادر لا يعبأ به واصل قرعلانة بفتح القاف والراء
وسكون العين وفتح الباء فرعل وهو الحيوان عظيم البطن واصل اصطفانة اصطفل فاصل كل منهما خاسي
زيدت فيه ثلاثة احرف هذا في الاسم وان كان فعلا فابنية المزيد في الافعال لا يتجاوز الداسية ولظهوره لم يقده
بالاسم وقيد بالمزيد اذ ابنية الاصول لا تتجاوز في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي وقد صرفت ان الف
الثنية ونونها وعلامة الجمع والتسب لا يعد من ابنية المزيد فلا يرد ان الزيادة الشائعة في الاسماء ترتي الى التسعة مثل
مدهامتان وقدم ان تتجاوز تعدى عن اذ كان بمعنى تعدى كما يتعدى عن اذ كان بمعنى عني فلا اشكال * قوله
(ذكر) جواب لما (من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنساء) قوله اليوم تنساء قال الرضي سأل تليذ شيخه عن
حروف الزوائد فقال سألتونيها فظن انه لم يجبه احواله على ما اجابهم به قبل فقال ما سالتك الا هذه التوبة فقال الشيخ
اليوم تنساء فقال والله ما تنساء فقال قد اجبتك يا حق مرتين ومعنى كون هذه الحروف زوائد ان كل حرف زيد
على الكلمة لا يكون ذلك المزيد الا منها لانها تقع ابداء زوائد فان تلك الحروف كثيرا ما تكون اصلا * قوله
(سبعة احرف منها) مفعول ذكر وهي ماعد الواو والياء والالف الساكنة اعني الالف المتحركة واللام والياء
والميم والتون والسين والهاء * قوله (تنبيه على ذلك) الاشارة الى عدم تجاوزها السبعة لان فهمه مما قبله
فان قيل كون المذكور سبعة مبنى على عد الهزرة والالف واحدا وكونها عشرة مبنى على خلافه فلا يناسبه قيل
انها في نفس الامر عشرة فلذا بني اول كلامه عليه ولما لم يذكر الالف والهزرة معا في اسماء السور ناسب عددهما
واحدا لانه امر اعتباري بني عليه آخر الكلام اشارة الى الوجهين كما قيل وفيه ما فيه اذ كون المذكور سبعة بناء
على عد الالف حرفا برأسها كما ان كونها عشرة مبنى على ذلك فلا يعرف وجهه مما قبل * قوله (ولو استقرت
الكلم وراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالذكورة) الاستفراء استفعال من القراءة يقال
استقرت بالهزرة وقد تبدل ياءه كما وقع في النسخ هنا والمعنى لو تنبعت مفردات لغة العرب ومراكيبها واطلعت الحروف
التي تتركب منها وجدت حروف المباني المتروكة اي في فوائج السور الكريمة من كل جنس اي من كل نوع من
المهوسمة والمجهورة وغير ذلك من الصفات المذكورة مكثورة اي مغلوقة بالكثرة من كثرته فكثرت اي غلبته في
الكثرة وحاصله ان المذكور في الفوائج اكثر استعمالا في كلام العرب العرباء ولتفتهم مما لم يذكر في الفوائج وما ذكر
واشتهر فيما بينهم كان له مدخل في الفصاحة تام فكان ماعدا في جنبه في حكم العدم ٣ والمص اشار بذلك الى ان هذه
اطيعة اخرى غير ما ذكر من الوجد الاخرى فان ما اختاره تعالى في اوائل السور يمكن اختياره فاختاره للتنبيه
على تلك النكتة اللطيفة فبحان من دقت حكمته وعظمت عظمته وجبروته ولما كان كثر من باب ٤ المغالبة حيث ثبت
ان يقال كثرته فكثرت اذ اغلبته في الكثرة فهو مكثور اي مغلوب فلا اشكال بان كثر بضم التاء المخففة لازم كقل
فكيف بني منه اسم مفعول بلا واسطة الجار ولا يذهب ٦ عليك انه لا تراحم في العلل وكثرة الاستعمال علة لذكر
جميع المذكورات من حيث المجموع والنكات التي دلت على الامجاز بناء على ان مثلها من الامي مستغرب
علة لبعضها كما ينه كذا في محله * قوله (ثم انه ذكرها) لما فرغ من بيان تشاركهما في المادة شرع في بيان
تشاركهما في الصورة ايضا ليكون الازام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه وارايد ثم للتنبيه على تراخي رتبة الاخيرة
اذ بيان المادة لكونها معروضة للصورة مقدم رتبة كما ان المادة نفسها مقدمة على الصورة طبعا فهو معطوف
على قوله فذكر من المهوسمة الج كما هو الظاهر (ذكرها مفردة) نحوون (وثانية) نحووم (وثالثة) نحوطسم
(ورابعة) نحو المص (وخامسة) نحووم عسق والقول بانها مفردة او ثالثة بالنظر الى الكتابة كما مر توضيحه
واما في التلظ فلابد من مفردة بل ثلاثية فصاعدا قبل وبعضها ثنائية ولا يعرف له وجه اذ لا يوجد اسم اقل من

٢٢ التزليل واختصاراته فكان الله عز اسمه قدّ على العرب الالفاظ التي منها تراكب كلماتهم اشاراً الى ما ذكرت من التكبكيت لهم والزام الحجة ايهم الى هنا كلامه يعني ان ما ذكر في هذه الفوائج من اجناس الحروف هي اكثر وقوعاً في كلام العرب من التي ترك ذكرها فيها فلم يوجد كلمة مع تركيب ليس اكثر حروفها ما في الفوائج ولو وجدت كلمة مفردة ليس اكثر حروفها ما في الفوائج فاذا وقعت تلك الكلمة في التركيب يكون اكثر حروف ذلك المركب مما ذكر فيها فالك اذا احصيت حروف سورة من سور القرآن آية سورة كانت او حروف قصة كاملة وجدت اكثرها ما في الفوائج وكذا حروف بيت من الشعر او حروف قصيدة طويلة او قصيدة ثلاثية وثلاثون حرفاً من سورة الاخلاص مما ذكر في الفوائج وعشرة احرف مترك ذكرها فيها وكذا سبعة وثلاثون حرفاً من حروف مطلع القصيدة الثابتة وهو

* سقني حبال الحب راحة مقلتي *

* وكاسي يحيا من عن الحسن جلت *

من المذكورة في الفوائج وخمسة احرف من التروكة وكذا ثلاثون حرفاً من حروف البيت الثاني منها وهو بالحق استنبت عن قدحى ومن

* شمائلها لا من شول نشوق *

وعشرة احرف من التي التي ذكرها فيها وهذا مطرد في جميع كلام العرب والهم فكل كلام صاحب الكشف اوفى بالمقصود من كلام القاضي رحمه الله لوجهين الوجه الاول ما ذكرت من ورود النظر عليه والثاني ان هذا الكلام ناظر الى الوجه الاول من وجهي كون السور مفتحة بطائفة منها وهو الايقاظ والتبني على المعنى المذكور وقرله زيادة تقرير من حيث انه يدل لتزليل اكثر وقوعاً في الكلام منزلة الكلمة على ان جميع ما في الكلام التلويح على هي هذه الحروف كما ان جميع ما في كلامكم هي هذه فان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله فان نظمه مما منه نظمكم في كلام القاضي قصور من افادة هذا المعنى حيث النفي فيه ذكر نزول الاكثر في الاستعمال منزلة الكل وزيادة التقرير لاتيهم بلونه

قوله ايذاً بان الجدي به مركب من كلماتهم هذا ايضا ناظر الى الوجه الاول بمحقق ومقرر لوجه اعجاز الكلمات المفردة والمركبة من حرفين والمركبة من ثلاثة احرف توجد في الاقسام الثلاثة مثال المفردة اما في الاسم فهو الكاف في ضربك ٢٣

ثلاثة كما فهم من كلام صاحب الكشف وجوز بعضهم كونه ثانياً نحو باوتا ولثانيه مقال هناك واوسلم ذلك فلا يبعد اذا الفوائج لم يذكر فيها مثل ذلك * قوله (ايذاً بان الجدي به مركب من كلماتهم التي اصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعداً) اي من جنس كلماتهم فتساح في العبارة لظهور المراد بلا عناية وهذا التنبيه غير ما ذكر في اول الدروس من قوله وتبنيها على ان التلو عليهم كلام منظوم مما ينضجون منه كلامهم فان التنبيه ليس على ذلك فقط بل على كونه مركباً من جنس كلماتهم التي اصولها كلمات مفردة تارة ومركبة من حرفين فصاعداً الى الحصة تارة اخرى وهذا ليس بمفهوم مما سبق وان كان مراداً فلا تكرار قوله (الى الحصة) الغاية هنا داخلية في النيا بمعنى ما سبق ومثال الكلمة المفردة مثل همزة الاستفهام والمركبة من حرفين نحو من وفد والمركبة من ثلاثة نحو زيد وضرب ومن اربعة نحو جعفر واخر ومن خمسة نحو سفرجل وقد ثبت ان كون الاصل خمسة مختص بالاسم واما الفعل فلا يكون الا ثلاثة اواربعة والاسم يكون ثلاثة اواربعة او خمسة * قوله (وذكرت مفردات) وهي ص ووق وون (في ثلث سور) وهي سورة ص وسورة ن وسورة ن (لانها توجد في الاقسام الثلاثة) * قوله (الاسم) نحو كاف الضمير والكاف بمعنى المثل (والفعل) نحو ق امر من وق في بني فلم يمت انه وجود المفرد في الفعل بعد الاعلال والحذف اذ لا يوجد فعل اقل من ثلاثة وكذا لا يوجد ذلك في الاسم المتمكن وما وجد اقل من ثلاثة فهو اسم غير متمكن لكن هذا لا يضر مقصود المصنف (والحرف) * قوله (واربع ثنائيات) بالنصب عطف على ثلث مفردات (لانها تكون في الحرف بلا حذف كبل) * قوله (وفي الفعل بحذف كفل) ومثل هذا البيان لادمنه في الصورة الاولى بل هي محل البيان * قوله (وفي الاسم بغير حذف) اي الاسم الغير المتمكن (كن) موصولاً او موصوفاً واستفهامية * قوله (وبه) تكون في الاسم بالحذف (كدم ويد) * قوله (في ثلث سور) والاربع الثمانية طه ويس وطس وحى والورد التسع طه نمل يس مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية احقاف (لوقوعها في كل واحد من الاقسام الثلاثة) * قوله (على ثلاثة اوجه) فتح الاول وكسر وضمة فيحصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة * قوله (في الاسماء) تفصيل لوقوع الثمانية كذلك (من واذا وذو وفي الافعال كفل وبع وخف وفي الحروف ان وان ومذ) * قوله (على لغة من جريها) اي جعلها حرف جراً احترازاً عن غيرها فانها حينئذ تكون اسماً وهذا المقدار كاف في المقصود على ان هذه اللغة جيدة فلا اشكال بان ضم الاول لا يوجد في الحرف عند من جعلها اسماً * قوله (وثلاث ثنائيات) منصوب بذكر المقدار عطف على اربع ثنائيات وهي الم والروطم (لجئها في الاقسام الثلاثة) * قوله (في ثلث عشرة سورة) سورة البقرة وآل عمران يونس هود يوسف ابراهيم حجر شعراء قصص عنكبوت روم لقمان سجدة * قوله (تنبها على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة عشرة) والمراد بالابنية هي الالفاظ باعتبار حروفها وحرركاتها وسكناتها الموضوع لها باعتبار كونها مادة للكلمة كذا في الجار بردي قوله الموضوع لها احترازاً عن الحروف والحرركات الاعرابية قوله باعتبار كونها مادة بيان واشارة الى ما ذكرنا والمراد بالاصل ما ثبت في نصارىف الكلمة لفظاً كبقاء حروف الضرب في متصرفاته او تقديره كعين قلت وبعث والزائد ماسقط في بعضها كواو قود الذي عدم في قعد المستعملة احترازاً عن الاصول الغير المستعملة كما فصل في الشافية * قوله (عشرة من الاسماء) فان الاسم الثلاثي كان مقتضى القياس ان يجرى اثني عشرة ابنية لكن سقط فعل بضم العين وكسر العين وبالعكس استثقالاً للثقل فيها من الضمة الى الكسرة وبالعكس ففي عشرة وهي فلس وفرس كنف عضد خبر عنب ابل قفل صرد وعنق (وثلاثة للافعال) وهي فعل بفتح العين وفعل بكسر العين وفعل بضم العين وجه الحصر ان اوله مفتوح لا غير خففة وامتاع الابتداء بالسكن وللعين ثلث احوال لانه لا يكون ساكناً ثلاثاً بل يزم الفاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع اذ اللام حينئذ يكن ولم يعد المجهور من اصول الابنية حتى يكون مالا لافعال اربعة ثلثة للحروف وواحد للمجهور اذ المجهور مغير من صيغة العلوم فلا يكون من اصول الابنية ولما لم يكن الحرف ابنة الاصول والفروع لم يتعرض له واما ما سبق فلما كان الحرف مالا للاسم والفعل تعرض له فيه * قوله (ورباعيتين) اي ذكر رباعيتين وهي المر المص في سورتين الاعراف والرعد (ونجاسيتين) لها كهيمص وحى غنى في سورتين سورة مريم وسورة شوري (تنبيهها على ان لكل منهما اصلاً بكسر) للزايح وهو النهر الصغير (وسفرجل) للخماسي (وملحفا) من الملحق

لرابعي زيادة الدال ولم يدغم اذ المحق لا يدغم وهو المكان الغليظ المرتفع * قوله (وجحفل) للمطلق بالمعنى
 بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة ومن اراد توضيح هذا المقام فليراجع الى الشافية والى شروحها * قوله
 (ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها في اول القرآن لهذه القائدة) بيان نكتة التفريق مع انه يمكن
 ذكرها جملتها فاشار الى وجهها بانه وان امكن عند جميعها في اول القرآن وان القائدة المشار اليها بقوله
 افتتحت السور بغطاثة منها ايقاظا بقوله ثانيا ليكون اول ما يقرع الاسماع اى حاصلة بعدد باجمعها لكنه
 تفوت هذه القائدة ومن هذا اخير التفريق تكثيرا للقائدة والمراد بهذه القائدة ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها
 مفردة الى قوله ولعلها الخ لود كرثت مفردات في موضع واحد لم يحصل التنبه على انها توجد في الاقسام
 الثلاثة وكذا لود كر الثلاثيات الثلاث في محل واحد لم يحصل التنبه على ان اصول الابنية ثلاثة عشر بل حصول
 التنبه يتوقف على التفريق ولذا قال المصنف في تعليل ذلك تنبيها وايذانا اشعارا بان الغرض التنبه فلا وجه
 للاراد بان هذا الايدان لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت باجمعها في اول القرآن يحصل هذا الغرض ايضا كما
 لا يخفى فان اراد بحصول الغرض حصوله في نفس الامر لا يفيد مع ان فيه ما فيه وان اراد التنبه على حصول
 هذا الغرض فغير مسلم ومننا هذا الاشكال الذهول عن قوله تنبيها وافراد القائدة مع انه فوائد لارادة الجنس
 او اللام للاستفراق وقيل بالنسبة الى التفريق فائدة واحدة وقد ذكرنا فيما مر ان معاني هذه الاسامي من المجهودة
 والمهموسة وغير ذلك من المذكور الى انها متحققة في وقت النزول وان كانت الاسامي مستحدثة استحدثها
 ارباب العربية كذا نقل عنه قدس سره واختصاص كل سورة بما اختصت بهما من القوافي لحكمة دعت اليه
 وان لم نطلع عليها فلا نشغل ببيانها قال صاحب البرهان كل سورة بدت بحرف منها فان اكثر كتابتها وحروفها
 مماثل له فلو وضع قوله مكان لم يكن لعدم التاسب الواجب رعايته في كلام الله تعالى فسورة ابدأت به لم تكرر
 فيها من الكلمات بلفظ التاسف من ذكر القرآن والحلف وتكرير القول ومما اجتمعت والقرب من ابن آدم وتلقى
 الملكين وقول العبد والقيب والسابق والالفاف في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون وتنبوا
 في البلاد وغير ذلك الى آخر ما قال كما نقله البعض فان اراد بان اكثر كتابتها وحروفها مماثل له ان اكثر كتابتها بالنسبة
 الى جميع ما ذكرنا فيها مماثل له فغير مسلم والسند ظاهر من التبع وان اراد ان اكثر منها بالنسبة الى كل واحدة
 من الكلمة اذا تغير المصدر باللفاف من الكلمة اقل من المصدر باللفاف فهو مع ما فيه من الخفاء لا يفيد على انه لو سلم
 ذلك في مثل ق ويس ون فاعتباره في مثل سورة البقرة وآل عمران مشكل فالصواب ما قررناه من انه في مثل ذلك
 لا يرام النكتة * قوله (مع ما فيه من اعادة التحدى وتكرير التنبه والبلاغة فيه) اشارة الى جواب ثان وهو
 اعادة التحدى اى وتصديره بلفظة مع للاشارة الى ان هذا الجواب هو الاصل الصواب والجواب الاول تابع له
 فالتكلف الذى التزم في الجواب الاول لا يحتاج اليه في هذا الجواب وتكرير التنبه على اعجاز القرآن اذبات تكرر
 تشرح صدورهم الى القبول والعرافان والبلاغة فيه اى في كل من التحدى والتنبه والبلاغة في امر مدخل تام
 في دفع عندهم وشدة شكيتهم وتوجه اذهانهم الى استماعهم والاوان يحصل له بالتكرير مرتين او ثلاثا والاخير
 بتكرير التكرير كما قيل لما كان كونا الاسماء المذكورة معدودة مسرودة غير مناسب لبلاغة النظم الجليل قال (والمعنى ان
 هذا التحدى به) الخ للاشارة الى انها قدرت بالمولف من هذه الحروف فهى في جبر الرفع بالابتداء او الخبر كما
 سيصرح به وليس هذا مما لاحظ له من الاعراب كما فهم من كلام الكشاف ولما عرفت من انه لا يناسب جزالة
 انظم الجليل قوله هذا التحدى به الاشارة للمتنحصر في العلم او في الخارج باعتبار وجود بعض اجزائه فيه
 كهذا الشهر في اول يومه مثلا وفيه اشارة الى ان القرآن عبارة عن الكلام المركب تركيبا خاصا فيكون اسما
 لكل لا اسما لمفهوم كلى الا ان يتكلف * قوله (مؤلف من جنس هذه) اى من هذه الحروف واخواتها
 مما لم يذكر في القوافي وهذا معنى قوله (مؤلف من جنس هذه الحروف) اى مؤلف تأليفا بالغا أقصى درجات
 البلاغة والبراعة ولا بد من هذا التأويل لاسيما في قوله (او المؤلف منها كذا) اذا بني على اطلاقه يلزم حل
 الاخص على الاعم جلا كليا وان لم يلزم ذلك في الاول لكن وصف التحدى انما يتحقق بملاحظة قيد الكمال
 ثم كون التحدى به مبتدأ مرة وخبر امره اخرى لا بد من الاعتبار الذى حقق في زيد المنطلق والمنطلق زيد ودون
 اعتبارها خبط القناد والقول بان التحدى به اعتبارا ولا معلوما للمعاطب دون المؤلف منها فجعل مبتدأ

٢٣ وفي الفعل نحو وفي الحرف نحو واو والعطف
 ومثال الثانية اما في الاسم فهو من وفي الحرف نحو
 من وفي الفعل مثل قل ومثال الثالثة اما في الاسم
 فهو رجل وفي الفعل مثل ضرب وفي الحرف نحو جبر
 واما المركبة من اربعة احرف ونحو فلا يوجد ان
 في الحرف بل في الاسم نحو عرعر وصنوبر وفي
 الفعل نحو دحرج واجتمع

قوله وذكر ثلث مفردات وهى ص و ق و ن في
 ثلاث سور لانها توجد في الاقسام الثلاثة يعنى
 ذكرها مفرقة في سور ثلث اشارة الى وجود الكلمة
 المفردة في الاقسام الثلاثة

قوله واربع ثنائيات وهى طه طس يس حم
 قوله وثلاث ثلاثيات وهى الم والو وطسم لمجتها
 في الاقسام الثلاثة نحو زيد وعلم ومنذ في ثلاث عشر
 سور تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة
 عشر عشرة منها للاسماء وهى فاس فرس كتف
 عضد جبر عتب ابل قفل حرد عتق وثلاثة للافعال
 فعل وفعل وفعل

قوله ورباعيتين وهما الم والمص وخاسبتين
 وهما كهيعص وحم صق تنبيها على ان لكل منهما
 اصلا كجعر وسفر جمل ولحقا كقرد ووجحفل الفرد
 المكان الغليظ المرتفع والجحفل الغليظ الشفة اصله
 جحفل فزيت النون (٢ سيالكوتى ٤٤)
 قوله ولعلها فرقت على السور الخ لفظ له لعدم
 القطع بان هذه الال مراد الله تعالى من ذكر القوافي
 على هذه الوجوه وترك رجه الله كلمة لعل في التعليلات
 المذكورة بل ذكر الال هناك على وجه يفهم منه
 التنبه والقطع اكتفاء بذكرها ههنا

قوله والمعنى هذا التحدى به مؤلف من جنس
 هذه الحروف يعنى هذه القوافي على تقدير ان لا تكون
 اسما للسور بل حيث لمجرد التنبه على وجه الاعجاز
 لها محل من الاعراب ايضا رفع اما على الابتداء
 او الخبرية لكن المفهوم من كلام الكشاف ان لا محل
 لها من الاعراب على ذلك التقدير بل انما يكون لها
 حظ منه اذا جعلت اسما للسور لانها حينئذ تكون
 كسائر الاسماء الاعلام حيث قال لها محل من
 الاعراب فحين جعلها اسما للسور لانها عنده كسائر
 الاسماء الاعلام ومن لم يجعلها اسما للسور لم يتصور
 ان يكون لها محل في مذهبه كما لا محل للجمل المبتدأ
 وللمفردات المعبدة

وحمل المؤلف منها عليه والثاني اعتبر على عكس ذلك فجعل المؤلف منها مبتداء والتحدى به خبرا له ضعيف فانه اعتبار بحث ليس له ثبوت في نفس الامر قوله كذا كناية عن التحدى به لكن لو قال او هذا المؤلف فكافي الاول لكن اولي * قوله (وقيل هي اسماء السور) هو عطف على ما فهم من قوله ثم ان مسياتها الخ فكله قال هذه الفوائج اسماء حروف ذكرت لما مر وقيل هي الخ قوله (وعليه اطلاق الاكثر) اي من المفسرين يقال اطبق الناس على كذا اذا اجتمعوا وافقوا عليه واصل معنى اطبق وضع التطبيق ثم استعمل لما ذكره بملاحظة ما فيه من معنى الاحاطة والشمول من منه كاسياني من قوله والوجه الاول اقرب الخ مع ما فيه من فوات الثكاث المذكورة والاطائف الثلاثة بحيث يخبري منها اولوا الالباب البارعة والحق احق ان يتبع وان خالف المشهور وما اتفق عليه الجمهور وقيل وجه الضعف ان اسماء السور توقيفية ولم ينقل هذا الامر ذوقا ولا موقوفا انتهى وعدم العلم بهذا الثقل لا يفيد عدمه فاطباق الاكثر من المفسرين ومهظم اهل العربية كالتحليل وسبويه عليها فحسن الظن بهم انها ثبت عندهم لكن لما كان ثبوته على تقدير تحققة انما هو بطريق الاحاد رجح المص الاول لما ذكرنا وقد زيف الامام بانها لم يشتهر اشتهاار سورة البقرة ورد بان عدم الشهرة لا يدل على عدم العلية الا برى ان ابهريرة رضي الله تعالى عنه اشهر بكتبته اولقه ولا يعرف كثير اسمه وعلمه * قوله (سميت) اي السور (بها) اي سميت السور التي صدرت بها * قوله (اشعارا بانها كانت معروفة التركيب) اي بيان لوجه التسمية وتعليل له وجه الاشعار على ما نقل عنه قدس سره الاول في الاعلام المنقولة ان راعي مناسبتها لمعاتبها الاصلية عند التسمية وربما تراعى عند الاطلاق باقتضاء المقام ولما كانت هذه السورة مركبة من حروف مخصوصة لها اسماء في لغتهم وجعلت تلك الاسماء اعلاما لها كان ذلك لتركيبتها من تلك الحروف على قاعدة لغتهم واذا اطاعت عليها لوحظ هذا المعنى لا اقتضاء التحدى له وحيث كان القرآن نوعا واحدا فالاشعار في بهضه اشعار بان المجموع كذلك انتهى ولا شك ان هذا بخلاف ما ثبت عندهم من ان المنقول اليه يحسن ان يتصف بالمعنى المنقول عنه ومن هذا يكون الاعلام المنقولة مشعرة بالدح او النعم وهنالبس كذلك اذا اشعارها بان المنقول اليه مركب من المنقول عنه ولاضير فيه بناء على ما حققه بعض المدققين من ان المناسبة غير منحصرة في تحقق وصف المنقول عنه في المنقول اليه بل اذا وجد امر اقوى منه ينبغي اعتباره مناسبة ولاشك ان كون نفس المنقول مادة للمنقول اليه اقوى في التاسب من تحقق وصف فيه لان تحقق الذات اقوى من تحقق الوصف فلا محالة يترتب مناسبة بينهما ولا يضر كونه غير متعارف فانه من التوارد المقبولة فكمن معنى يستلذه ذوق البلاغة فيجب اعتباره مع انه لم يشتهر بين القوم انتهى وحاصله ان كلام الائمة يدل بمنطوقه على ان المناسبة بين المعاني الاصلية والعلية ان يتصفه المنقول اليه بوصف المنقول عنه وبدل بفهمه على ان المناسبة بينهما اذا تحقق باهر اقوى من ذلك يجب اعتباره بدلالة النص وهنا وجد امر اقوى من تحقق وصف المنقول عنه في المنقول اليه فيجب اعتباره ودلالة النص ليست بمنحصرة في الادلة والنصوص ومثل هذا يحسن اعتباره في مقام الخطايات وهذا جيد جدا فلا اشكال بان قواعد العلم لايجري فيها الدلالة بالنص واعتبار الاولوية اذبانهم في محاوراتهم شاهد على اعتبارها في مثل هذا وكفى بقول صاحب الكشف دليلا ذلك كلامه يحتمل ذلك وان لم يكن صريحا على ان اختيار الامامين التحليل وسبويه ذلك يومى الى ما ذكرنا ببقى هنا اشكال وهو ان الثقل يقتضى ان تكون تلك الاسامى اسامى لحروف الهجاء وقت النزول بل قبل النزول مع انهم صرحوا بان هذه اسامى اصطلح عليها ارباب التدوين والعربية بعد النزول ولايجرى هنا الجواب الذي ذكر في دفع الاشكال بان مثل المجهورية والمهموسة وغير ذلك مستحدثة بان معاني هذه الاسامى متحققة في وقت النزول وان كانت الاسامى مستحدثة فتأمل * قوله (فلولم تكن وحيا من الله تعالى) الفاء للتفريع على كون السور معروفة التركيب * قوله (لم تنساقط مقدريهم) مثله الدال لكن الضم اشهر اى قدرتهم وهم فرسان حلبة الحوار ٣ وامراء الكلام في نادى الفخار * قوله (دون معارضتها) اي عند معارضتها او مكان ٤ قريب من معارضتها واشار به ان في هذا الوجه ايقاظا للاجواز كما في الاول لارجحان الاول على هذا الوجه في ذلك الايقاظ بل الفضل له بما ذكرناه وبما ذكرنا ظاهر ضعف ما قيل ان المصنف لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون التركيب من مسياتها اذ مراده انها كانت عربية معروفة التركيب من مسياتها لكنه اظهره لم يترس له ولو كان الامر كما ذكره لما كان الايقاظ المذكور متحققا به

قوله وقيل هي اسماء السور عطف على ما تضمنه قوله ثم ان مسياتها لما كانت عنصر الكلام الخ فكله قال هذه الفوائج اسماء حروف جبي بها ايقاظا وتنبها على ان التلو عليهم كلام منظوم بما ينظرون منه كلامهم وقيل هي اسماء السور

٢ وقد ورد عن النبي عليه السلام يس قلب القرآن ومن قراء حم حفظ الى ان يصبح

٣ اي المحاورة وحلبة المحاورة كناية عن الحذافة فيها وامراء الكلام اي رؤساء اهل الكلام

٤ وهذا اول من معنى عند معارضتها يعرف بالتأمل

قوله سميت بها اشعارا بانها كانت معروفة التركيب الخ فالدلالة على وجه الاعجاز معتبرة في هذا الوجه كافي الوجه الاول لكن اعتبارها في الوجه الاول انما هو بالقصد الاول ومقصود بالذات وفي هذا الوجه لبس الترجيح التسمية والقصد بالعرض والقصد الاول هنا الى جعل هذه الالفاظ اسماء السور ليعلم مسياتها عند ذكرها

* قوله (واستندل عليه) أى على كونه هذه الاسماء السور (بأنها لو لم تكن مفهومة) أى تلك الالفاظ لا يخلو اما ان تكون مفهومة اولاً فان لم يكن مفهومة أى لاحد من الاحاد حتى لمن اوحيت اليه فهو سلب كل اسم فاعل من الافهام بمعنى دالة على شئ واصل معنى مفهومة أى معلية شيئاً لغيره مجازاً لكونه سبباً للافهام والاعلام وما ذكرنا حاصل معناه او رتبة المفعول من الافعال صبر بها تنبيهها على ان لا تدخل للرأى في معرفتها بل يجب استغادتها من الغير وهذا ايضا مجاز اذ هو سبب كون الشئ منها كما اشار اليه بقوله فاما ان يراد بها أى قسم هذا الشئ مع كونه فاسداً لكونه عديمياً وهو مقدم على الوجود اولعدم تسميه كالسبب بالنظر الى الثانى لكونه منقسماً الى قسمين اولكون الثانى طويل الذيل فاريد اخراج الاول من السين * قوله (كان الخطاب بها كالحطاب بالمحمل) فى عدم الدلالة على المعنى وان كان موضوعاً لمعنى غير مستعمل فيه او غير معلوم الوضع له وهذا مجرد احتمال فرض لان بتعوب الاحتمالات الممكنة عقلاً لم يطل الاحتمالات الغير الثابتة ويثبت الاحتمال المرضى فلاشكل بان دلالتها على حروف الهجاء بوجد الافهام اذ الفرض علم دلالتها على معنى اصلاً ولو كان حروف الهجاء كما هو المتداول فى الاستدلالات من التزديد القبح لاسكت الخصم * قوله (والتكلم بالزنجى مع العربى) فى عدم فهم المراد وهو قريب من الوجه الاول وتفايره بالاعتبار والافيتل التكلم بالمحمل وقيد الزنجى اتفاقاً اذ المراد التكلم مع الشخص بغير لسانه سواء كان التكلم بالزنجى او بالهندى او بالتركى او غير ذلك من اللغات وكذا عكسه لكن قيد مع العربى من يقضيه المقام والقول بان تخصيص الزنجى اشارة الى صعوبة بالنسبة الى العرب من غيره ضعيف جداً فان بالممارسة تكون اللغات المختلفة سهلاً وبدونها تكون صعباً مطلقاً من غير تخصيص بلغة دون لغة (ولم يكن القرآن بأسره) أى مجموعه (بياناً وهدى) عطف على قوله كان الخطاب الخ (ولما يمكن التحدى به) واللوازم الاربعة كلها باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاولين فظاهر اذ اراد الالفاظ التى تشابه للمحمل لا يفهم منها معنى فى التزليل الذى هو نهاية فى البلاغة والبراعة لا يلقى بشانه الجليل والاعتراض بانه يجوز ان تكون مفهومة للنبى عليه السلام وان لم تكن مفهومة على سبيل العموم مدفوع بان المراد من الشئ الاول السلب الكلى لا الرفع الايجاب الكلى وما ذكر داخل كما ستعرفه فى الشئ الثانى واما بطلان الثالث فلقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ولا يقدح ما به من المحمل والتشابه فى كونه هدى لما لم ينك عن بيان تعيين المراد كما صرح به فى قوله تعالى هدى للمتقين واما بطلان الرابع فلان التحدى بكل جزء من اجزاء القرآن مع انضمام جزء آخر منها حتى يكون كلاماً تاماً لا بد وان يكون متحققاً به فان لم تكن مفهومة لا يكون لها مدخل فى التحدى وهو خلاف النص فلاشكل بان التحدى انما يكون باقصر سورة منها وهو ليس كلاماً تاماً فضلاً عن ان يكون فى مرتبة التحدى لما عرفت ان كل جزء من اجزاء القرآن لا بد وان يكون له مدخل فى التحدى * قوله (وان كانت مفهومة) ايجاب جزئى لانه تقيض السلب الكلى أى وان كانت مفهومة فى الجملة سواء كانت مفهومة لكل احد او لاحد ما كان النبى عليه السلام فينحصر التزديد المذكور ويتم الاستدلال ويندفع اشكال كبير وان كانت مفهومة فلا يخلو (اما ان يراد بها السور التى هى مستهلهما) اولاً فالخبر ايضا عقلى قدم الشئ الاول لانه هو المراد هنا وان الثانى مع كونه باطلاً طويل الذيل وانما قال فاما ان يراد بها ولم يقل فاما ان يدل اذ الدلالة فقط بدون الارادة لاتفيد مع ان قوله مفهومة معناه دلالة السور من قبيل اتقسام الاحاد الى الاحاد التى هى مستهلهما بزنة اسم المفعول أى اولها واصله من طلوع الهلال ولما كان الهلال اسماً سمي هلالاً فى اول الشهر ثم هو بعده قروباً قيل لكل اول مستهل مجاز ثم شاع حتى صار فيه حقيقة عرفية * قوله (على انها القابها) ٣ اذ اللقب هو المشرع بالمدح او الذم انما كانت القاباً لاشتمالها على الاشعار المذكور ولا مدح فوقه لكن الظاهر ان يشترط فيه ان يدل على ذلك بحسب معناه الوضعى كما ينبى عنه بيانهم من ان اشعار المدح او الذم تبعى على ماهو المختار قسميتها القاباً محل نظر والقول بان تسميتها القاباً على طريق الادعاء والتشبيه غير متعارف والاشعار المذكور قد شيدار كانه فى قال الاشعار هنا حتى فليتهم وجدانه * قوله (او غير ذلك) أى وان يراد بها غير السور الخ وظاهر هذا الكلام ان يتناول ان يراد بها السور التى هى ليست مستهلهما ومقتضى قوله سميت بها اشعاراً بانها كلمات معروفة التركيب جواز كونها اسماً للسور التى ليست مستهلهما فقوله (والثانى باطل) على اطلاقه منظوره فيه * قوله (لانها اما ان يكون المراد ما وضعت له

٢ أى بالبيان المنسوب الى الزنجى مع العربى بان يخاطب العربى به

٣ نقل عن التمهيد ان الاضافة ودخول اللام فى العلم المتقول ليس بشرط عند بعض ائمة اللغة فاندفع اشكال البعض

قوله والثانى باطل لانه اما ان يكون المراد ما وضعت هى له فى لغة العرب فظاهر انه ليس كذلك او غيره وهو باطل اقول يمكن ان يجاب باننا نختار انها مفهومة وان المراد بهما ما وضعت هى له فى لغة العرب من الحروف الواحدة لكن لا من حيث انها هى المفصودة بالذات بل من حيث انها تسمى وترمز الى المعنى الذى هو المقصود بالذات وهو التنبية الى وجه الإعجاز والاشارة الى ان الكلام التحدى به من جنس ما به نظم كلامهم فلو زعموا انه كلام البشر فليظنوا من هذه الحروف كلاماً ما بسا وبه اوبدانية ففسيه تبيكت لهم والزام الحجة عليهم بما بلغهم الخبر

في لغة العرب) مع هذا السور التي مر مستهلها بقرينة المقابلة والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي والتوحي الشامل للمجاز * قوله (وظاهر انه ليس كذلك) اذ انظر ان المعاني الحقيقية وهي حروف الهجاء غير مرادة لعدم مناسبتها لما بعدها ولا علاقة لها بمعاني اخرى ينقل منها اليها سوى السور والقرآن كله اذ لا معنى تسمية شيء واحد باسماء متعددة بعلاقة واحدة فعني قوله انه ليس كذلك انه ليس المراد ما وضعت له مما عدا حروف التهجي لما عرفت من انها غير صالحة للارادة ولا خلل حيثئذ في قوله ليس كذلك كما ادعاه البعض فقال وظهر انه كذلك لان ارادة حروف التهجي من هذه الاسماء ارادة لما وضعت هي له في اللغة العربية ويترتب عليها فوائد ولذا اختاره المصنف انتهى والقرينة على ما ذكر قوله على انها القاصبة فانه اشارة الى ان هذه الاسماء موضوعة لحروف الهجاء في اللغة العربية فان الالفاظ من الاعلام المتقولة فكيف يقول هـ انه ليس كذلك اذ لم يكن مراده ما ذكرنا * قوله (او غير ذلك) عطف على قوله ما وضعت له او ان يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب بل يكون المراد ما وضعت له في اللغة الغير العربية ولا يكون اعم مما وضعت له في غير العربية وغير موضوع في لغة اصلا اذ حال الشق الاخير قد علم مما سبق ولذا قال (وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى - بلسان مبين - فلا يحمل على ما ليس في لغتهم الخ) ولا يخفى ان هذا الاحتمال داخل في قوله بانها لولم تكن مفهومة كان الخطاب بها الخ فان المراد بها ان كان ما وضعت له في اللغة الغير العربية كان التكلم بها كالخطاب بالزنجي مع العربي الا ان يقال ذكر هنا للتعليل بعلة غير ما ذكر * قوله (لا يقال لم لا يجوز ان تكون من بدلة التنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر) فاعلم ان لا نسلم انها لولم تكن مفهومة يلزم المحالات المذكورة والمستند ما ذكره وهو جواز كون الفوائد من بدلة لغرض التنبيه وهذا يجوز ان يدل عليه لا بالوضع فلا يكون الخطاب من الخطاب بالمحمل الخ والاولى ان يكون متعاب لطلان قوله او غير ذلك اى اختيار ان المراد غيره قوله وهو باطل ممنوع اذ الآية الكريمة المسوقة لبيانه لا يشبه فان المراد بها ليس الوضع العربي بل المراد الاستعمال عندهم وهو موجود في هذه الاسامي * قوله (كما قاله قطرب) حيث قال ان الكفار لما قالوا لا نسلم واليهذا القرآن والفرا في الآية اراد الله ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما ردد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكافوا اذا سمعوها قالوا كالتجعين استمعوا الى ما يحنى به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان سببا لاسكاتهم وطريق لا تنفعهم به انتهى ولا يذهب عليك ان هذه الرواية ان تمت يتبع بها كون المراد بها اسماء لحروف التهجي فخر وكذا الكلام في الوجوه السابقة يظهر لك بعد النظر وقطرب من افاضل تلامذة سيبويه لقب به لانه كان يكر الى سيبويه فكلما فتح بابا وجدته فقال ما انت الا قطرب ابل اذا القطرب دوية لا تسريح في النهار من السحى قيل ٢ قال الجوفى القول بانها تنبيهات جيدة لان القرآن كلام من زوفوائده عزيزة فينبغي ان يرد على سمع تنبيه وكان من الجائز ان يكون قد علم في بعض الاوقات كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم البشر مشغولا فامر جبرائيل ان يقول عند نزوله الم والمروح اسمع النبي عليه السلام صوت جبرائيل فيقبل اليه ويصغى اليه قال وانما لم تستعمل الكلمات المذكورة في التنبيه كالاولى اما لانها من الانفاظ التي تتعارف في كلامهم والقرآن كلام لا يشبه الكلام فتاسب ان يؤتى فيه بانفاظ مهمة لم يعهد فيكون ابلغ في قرع سمعه قال قطرب ان العرب اذا استأنفت كلاما فن شأنهم ان يأتوا بغير ما يردون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الاخر كما في اما بعد انتهى ومن هذا تبين ان اسى المراد انقطاع تنبيه المخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام كاذبة في ذلك انتهى ومن هذا ظهر ايضا ان قوله والدلالة على انقطاع كلام الخ عطف تفسير للتنبيه فان المراد به الامنى اللغوى اى تنبيه المخاطب فهو بمعنى الدلالة فكلمة على متعلقة بالتنبيه او بالدلالة وانكر البعض ذلك فقال هو وجه ثان لتفسير للتنبيه ولا وجه له وكلمة الواو الواصلة يرد قول الجوفى وكان من الجائز الخ ان سلم صحته يفيد وجه تخصص هذا التنبيه ببعض السور دون بعض وبه يندفع اشكال آخر وهو ان بعض اوائل السور متصل باواخر سورة قبله كما ينه الامام في بعض المقام والفصل بالتسمية لا ينافي ذلك لانها انزل للفصل بين السور لا لافادة انقطاع الكلام بانظر الى ما قبله والاستئناف بالنظر الى ما بعده وبه يعلم سر الفصل بالتسمية في كل سورة والفصل بذلك الاسامي في بعض السور ولقد سبى البعض هـ تاسم واطاها وكم من طاب قولا صحيحا * قوله

(٢ سالكونى عهد)

(٣ عصام عهد)

(او اشارة الى كلمات هي منها) عطف على قوله مزينة وسند آخر للتع المذكور والمنوع هنا اما ان يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهره ليس كذلك اى لان لم عدم ارادة ما وضعت له في لغة العرب ظاهرا لجواز ان يكون تلك الاسماء اشارة الى اي يجوز ان يشير تلك الاسماء باعتبار دلالتها على سمياتها الامن حيث انها مرادة بها بل للاشارة الى كلمات سمياتها جزء منها سواء كانت كل منها اشارة الى كلمة او مجموع منها كذلك * قوله (اقتصر) اى وقع الاختصار (عليها) او اختصرت تلك الكلمة مقصورة عليها ٢ اى على الحروف التي هي سميات تلك الاسماء فلا اشكال بان الظاهر ان التاء سهو من الناسخ لان اقتصر مبنى للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل * قوله (اقتصر الشاعر) اى اختصرت اقتصارا مثل اقتصار الشاعر (في قوله) اى في قول الوليد بن غيرة (قلت لها في فقال لي قاف) اى فقالت قفت واقف آخره لا تحسب ان نسبنا الى الجفاف لا يجاف سرعة سير الخيل قيل وفي بعض النسخ في بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم كافي قوله تعالى في القرآن المجيد فتح لا يخل الوزن لانه من البحر الرجز (كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال) * قوله (الالف الا الله) يوزن افعال ممدود مهموز الاول والاخر معناه النعم وهو جمع واحد الى بفتح الهمزة وسكون اللام وله لغات اخر * قوله (واللام اطفه) اى احسانه او تفرقه العبد الى طاعته وتبعيده عن المعاصي (واليم ملكه) بضم اليم او بكسرها قد مر الفرق وبيانه في سورة الفاتحة فاقصر على الالف من الالا وعلى اللام من اللطف وعلى اليم من الملك فاشير بكل منها الى كلمة فيكون المراد به ما وضعت له في لغة العرب * قوله (وعنه) اى وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان (الروح من مجموعها الرحمن) وفي هذه الرواية اشير بمجموع الاسماء الى كلمة كما قال مجموعها الرحمن لكن نظر فيها الى المكتوب فلذا اسقطت الالف الساكنة مع انها ملفوظة واما اللام في الرحمن ملفوظ لانه ادغم في الراء والمدغم في حكم الملفوظ (وعنه ان الم معناه) * قوله (انا الله اعلم) فاقصر من انا على الالف ومن الله على اللام ومن اعلم على اليم فلم منه ان الاختصار اعم من الاختصار على الحرف الاول وعلى الوسط وعلى الاخير (ونحو ذلك) * قوله (في سائر القوائم) كما فسر الربا الله ارى والمر بان الله اعلم وارى والمص بان الله الصمد * قوله (وعنه) اى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (ان الالف من الله واللام من جبرائيل واليم من محمد) قيل ان هذا لم يعرف عن ابن عباس ولا عن غيره من السلف انتهى وعدم العرفان لا يستلزم الانتفاء ولعل المصنف اطالع عليه والقول بان بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك يؤيد ما ذكرنا * قوله (اى القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما السلام) يعنى انه باقتطاع هذه الحروف من هذه الكلمات الى ما ذكر ولا يخفى انه غير داخل في مضمون قوله او اشارة الى كلمات هي منها الخ وذكره في حيزه محل نظر على ان استفادة هذا من ذلك في غاية الخفاء * قوله (اوالى مدد اقوام و آجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالية تمسكنا بروى انه عليه السلام لما اتاه ٣ اليهود تلاميذهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف تدخل في دين مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والى والمر فقالوا خلطت علينا فلا ندرى بابها نأخذ) اوالى مدد عطف على قوله الى كلمات الخ اى او اشارة الى مدد جمع مدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقائه الشيء والاجل يطلق على آخر المدة مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم وعلى ججها كقوله تعالى ثم قضى اجلا واسمى عنده على وجد والمراد بها الساتى فيكون عطف تفسير للمدة واقوام جمع قوم وهو مختص بالرجال لانه اما مصدر نعت به فساغ في الجميع او جمع لقائم كزار وزور والقيام بالامور من وظيفة الرجال وقد يعنى القين على التغلب وهو المراد هنا كما هو الظاهر وآجال بالجمع اجل وقدم توضيحه الجمل بضم الجيم وفتح اليم المشددة وهو تعداد لا بجدية ولكل حرف عدد معلوم فمن الف الى الطاء لآحاد ومن الباء الى ص العشرات ومن قاف الى الطاء للمئات والين للآلاف ويسمى هذا بالجمل الكبير واما الجمل الصغير فهو ان يسقط من عدد كل حرف اثنى عشر اثنى عشر في فاعله الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف في هذا الحساب فاول حرف يمكن اسقاطه من عدده هو حرف الكاف واذا اسقطنا من عدد حرف الكاف اثنى عشر يبقى ثمانية فهي عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام لثلاثة واليم للاربعة والنون للاثين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فابقي بعد الاسقاط يكون عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الباء فالباقي يكون واحدا فهو حرفه وعلى هذا القياس

٢ فيه اشارة الى ان في الكلام تضييافا فادته افادة ان الاختصار للاختصار

٣ كما اتاه اليهود وهم ابو باسرا بن اخطوب واخوه جبرين خطبوا كعب بن الاشرف وحبي والسائل حي واسند المصنف القول اليهم مجازا رضائهم

واكثر ما يستعمله المشاركة هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون بشان الجمل الصغير تمسكاً بما روى الخ اخرج
ابن جرير وابن ابي حاتم فحسبوه بوزن ضربوه من الحساب مدته احدى وسبعون سنة فيه تنبيه على ان الاشارة
الى مدد قوم الخ باعتبار سمياتها وفيه تأييد لما ذكرنا في اول البحث ان اثواب الموعود وعلى قراءة الم ونحوه
اتمايزت باعتبار سمياتها فاحفظ هذا فان مقالات القوم فيه متفرقة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لفرط حياقتهم وشدة غباوتهم وسوء فهمهم فهل غيره اى فهل يجد غير الم اوفهل غيره موجود فقال اى فقرأ
المص والى والمر فالاول مائة واحدى وستون والثاني مائتان واحدى وثلاثون والثالثة مائتان واحدى وسبعون
فعلى سوء فهمهم يكون مدة الدين مضاوئة فاشبه الامر عليهم ومن هذا قالوا خاطط علينا الخ وما روى
في القصة انهم قالوا فهل غيره في كل قرأته عليه السلام على الترتي حتى بلغ مائتين واحدى
وثلاثين فاوهمه كلام المص من انهم لما قالوه بعد قراءة الم فهل غيره قرأ عليه السلام المص والى والمر وليس
كذلك لكن المص اجابه لعدم تعلق الغرض بتفصيله فكان ذلك نقلاً بالمعنى قيل قال الجوني قد استخرج بعض
الائمة من قوله تعالى الم غلبت الروم اى البيت المقدس بفحمة المسلمون في سنة ثلاث وثمانين وخمسة ووقع
كما قال ابنه وقال السهيلي لعل عدد الحروف التى في اوائل السور مع حذف المكرر الاشارة الى بقاء مدة بقاء
هذه الامة انتهى الاول للاشارة الى بقاء الدنيا بعد طلوع رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم فان في قوله الاشارة
الى مدة بقاء هذه الامة سوء ايها الم يعرف بانامل * قوله (فان تلاوته اياماً بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم
على استنباطهم) تعليل للتمسك بما روى بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولاً فالقليل فالكثير فالأكثر وفيه تأييد
لما ذكرنا من ان التلاوة على الترتيب وانما جمعه روما للاختصار وتقريرهم على استنباطهم المدد لكن لامداد
الاقوام بل مدة دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فاضافة التقرير الى المفعول والفاعل هو النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم اصل الاستنباط اخراج النبط هو الماء يخرج من البئر اول ما يخرج والمعنى على استنباطهم بانظارهم
وبمراجعة فهمهم * قوله (دليل على ذلك) خبران والاشارة الى المدد والآجال بحسب الجمل وجه دلالة
انه لولا ذلك لما قرره ولما ساعدهم فقريره صلى الله تعالى عليه وسلم دليل لانقوال اليهود فلاشكال فان قول
اليهود كيف يكون حجة * قوله (وهذه الدلالة وان لم تكن عربية) جواب معارضة بان كون هذه
الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك اذ القرآن على لغتهم (لكنها لا شتاهارها فيما بين الناس) * قوله
(حتى العرب تلحقها بالمرات) اى بالالفاظ التى يستعملها العرب فتعد بعد التعريب عربية فكذلك ما الحق بها ان
استعمل العرب ذلك تكون عربية فامعنى الاخلاق بها والافلا تكون عربية فلا ملحقة بها والقول بانها لا شتاهارها
فيما بين العرب بلا استعمال ضعيف * قوله (كالمشكاة) تمثيل بالمرات فان المشكاة انة خفيفة على انهم
للكوة الغير النافذة التى يوضع فيها المصباح (والسجى) فارسى معرب اصله سنك كل اى الحجر المكون من
الطين وفي السجى وجوه اخر ليست مربة على هذه الوجوه كما سيجئ (والقسطاس) بكسر القاف رومى معرب
بمعنى الميزان استعمال كل منها في القرآن فعمل المعبر في العربية كون اللفظ مستعملاً عند العرب لا للوضع العربي
فقط او دالة على الحروف المبسوطة عطف على اشارة الى كلمات او على مزيدة (او دالة على الحروف المبسوطة)
* قوله (مقسما بها) حال من الحروف المبسوطة وهذا ايضا سند لتع المذكور اى لا يقال لم لا يجوز ان يكون
هذه الالفاظ دالة على تلك الحروف فقوله وظاهره انه ليس كذلك ممنوع وسنده ما ذكر * قوله (لشرفها)
علة مرجحة (من حيث انها بساط) اى عناصر ومواد (اسماء الله تعالى) كما انها مواد سائر الكلمات
فلا يكون مختصة باسماء الله تعالى وهذا مذهب الاخفش حيث قال اقسام الله تعالى بالحروف المجبة لشرفها
وفضلها لانها مبادئ كتب المنزل على الالسة المختلفة ومبادئ اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم
بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحده فقول المصنف (ومادة خطابه) اشارة الى انها مبادئ الكتب
المنزلة ولو قال ومادة خطابهم بعدد مادة خطابه لتأت الاشارة الى كل ما نقل عن الاخفش ومنشأ شرافتها كونها
عناصر الكلام لا مواد اسماء الله تعالى فقط فانه سبحانه وتعالى اقسام بغير اسمائه وصفاته اظهارا لشرفه كقصه
بالعصر والفجر وغير ذلك وهذا مراد المصنف من هذا البيان الاشارة الى ان القسم به راجع الى القسم باسماء
الحسنى كما اوهمه ظاهر عبارته * قوله (هذا) اى خذ هذا فيكون مفعولاً للفعل المحذوف او الامر والشان

قوله فان تلاوته اياماً بهذا الترتيب عليهم
وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك وجه دلالة
عليه انه عليه الصلوة والسلام ما انكر حسابهم هذا
بل قرره على استنباطهم ذلك وتبسم فعلم انكاره
لذلك تبسم منه ان المراد بها المدد وبسمه يدل على
انهم اصابوا في مبلغ المدة التى يدل عليها الم لكن
غاطوا في ان تلك المدة مدة اى شئ هي فكأنه عليه
الصلوة والسلام قال هب ان المراد به ما حاسبوه
من مدة احدى وسبعين سنة لكن اخطاتم في قولكم
انهم ساءة بحى الشرع لان الدال على مدة ليس الم
وحده بل من ذلك المص والى والمر

٢ اى تلحق تلك الدلالة هذه الانفاظ فالاستناد
بجازى بعلاقة السببية

قوله لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعداً مستكرة
لم يقل فغير جائزة لا تفادهم على جواز ذلك لكن على
الاستنكار هذا اذا جعلت الاسماء التعددة بالتركيب
اسماً واحداً واما اذا نزلت على الحكاية تراسماً
العدد فلا استنكار على ما سيذكره في الجواب

قوله وتودى الى اتحاد الاسم والمسمى لان اقنوايح
من السور حشيتة

قوله لانا نقول هذه الالفاظ لم نعهد مزيدة للتنبه
اقول القائل بهذا الوجه لا يقول انها مزيدة بل يقول
انها واقعة في تركيب كلام غيره ذلك الكلام بطريقة
الرمز والالمام الى معنى العدى على ما قال رحمه الله
ولعلها فرقت على السور لهذه الفائدة مع ما فيه من
اعادة العدى وتكرير النية والمبالغة والمعنى هذا
المعنى به مؤلف من جنس هذه الحروف والمؤلف
منها كذا

هذا المذكور من انه لا يقال او هذا كما ذكر ومثله يسمى فصل الخطاب لكن حسنة اذا لم يتعلق ما بعده بما قبله
اذ فصل الخطاب عبارة عن علاقة وكيدة بين الخروج من كلام الى كلام آخر وهما ليس كذلك الا ان يقال ان
ما بعده ابطال المدعى وما قبله منع لمقدمات دليhle وهذا يتحقق الخروج المذكور فالاولى كونه بيان الخطاب والاشارة
للقرآن ولا ابهام للتخصيص به اذ تخصيص الذكر به لان الكلام فيما وقع فيه * قوله (وان القول بانها
اسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب) بكسر الهمزة عطف على قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال
المدعى بعد المنع لمقدمات دليhle اذ لا يلزم من هدم الدليل هدم المدعى وهدم المدعى وان استلزم هدم الدليل
لكن تزييف مقدمات دليhle يتضمن فائدة اخرى وهي تبين ما هو المراد من تلك الاسماء ولذا نعرلهض * قوله
(لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم) ومثل الم فصاعدا ومثل المرو مثل كهيعص وانما قال مستكره لما سيجي
من تسمية سبويه الخ فلا يدعى عدم الجواز وانما قال بثلاثة اسماء اذ التسمية بثلاثة الفاظ نحو سر من رأى وشاب
قرناها وغير ذلك من الجمل معروفة عندهم * قوله (ويؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى) واحسن ما قيل
هنا في بيان الاتحاد ان هذا بناء على توهم انه من الاسماء التي يشارك الجزء والكل فيها كاسم الماء فانه يطلق على الكل
وعلى كل قطرة ومثل هذا يذكر في مقام الاعتراض اسكتنا الخصم وان كان مغالطة واضحة فان غرض المعارض
هدم مدعى الخصم لا اثبات مدعاه واما الجواب بان معناه يؤدى الى اتحاد الاسم بالمسمى التضخني وانه باطل لان المسمى
مداول والاسم دال ولا بد للدلالة من طرفين فمع ما فيه من انه ح لا ينفع ما ذكره المص في جوابه رد عليه ان
المتعارف المداول التضخني لا المسمى التضخني كما لا يتعارف المسمى الا لثلاثي بل المتعارف المداول الا لثلاثي والفرق
بين التسمية والدلالة واضح * قوله (ويستدعى تأخر الجزء عن الكل) مع تقدم الجزء عليه فيلزم الدور ٤
قيل وقد اورد السيد عيني الصفوى على بعض الالفاظ القرآنية كاستمرار في نحو قوله تعالى انا انزلناه فانها
اخبار عن انزال القرآن وهذه الجملة من جلته والضمير القرآن ومنه الضمير نفسه فيعود الى نفسه حتى اضطر
في دفعها الى جواز كون الكلام خبرا عن نفسه نحو قول القائل كل كلام صادق اذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ
بناء على ما ذكره في دفع المغالطة المعروفة بالجواز الاصم فتدبر انتهى فلم منه ان هذه التسمية لا تختص بالاعلام
بل تأتي في القرآن والسورة الواقعين في النظم وسيجي جوابه * قوله (من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى
بالرتبة) فان الاسم انما يطلب لاجل المسمى فهو متأخر عنه في الرتبة العلية والتقدم بالرتبة ما كان اثوب من مبدأ
محدود كتقدم بعض صفوف المسجد والمبدأ المحدود هنا هو العقل فالاسم متأخر عن المسمى بالنسبة الى ذلك
المبدأ المعقول والمتعارف المبدأ الحسوس والمص استعماله في المبدأ المعقول فان كانت تلك الاسماء اسما للسورة مع
كونها اجزاء منها يلزم تأخر الجزء عن الكل مع تقدمه عليه فيلزم الدور وفيه اذ تقدم الجزء من حيث انه جزء
تقدم طبيعي وما يلزم من كونه اسما متأخرا رتبي فلا يلزم الدور المحال * قوله (لانا نقول) جواب لا يقال
(هذه الالفاظ لم تعهد) اى لم تعرف (مزيدة للنبية) سواء كانت فواتح او لا ولذا لم يقيد وهذا جواب المنع
باطال سند به ليس بمتعارف في لغة العرب العرباء وكل ما هذا شأنه فهو باطل والظاهر انه سند مساو لاقتفاء
سند آخر غير ما ذكر اوله وله دعاء مساو انه ان لم يكن مساويا وان كان نادرا والثاني متوجه الى القيد والمقيد
جميعا اى لم تعهد مزيدة مطلقا فضلا عن كونه مزيدة للنبية على الانقطاع والاستيناف في قوله الشيخ عبد
القاهر من ان النبي متوجه الى القيد فعند عدم قيام القرينة على خلافه والقرينة قائمة هنا على نفيها (والدلالة
على الانقطاع والاستيناف تلزمها وغيرها من حيث انها فواتح السور) قوله والدلالة بالرفع ابتداء كلام
موقوف لدفع اشكال ناش مما سبق وهو انه لو لم تعهد مزيدة للنبية المذكور لما دلت على الانقطاع
والاستيناف فاجاب بان تلك الدلالة غير مختصة بها بل عام لها ولغيرها اذا وقع في الفواتح ويلزمها ذلك وما
عربا الا يرى ان التسمية في اوائل السور تدل على انقطاع السورة المتقدمة واستيناف السورة المتأخرة مع ان لها
معنى ياد ولذا قال (ولا يقتضى ذلك ان لا يكون لها معنى في حيزها) اى في تحتها فالتخصيص لتلك الدلالة
ليس بلام كالبسطة واما بعد ولفظ هذا اى خذ هذا وما نحن فيه من هذا الثقل فان لها معاني مثل كونها
اسما للسور ومع ذلك يدل على الانقطاع والاستيناف فبطل القول بكونها مزيدة للنبية المذكور كيف
لا وغيرها من حيث وقوع الافتتاح بها المستعملة في معانيها يلزم ان يكون مزيدة للنبية لتشاركها في الدلالة

٣ وقبل هو معنى على توهم ان الجزء لا يغاير الكل
والالفاظ جميع الاجزاء فغاير نفسه وكون الاسم متحدا
مع المسمى باطل لان الشيء لا يكون علامة موضوعه
لنفسه كذا في الحواشي الشريفة انتهى ولا ريب فيه
عدم كون الجزء مغايرا للكل لا يكون منشا للتوهم
المذكور على انهم صرحوا بان اللفظ علم لنفسه
حتى قيل ان اذا اراد به لفظه وكذا ضربه يكون
اسما فقوله لان الشيء لا يكون علامة لا منظور فيه
سند

٤ لان الاسم الذي هو الجزء لكونه موضوعا للمسمى
الذي هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث كونه
كالا موقوف على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه
لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور المهررب عند
وقد عرفت ان جهة التوقف مختلفة فلا يلزم الدور
المحال سند

قوله والدلالة على الانقطاع والاستيناف يلزمها
وغيرها اى يلزمها وغيرها مما يمكن مقتضى بها
من السور يعنى لا يتوقف الانقطاع والاستيناف
على هذه الفواتح لخصوله بغيرها من حيث الخ هذا
الكلام رد لكونها مزيدة لا معنى لها وحاصله ان كونها
للدلالة على الانقطاع لا يستلزم كونها مزيدة لا معنى
لها في انفسها الاحتمال ان يكون لها معان في غيرها
غير الدلالة على الانقطاع فمع هذا الاحتمال لم حكمت
بانها مزيدة وهذا كما قيل عند تمام كلام والشروع الى
آخر هذا او ذلك ويقال لكل هذه الالفاظ فصل
الخطاب فان لفظ هذا او ذلك يدل على انقطاع كلام
واستيناف آخر مع انه لكل منهما معنى في نفسه وهو
الاشارة الى المذكور قبله قريبا او بعيدا

الذكورة ولم يقل به احد وبهذا البيان اضطلع ما قيل فيه منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهومة فيجوز ان لا تكون داخلية في شيء من السورتين المفصولتين انتهى وجه الاضطلاع لانه يلزم من تلك الكلمات وغيرها من حيث انها فواتح السور فلا وجه لتخصيص كلمات غير مفهومة كما بينا من ان سائرهما يشارك تلك الاسماء في الدلالة المذكورة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والفرق تحكم على انه ان تم ما اوهمه يلزم ان لا يكون في كلامهم فصل الخطيب وهذا يخبر منه اولوا الاباب (ولم تستعمل الاختصار من كلمات معينة في لغتهم) قوله ولم تستعمل عطف على قوله لم تعهد كما هو الظاهر وابطل جواز كونها اشارة الى كلمات الخ والمعنى ولم تستعمل تلك الاسماء للاختصار اى ليقاس عليه ولا يخفى ما فيه فالاولى انه ابتداء كلام ونائب فاعل لم يستعمل مصدره اى ولم يقع استعمال كلمة من الكلمات للاختصار من كلمات معينة في لغة العرب بقرينة قوله (اما الشعر فشاذا) ليقاس عليه اذ باطل الحكم على وجه كلي ثبت الحكم الجزئى واما ادعاء عدم وقوع ذلك في مادة جزئية فيثبته المصادرة ويؤيده ان حذف بعض الكلم في غير الترخيم لا يجوز عند النحاة * قوله (واما قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فتبنيهما على ان هذه الحروف) يعنى ان غرض ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما نقل عنه ليس بيان ان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني حتى يستشهد به على الاختصار المذكور وانما مراده التنبية على ان هذه الحروف الخ (منبع الاسماء) اى منها يجرى تبنيع الاسماء الحسنى فيه استعارة لطيفة الا يرى انه قال (ومبادئ الخطاب) نظرا الى غير اسماء الله تعالى اى منها تبدو وتظهر الخطابات والمحاورات بين المخلوقات لاسيما خطاب الشارع للكافرين * قوله (وتمثيل بامثلة حسنة) اى دالة على صفات الكمال ولو قال الالف انتقام الله واللام لغه والميم مكره لكان تمثيلا ايضا لكنه اختار ما اخذاره في التمثيل لما ذكره من ان احسن الامثلة مما ينشرح به الاقنعة * قوله (الا ترى) استدلال على ما ادعاه و اشار الى ان هذا المدعى كانه مشاهد ومرئى كيف غفلوا عنه وقالوا ما قالوا * قوله (انه عد كل حرف من كلمات متباعدة) فى المعنى فقد الالف تارة من انا وتارة من الله وتارة من الآلاء واللام تارة من جبرائيل وتارة من اطفه وتارة من الميم من اعلم واخرى من محمد وتارة من ملكه واللفظ الواحد فى اطلاق واحد لا يكون مقصرا من كلمات متباعدة بدهاء والانكار مكابرة قوله معناه ان الله اعلم من ما اول بان معنى ما هو هذه الحروف مبتدأ ومنبعه يؤيده قوله اول الالف آلاء الله واللام اطفه جئت ترك معناه ومثل هذا التأويل القرون بالقرينة القوية لا بعد بعيدا ويؤيد ايضا هذا قوله اى القرآن منزل من الله تعالى الخ لانه اشارة الى تفسير خطاب هذه الحروف من مبادئه وبعد تأيد المص مقصوده مؤيدات كثيرة لا وجه لما قيل وائس في كلامه ما يدل على ما ذكره المص هنا بوجه من وجوه الدلالات الثلاثة فحمله عليه خروج عن طريق التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه مواد الاسماء لكان ما ذكر من التركيب لا وجه له انتهى وفي كلام ابن عباس ما يدل على ما ذكره المص من عد كل حرف من كلمات متباعدة كما عرفت فحمله عليه تخين التحقيق وزيد التدقيق ولو كان مقصوده الخ اشار المص الى الجواب عنه بقوله وتمثيل بامثلة حسنة والمعتز غفل عنه مع انه كثر على علم وبه ظهر ضعف قوله ولذا منع بعض التأخرين صحة الرواية عنه وقال لو صحت لكنت من الرموز التى لا يفهمها الا صاحب الوحى او من تلقى عنه بواسطة او بدونها كابن عباس رضي الله تعالى عنهما فانه تكلف متغنى عنه بما حققه المص على انه يرجع فى المال الى ما سبأنى من قوله واعلمهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله الخ * قوله (لاتفسير) لمعانى هذه الالفاظ عطف على قوله فتبنيهما (وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها) بمعنى الآلاء والالطف والملك وغير ذلك * قوله (اذ لا تخصص) تعليل لتخصيص قوله (لفظا ومعنى) انتصابهما على التمييز اى لا تخصص من جهة اللفظ بان يقتضى اللفظ اختصاصه بالمعنى اى بمعنى الآلاء والالطف والملك لما عرفت من انه يمكن ان يكون المراد من اللام اللعن والميم المقهور ولفظ اللام لا يقتضى الالطف والآلاء وما ذكره للتخيل بامثلة حسنة وقس عليه غيره ولا تخصص من جهة المعنى ايضا فان معنى الالطف كما يمكن ان يتفاد من اللام يمكن ان يتفاد من اللام بل من الفاء كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان اللام من جبرائيل فاذا انتفى التخصص انتفى التخصص * قوله (ولا لحساب الجمل) عطف على للاختصار اى لم تستعمل الحساب الجمل (فتلحق بالمعربات) هذا من قبل ما تأتينا فحذنا لكن هنا كلاهما متفقان اى لم يقع استعمال ولا الحاق بالمعربات تقريره ان الاشارة

قوله واما قول ابن عباس فتبنيهما الخ اقول فيه نظر لان كلامه رضى الله عنه صريح فى معنى البيت القطع بالتخصيص بهذه المعاني وليس فى كلامه هذا دلالة على معنى انتبيه المذكور باحد وجوه الدلالة لا مطابقة ولا تضنا ولا التزاما فحمل كلامه على ما ليس فيه دلالة عليه خروج عن طريقة التحقيق ا قوله ولا بحساب الجمل عطف على الاختصار اى ولم تستعمل هذه الالفاظ فى كلام العرب بحساب الجمل فتلحق بالمعربات واللفظ انما يكون معرا اذا استعمل فى كلامه والعرب لم تستعملها لذلك وجدت فيما نظرت اليه من النسخ ولا بحساب بابا والاضح انه لحساب باللام والباء سهو من قلم الناسخين لانه لا يقال لم يستعمل به بل يقال له قوله والحديث لا دليل فيه لجوازه انه تبسم تجبا من جهلهم اقول تبسم صلى الله عليه وسلم عند حسابهم الم بحساب الجمل وعدم انكاره ذلك ليس اخفى دلالة عليه من دلالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبية على المعنى المذكور بل اخذ تسليم ذلك المعنى من تبسم وعدم انكاره له ايسر من اخذ معنى التنبية من كلام ابن عباس لما ذكرنا من ان صريح كلامه على البت والقطع قوله لكنه يحوج الى اخبار اشياء وهى فعل القسم وفاعل ذلك الفعل وبالباء القسمية اقول برد عليه ان المفسرين قد اختلفوا كونها مقصدا بها عند جعلها اسماء الله او القرآن او السور ولم يستصفا مع ان فيه ارتكابا الى تقدير عدة اشياء وهى رضى الله ايضا ورده فيما بعد ولم بعده ضيقا ولو قيل ان رضائهم فى ذلك اشرف معانيها المناسب للقسم قلنا شرف المعنى موجود فى هذه الحروف الواحدان ايضا من حيث انها منبع اسماء الله ومباني خطابه على انه لم يجعل سبب الاستنكار فقد الشرف بل الاحتياج الى اخبار اشياء وهى وجود فيها عند جعلها اسماء للسور مقصدا بها

الى المدد والاحمال انه تصح اذا استعملت في كلام العرب لحساب الجمل حتى تلحق بالمعربات اذ الالتحاق فرع الاستعمال وبهذا بطل قوله الى مدد وظهر منه الجواب عن قوله وهذه الدلالة ٢ وان لم تكن عربية الخ وفي بعض النسخ وقع الباء بدل اللام الجارة والمأل واحد والمعنى ولا بحساب الجمل وسبه على ان الباء سببية (والحديث لادليل فيه لجواز انه تبسم نجبا من جهلهم وجعلها مقصدا بها وان كان غير ممتنع) * قوله (والحديث لادليل فيه) اي على مدعا لجواز ان لا يكون تبسمه عليه السلام لاجل التقرير على استنباطهم كازعمه بل نجبا من جهلهم وبكال حقهم حيث فسروا مع كون القرآن عربيا معان ٣ لم نستعمل فيها عند العرب والقول بان ابا العالية لم يستدل بتبسمه المفيد للتقرير بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام اياه على الترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم ضعيف اما اول فلان التقرير منه عليه السلام من الادلة والتبسم من امارات التقرير مالم بصرف صارف فالظاهر انه استدل بذلك فابطله المص بما ذكره بناء على انهم فسروها بما ليس في لغة العرب وخلاصة جوابه انه لالم يستعمل عند العرب في هذه المعاني فلا يكون تبسمه عليه السلام للتقرير من اراد البحث يتكلم عليه لاي على ذلك واما ملاوته على الترتيب المذكور فزيادة الاطلاع بحالهم اعلمهم بتفطنون للمعنى المراد منها او يستلون عن يعرف معناها ولما لم يقع التفطن او الاستفسار تبسم نجبا من حالهم ومن فرط جهلهم بلغة العرب اوجهلهم باسم الدين حيث جعلوا لما هو دائم الى يوم الدين مددا وليت شعري كيف يؤولهم تقريرهم منه عليه السلام على ذلك ٤ الوهم الكاذب وهذا قرينة على ان تبسمه للاستغراب من حالهم وشدة شكيتهم فكيف يقال انه حكما جاز كون تبسمه لاذكر جاز ايضا كونه نجبا من اطلاعهم على المعنى المراد فانه لا يخلو من سوء الاتهام على انه خارج عن قانون الملاحظة فاما من وراء المنع والجواز لا يقابل الجواز بل الواجب على المستدل اثبات المنوع فاضعبل الاشكال باسره ٦ وأعجب منه ما قيل والظاهر انه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك مجازاة معهم ليزمهم بما يعرفونه فامل انتهى فان الزامهم بما يعرفونه من مدة دينه احدى وسعين سنة او مائة واحدة وستون سنة او غير ذلك مع انه غير مطابق للواقع فاصد في نفسه مما لا يخطر بالبال فضلا عن البيان بالمقال * قوله (لكنه يحوج الى اضمحار اشياء لادليل عليها) وهو فعل القسم وفاعله وحرف القسم وجوابه ايضا محذوف لان ذلك الكتاب لا يصلح جوابا لخلوه عما يتعلق به القسم من ان واللام والقول بان عدم الدليل مطلقا ممنوع لان عطف القسم على بعضها نحوون والقلم وقى والقرآن المجيد يدل على كونه مقصدا به ويجعل البوافي عليه مدفوع بان غايته افادة الصحة في الجملة ولا نزاع فيه كما اشار اليه المص بقوله وان كان غير ممتنع لكنه لا يحتاجه الى اضمحارها كانه ممتنع في نظر البلغاء لوجود الوجه اخلال عن التكلف المذكور على انه لا يلزم كون الواو عاطفة بل يجعلها قسمية على ان لا يكون الحروف محل من الاعراب على ما لا يخفى على من نظر في كلامه في سورة يس وص وقى ون حيث جعل الواو للقسم ثم جوز كونها عاطفة للاشارة الى ضعفه وعدم اختياره فلا يكون حجة عليه واما ارتضاؤه كونه مقصدا بها اذا كانت اسماء الله او القرآن او السور لان اسماء الله تعالى وصفاته كانت صالحة لان يقسم بها في نفسها وهذا يعطى حينا بارتكاب تلك الاضمار بخلاف اسماء الحروف المقطعة فانها ليست بتلك المرتبة وقد عرفت انه المستداول بين المعربين فيصح ان يرتكب فيه الاضمار وكثرة التقدير بخلاف الغير المستداول فانه لكونه غير فصيح لا يلتزم مثل ذلك فيه * قوله (والسمية بلغة اسماء) انما تمتع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك واما اذا نثرت ٧ نثر اسماء العدد فلا) جواب عن ان التسمية بلغة اسماء مستكرة وحاصل الجواب ان المستكر في لغة العرب تركيب ثلثة اسماء تركيبا خاصا كحضر موت و بعلبك بحيث يجري الاعراب المستحق على حرفه الاخير فلا نزاع في انه ليس من لغة العرب واما اذا ركب بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله وبطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت هي عليه من الاعراب والبناء مثل برقي نحره وتأبط شرابا وبهم عصى ونحو ذلك متورة نثر اسماء الاعداد فلا نزاع في وقوع ذلك التركيب في لغة العرب العرباء والمعارض ظن ان الثاني كالاول وليس من لغة العرب وما ذكرنا خلاصة ما ذكر في التوضيح والتلويع (وناهيك بنسوبة سيويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر) * قوله (وناهيك) اي حسبك وكافيك اسم فاعل من انتهى كأنها اناية كفايته شهالك عن طلب دليل سواه في الكلام استعارة والباء زائدة كافي حسبك بدرهم وقيل انها متعلقة بالتمسك اي ناهيك التمسك بنسوبة سيويه فلانكون

٢ اذ لا يكتفي اشتهاار الدلالة بين العرب بل لابد مع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم سعد
٣ وفي المفتاح استعملته جعلته عاملا واستعملته سأله ان يعمل واستعملت الثوب ونحوه اعلمته فيما بعد له انتهى استعمال الالفاظ في معانيها مأخوذ من الاخير وهو محدث ويقال استعمل بمعنى السير وفي معنى السير وبمعنى السير والكل شائع في كلامهم فلا يحمل نسخة الباء على السهو سعد

٤ ويؤيد ما قلنا ما قيل قال ابن حجر هذا اي القول بان المقطعات اشارة الى مدد الاقوام باطل لا يعتمد عليه سعد (٦ شهاب سعد)

٧ نثرت بنون ونا مثلك وراء مهملة من النثر ضد النظم والمراد مالم تركب اصلا سعد

قوله والسمية بثلاثة اسماء انما تمتع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريق بعلبك اي اذا جعلت على طريق بعلبك وحضر موت في جريان الاعراب في آخره اقول الاولى ان يقول انما تستكر اذا امتناع في ذلك ولو جعلت اسما واحدا لكن فيها استنكار ونفارة

قوله وناهيك اي حسبك وكافيك واصله من انتهى كانه يتهاك من طلب دليل سواه

قوله والمسمى هو المجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد اقول هذا الجواب رد سؤال لزوم الاتحاد لكن لا يرد لزوم تسمية الشيء باسم نفسه لان لهذا الجزء حظا في التسمية بالاسم ولومقرنا بآثار الاجزاء واما جوابه عن لزوم تأخر الجزء عن الكل بقوله وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فدخل فيه ايضا لانه اتما وقع جزءا من حيث انه اسم للسورة على ما هو المفروض فالاول ان يجب بمنع لزوم تأخر الاسم عن المسمى بحسب الوجود المعنى بان يقال لا يجب تأخر ذات الاسم عن ذات المسمى اذ قد يكون جزءا للمسمى كما في هذه الفوايح فيقدمه وقد يكون المسمى جزء الاسم كما في اسمه الحروف فتأخر الاسم عن المسمى واما اذا لم يكن الاسم جزءا من المسمى ولا المسمى جزءا منه لا يوصف بالتقدم والتأخر وان كان وصف الاسمية متأخرا اذا وزمنا عن ذات المسمى مطلقا اي سواء كان الاسم جزءا من المسمى او عكسه اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان تقدم ذات الجزء لا ينافي تأخر وصف اسميته ولا استحالة فيه وهذا كتناخر وصف الجزئية عن ذات الكل فانه لا ينافي تقدم ذات الجزء على ذات الكل

قوله فلا دور اقول المحذور المذكور هو لزوم تأخر الجزء عن الكل حال كونه جزءا متقدما على الكل لا لزوم الدور حتى يحتاج الى دفعه باختلاف الجهة فقله رحمه الله اراد ان لزوم تأخر الجزء عن الكل على تقدير اسمية الجزء لا يتخلو عن لزوم الدور فان اسمية الجزء للكل موقوفة على وجود الكل ووجود الكل موقوف على وجود الاجزاء ومن جعلها الجزء الذي هو اسم الكل وهذا دور لانه توقف الشيء على ما توقف عليه فاصل الجواب ان توقف الجزء على الكل اتما هو في وصف الاسمية فتأخر عن الكل وصفا وتوقف الكل اتما هو على ذات الجزء لا على وصف اسميته فيقدم على الكل ذاتا فلا دور

قوله والوجه الاول اقرب الى التحقيق اي الى تحقيق عجز القرآن لما ذكرنا من ان الدلالة فيه على التعدي بالقصد الاول وانه هو الغرض الاصلي اذ به يحصل التكيث والزام الخصم والدلالة على التعدي في الوجه الثاني اتما هي لترجح التسمية وبالعرض لانها هي اصل المقصود

قوله ووافق للطائفة النزول لما فيه من الدقة ولطف المعنى فان فيه رمزا وإيماء الى المعنى المقصود بالذات الذي هو التجدي المؤدى الى التكيث والزام الخصم

زائدة وقبل البدء متعلقة بناهيك نظر الى المعنى اي اكتف بدوية سيويه انتهى ومثل هذا يمكن اجراؤه في محبك درهم اي اكتف بدرهم او حبك التمسك بدرهم والظاهر المتقول كونها زائدة وما ذكر تكلف وتبوية قوله في باب العلم وباب الترجيح لورخت تأبط شر من الاسماء رخت رجلا سمي بقوله عشرة بادار عيلة بالحواكلني كذا قيل * قوله (وطائفة من اسماء حروف المعجم) اي حروف الاعمال او حروف الخط المعجم قيل نعم التسمية باسماء مشورة لم توجد في كلامهم وما ذكره سيويه مجرد قياس محتاج للايثبات كما ذكره السيد انتهى واثبت خير بان كلام سيويه مع انه امام جليل في فن العرب ان كان محتاجا للايثبات يرتفع الامان في عموم البيان فان سيويه اذا نقله من امام آخر يحتاج ذلك الى الايثبات وهم جرواوا نقل من شاعر فصيح فالتأفل لكونه آحادا لا يتجاوز عن شبهة نقل هذا الاشكال يجب عنه صون المقال فانه يؤدي الى الفساد والاخلال * قوله (والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد) جواب عن المعارضة بانه يؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى الخ ولما كان توهم اتحاد الاسم والمسمى مبني على توهم انها من الاسماء التي تشارك في الجزء والكل فيها مثل الماء وان كان هذا مغالطة واهية اجاب بانها ليست من هذا القبيل بل من قبيل الاسماء التي لا يشابه اجزاؤها كاسنان وقرس فكما لا تقع التسمية على اجزائها مثلا لا يقال ليد ورأسه انسان كذلك لا تقع التسمية على كل جزء من اجزاء الدور بل المسمى المجموع من حيث هو المجموع مأخوذا فيه الهيئة الاجتماعية والاسم لا يكون مسمى لانه جزءا منها وقد عرفت انها غير متشابهة الاجزاء فلا يستلزم اطلاق الاسم على الكل اطلاقا على كل جزء منه حتى يلزم المحذور ولو قيل الاعتراض المذكور مبني على توهم ان الجزء لا يباير الكل كما نقل عنه قدس سره فخلاصة الجواب ان كل واحد من تلك الاسماء لم يعتبر فيه شيء من الاجزاء في تقويمه بل المعتبر في تقويمه مجموع الاجزاء من حيث المجموع معتبرا فيه الهيئة الاجتماعية العارضة للاجزاء باسرها فلا اتحاد اي فلا توهم الاتحاد فضلا عن لزومه * قوله (وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين) جواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعي تأخر الجزء عن لكل حاله ان اردت تأخر الجزء عن الكل تأخره باعتبار كونه اسما فليكن هذا لا يضر لانه مقدم من حيث ذاته وتوقف الكل على الجزء من حيث الذات لا باعتبار كونه اسما وتوقف الجزء عليه وتأخره عنه باعتبار كونه اسما فليكن هذا التوقف متغيرا فلان الدور الباطل المهر وب عنه وان اردت تأخره عن الكل من حيث ذاته فغير مسلم والسند ظاهر بما ذكرناه وبالجملة تقدم الشيء على الشيء ذاتا وتأخره عنه وصفا لا محذور فيه بل كثير في كلامهم ونقل عنه قدس سره ان ذات الجزء متقدمة على الكل واما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزءا له كافي الفوايح فتقدمه وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخره عن المسمى كافي اسماء الحروف واذا لم يكن الاسم جزءا من المسمى ولا كلاله لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر باحد الاعتبارين نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا لا قال وقوع الفوايح اجزاء للدور من حيث انها اسماء لها فاذا كانت الاسمية متأخرة لزوم تأخر الجزء ايضا لا نأقول اللازم على ذلك تأخر وصف الجزئية عن الكل ولا استحالة فيه انتهى قوله بل ربما كان جزءا له كافي الفوايح فيه نوع شائبة مصادرة اذ لا يلزم الخصم ذلك الان يقال الكلام بناء على التحقيق قوله تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه بل الامر كذلك في كل جزء خارجا او ذهنيا كذلك وانما قيد بالذات بالنظر الى المقام والافوض وصف الجزئية متأخر عن وصف الكلية ايضا فتدبرم الظاهر ان دعوى تأخر الاسم عن المسمى بناء على ان هذه التسمية من قبيل الوضع الخاص للموضوع له الخاص لانه من الاعلام الشخصية ولارب في تأخره عن المسمى واما تعيين الاسم لمن سبوله من البناء مثلا من قبيل الوجداء وليق التسمية بوجود المسمى الاخرى انه لا يعرف ان من سبوله هو ذكر كرام اتني فكيف يعين الاسم المذكور او المؤنث واما قوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الآية فن قيل الانشاء للتسمية بهذا الاسم الشريف وأشار الى انه رسول محمد الاولون والآخرين والانباء والمرسلون ويؤيده قول من قال ان الواضع هو ابو البشر وفيه ايضا محافظة القاعدة المتفق عليها وهي ان الاعلام الشخصية وضعها موضع الخاص للموضوع له الخاص وهذا لا يتحقق الا بملاحظة الشخص بمشخصاته ولاشك في تأخره واما القول بانه لم لا يجوز ان يجعل المفهوم مرآة لمشاهدة الذات فيوضع الاسم بازلها بان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا قول لم يقل به احد اذ الوضع العام للموضوع له الخاص

قوله واسلم من لزوم النقل لاستعمال تلك الالفاظ
لحينئذ في معانيها الموضوعية هي لها اول وهي
الحروف الواحدة بخلاف الوجه الثاني فان فيه نقلا

(١٧٠)

(سورة البقرة)

في الوصول واسم الاشارة والضمائر ان هذا قول بعض المحققين ورضي به التأخرون واما عند الجمهور فهذا
الوضع العام للموضوع له الخاص غير متحقق وبالجملة لم يقل احد بذلك الوضع في الاعلام شخصية كانت
اوجدية وبعض المحققين هنا مقال بغض منه العجب وتجبر منه ارباب الادب * قوله (والوجه الاول
اقرب الى التحقيق) اي من سائر الوجوه واين المراد من الوجه الثاني وان اوجه ذكره عقب ذلك اذ العلة
المذكورة توجب ذلك فعلم منه انه لو ذكر جميع الوجوه ثم ذكر قوله والوجه الاول الخ لكان اقرب الى التحقيق
وقبل يعني به الوجهين الاولين لانها عنده وجه واحد كما مر لانها مجبب المراد والمالك انتهى وخبره
تأمل وجه الاقرب الى التحقيق هو ان كونها اسماء الحروف المفردة محقق لا مائة بخلاف غيره من الاحتمالات
فانه ليس بمحقق مثل تحقها وان ذهب الى كونها اسماء الاسماء الاكثر لانه قد عرفت ما فيها وما عليها
فلا يكون اقرب الى التحقيق وصيغة التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل بقرينة قوله واسلم من لزوم النقل وقيل اصل
القرب حاصل في كونها اسماء السور لا دفاع ما اورد عليه بما ذكر من الاجوبة انتهى وقد عرفت ان الوجه
الاول ما ذهب اليه المبرد كما في ابن عادل وكفي به دليلا على صحته فلا وجه لما قيل ان هذا الوجه الاول قول
لم يقله احد من السلف انتهى فالتناسب له ان يقول لم نعرف كونه منقولا من السلف والمبرد امام موثق به
فلول بطاع على ذلك النقل من السلف لم يذهب اليه * قوله (ووافق للطائف التنزيل) وهي الاشارات الخفية
والاساليب النجبية فان في الوجه الاول رمزا في اول الامر الى التحدي المؤدى الى اسكات الخصم وتكثير الهبهم
كما فصله المص هناك واما كونها اسماء السور فانما يستلزم ذلك تأنيبا وبالعرض اذ المتبادر في الاسماء سمياتها
ابتداء والانتقال الى التحدي المشار اليه بقوله اشعارا بانها كانت معروفة التركيب الخ بالواسطة وربما يغفل عنه
اعدام سوق الكلام الى افادته بخلاف الوجه الاول فان انتقال الذهن الى اللطائف اسرع كما عرفت صلى ان
اللطائف المومي اليها بقوله هناك وقد روي في ذلك ما يعجز عنه الادب الخ متفية بالمرّة في احتمال كونها اسماء
للسور اللهم الا ان يتكلف في حينئذ يكون اصل الموافقة للطائف مشتركة بين الوجهين ولهذا قال ووافق
* قوله (واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك) افضل التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل والاولان كذلك
كما اشترنا اليه فلا حاجة الى ان يقال ان كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للاسما المعهودة من اسم والتفضل عليه
محذوف وهو الوجه الثاني والوجه الباقي ماسوي الاخبار كما هو الظاهر فان فيها نقلا عن المعاني التي هي
الحروف المقطعة الى معان اخرى وهي السور واسماء القرآن واسماء الله تعالى اذ ما ذكرناه اولي من اختيار الحذف
فكلمة من صلة لاسلم بمعنى سالم والاسلامه المعهودة من اسم لا للتعليل بمعنى انه اسم من الوجه الثاني من اجل لزوم
النقل ووقوع الاشتراك للوجه الثاني فانه مع بعده عن الفهم يخالف الاستعمال اذ السلامة يتعدى بمن يقال سلم
من العيوب والذنوب واذا جئنا افضل التفضيل الذي يتعدى بمن قد تذكر صلته وتترك من التفضلية قبل والاصل
في الالفاظ المستعملة في القرآن ان يراد بها المعاني اللغوية حتى ذهب القاضي ابو بكر الى الحقيقة الشرعية اي
القول الشرعي غير واقعة انتهى وهذا يخالف ما حقق في المرأة من قوله ولا شأن ان مبنى اكثر الاحكام العرف
والاستعمال لا مجرد الاوضاع العربية حتى انهار بما تكون مهجورة ملحقة بالبحار انتهى والصلوة والزكوة
والصوم والحج وغير ذلك ممن لا تكاد ان تخصي التي ذكرت في القرآن منقولات شرعية فانقل عن القاضي
ابن بكر يشبه ان يكون افتراء ويمتنع من المرأة يرد الاعتراض على المص الا ان يقال ان قوله ووقوع الاشتراك
مع قوله من لزوم النقل وجه واحد والكلام في ترجيح الاول على الثاني فقط ويؤيده ذكره قبل بقية الوجوه
فلا يرد ما اورد من ان الاول ذكر ذلك بعد اسماء الوجوه (في الاعلام من واضع واحد) * قوله (في الاعلام)
اي الاعلام الشخصية اشار بها الى ان المراد بكونها اسماء السور كونها اعلاما شخصية فان القرآن ان كان
عبارة عما نزل به جبريل فلا ريب في انه شخصي وكذا اجزاؤه فاسم علم شخصي واذا كان عبارة عن الكلمات
الركبة تركيبا خاصا سواء بقرأ به جبريل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فالقرآن حينئذ مثل اشخصي فيكون
اسم سورة علم شخصي وتعلم البحث في التوضيح ولما كان اكثر الفوائج بشتراك فيها عدة من السور كالم والروح
لزم وقوع الاشتراك وفق الاعلام من واضع واحد قيد به اذ وقوع الاشتراك في الاعلام حين تعدد الواضع
حسن مثل زيد اذا وضعه جماعة لا ولادهم فانه عذر وان كان يجري قوله ويعود بالنقض الخ * قوله (فانه)

من تلك المعاني الاصلية الى معان اخرى هي السور
وكذا هو اسلم من وقوع الاشتراك في الاعلام الخ
بالفصوص من العلمية وهو تعيين المعنى وتخصيصه من
غير ليس بخلاف الثاني فانه يلزم فيه اشتراك سورتين
او عدة سور في اسم واحد مثل الم وطسم وحج قال
صاحب الكشف وهذا القول من القوة والثبات
والقبول بمنزلة وجد اختيار هذا القول ما قاله القاضي
زجه الله من انه اوفق بلطائف القرآن واختصاراته
مع بقاء الالفاظ على اصل وضعها وعدم النقل
بوجه الاشتراك الى معان علمية ليس القصد فيها الا
الى التميز وفيه ان التسمية باسم الحروف وحكاية
الاعلام بعد الوقوع في التركيب من غير ان يظهر
الاعراب خلاف الظاهر واما قوله وعليه اطباق
الاكثر فقول بانه نظير قول الناس فلان يروي فلانك
وعفت الديار ويقول الرجل لصاحب ما قرأت
فيقول الحمد لله وبرائة من الله ورسوله وبوصيكم الله
في اولادكم والله نور السموات والارض وابست
هذه الجمل باسمي هذه القصائد وهذه السور والاي
وانما يصدره رواية القصيدة التي ذاك استهلالها
وتلاوة السورة والآية التي تلافتحتها فلما جرى الكلام
على اسلوب من يقصد التسمية واستفيد منها ما يستفاد
من التسمية قالوا ذلك على سبيل المجاز دون الحقيقة
وما ذكره سيويه من التسوية بين التسمية بالجملة
والبيت من الشعر وبين التسمية بطائفة من اسماء
حروف الجيم مجرد قياس بلا نقل من لغة العربية
قال صاحب الكشف والحكاية فيها بعد الوقوع
في التركيب الاسنادي فيها مخالفة ظاهرة للقياس
وما قيل من ان النقل في الاعلام اكثر وان العلمية لاتنافي
بقائه الالفاظ المذكورة وفي اختيارها موافقة الجمهور
والتميز يحصل بالشهرة على ان الاصل في الاسماء
الاعراب فظاهر السقوط لان النقل فرع ثبوت
العلمية نعم لو كان النزاع في النقل والارجح الحسن
ذلك والعلمية وان لم تناف الالفاظ لكن تناف قصد
الانساظ عند الاطلاق والتبع الدليل لاكثر الداهيين
اليه واما قوله فاصل الاسماء الاعراب فهو حجة عليه
لان الداهيين اليه يجعله معربا ثم لا يظهر الاعراب
للحكاية وان الاصل فيها ان لا يعرب الى هنا كلامه

٢ ويقال مثل ما يقال في وجه افادتها التحدي فان
تلك اللطائف حصلت في الاعلام بطريق التبعة
لابلقاء الاول

قوله وقيل انها اسماء القرآن قبل هذا وما ذكر
بعده معطوفات على ما عطف عليه قبل الاول

(يعود)

يعود بالنقض على ما هو مقصود الخلية) علة لقوله اى الاشتراك المذكور ليس بمسحوق فانه يعود بالنقض والابطال على مقصود العلية اى على مقصود من العلية من تميز المعنى المعنى بحيث لا يلبس بغيره والاشترك لا يخلو عن الالتباس ما لم يقرن بالقرينة فاذا قيل حم لا يفهم السامع احدى الخواص السبع بخصوصها الا عند قرينة واما القول بانهم ارادوا به انها كالا سماء لها كما تقول قراءة قل هو الله احد الاية فكما ان مثل هذا ليس باسم للسورة فكذلك ليست باسماء لها لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها اسماء للسورة اعني مجموع السور تسامحوا وقالوا انها اسماء لها فلا نقل فيها فيكون سالما عن ذلك كالوجه الاول الا ان الاول له عدم احتياجه الى التأويل ويكون اسلم فضعيف جدا اذا استدلالهم على ذلك والاعتراضات الواردة عليه ودفعه بأبى عنه كل الابهاء * قوله (وقيل انها اسماء القرآن) اى المجموع من حيث المجموع والمراد اعلامه وتعدد الاعلام وترادفها لا محذور فيه اذ تعدد الاسماء يدل على شرف المعنى وهذا الخرجه ابن جرير عن مجاهد وخرجه عبد الرزاق وعبد بن حديد عن قتادة ولذا قيل انه ارجح مما اختاره المصنف فانه لم ينقل عن السلف انتهى وقد عرفت ان ما اختاره قول المبرد وحسن الظن به انه اطلع على النقل عن السلف وانه راح بسلامته من النقل دون هذا الوجه * قوله (ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن) وهذا الدليل لا يفيد القطع لاحتمال كون المراد منهما البعض اذ الكتاب والقرآن كما يطلق على المجموع كذلك يطلق على البعض كما صرح به المصنف هناك مع ان الاخبار عنها على احتمال واحد غير متعين ولذا امرضه ولم يرض به لعدم اوثقية دليله وقوله والقرآن عطف تفسير للكتاب اذ لم يخبر عنها بالقرآن صريحا واما قوله تعالى * الراتك آيات الكتاب وقرآن مبين * فالقرآن عطف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر وقوله تعالى * طس تلك آيات القرآن * الآية الخبر الآيات وادعاء آيات القرآن قرآن بعيدا لان يراد بها مجموع الآيات من حيث المجموع فيكون عين القرآن فتكون الاضافة بيانية ولا بضره كون القرآن عبارة عن المجموع الشخص دون القدر المشترك * قوله (وقيل انها اسماء الله تعالى) اخرجه البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها كما قيل * قوله (وبدل عليه) اى دلالة ظنية لاحتمال التأويل (ان هاتيا كرم الله وجهه كان يقول يا كعب بن جراح عسى) اخرجه ابن ماجه في تغييره من طريق نافع بن ابى نعيم الفارى عن فاطمة بنت علي بن ابى طالب رضى الله تعالى عنهما اتهم سمعت عليا رضى الله تعالى عنه يقول يا كعب بن جراح عسى * قوله (واما ارادنا من هاتين) جواب استدلالهم وكلمة الترجي اى ما لم يعلم الجزم لاحتمال كون المراد ظاهره اولا وان عادة الكبار يستعملون كلمة الترجي والاطماع في مقام الجزم واماله ارادنا من هاتين تقدير مضاف في بدلالة انه لا يظهر له معنى مناسب له من تعظيم او تنزيه او ما يرجع اليهما كاسم اسماء مع ان اسماءه تعالى توقيفية وهذا الاخير مدفوع بان مثل هذا في حكم المرفوع وان كان موقوفا على كرم الله وجهه فيكون اذنا من الشارع وانما خصهما بالذكر مع انه منزل الكل للحكمة لاحتمال وقوع اتفاقا اولكثيرتهما من سائرهما مع ان لها اشارة الى رموز خفية واطائف دقيقة فالناجيات بها ادخل في اسعاف الحاجات وقيل ان هذا التأويل يرد وبأبى ما ورد في الاحاديث مثل ما اخرجه ابن ابى حاتم عن الربيع بن انس في قوله كعب بن جراح عسى قال معناه من يجبر ولا يجار عليه انتهى ولعله اراد كلام من يجبر ولا يجار عليه لان التأويل في الاول ليس بآدى منه في الثاني فمن رضى به في الرواية الاولى فقد رضى في هذه الرواية الاخرى والا فلا * قوله (وقيل) اى في المسائل تسميه تعالى باسم الم (الالف من اقصى الخلق وهو مبدأ الخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والميم من الشفة وهي اخرها) فيكون متعلقا بتسميته تعالى باسم الم خاصة او المعنى وقيل في معنى الم خاصة بطريق الاشارة الى الخارج الثلاثة سواء جعل من اسماء السور او من اسماءه تعالى او من اسماء القرآن او جعل من اسماء الحروف البسطة فهو تعميم بعد التخصيص وليس بمعدل القول بانها اسماء الله تعالى ولا قبله وهذا الوجه هو الوجه (جمع بينهما ايماء الى ان العبد ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره ذكر الله تعالى) * قوله (ينبغي ان يكون اول كلامه) ولا يكون جميع كلامه كلام الدنيا فانه يورث قوة في القلب والاول مفتاح الكلام واوسطه خيرة والاخر خاتمه وعن هذا خص الذكر بها قيل هذا مع اختصاصه بالم اس واقفا في محله فهو كالمدخل بين العصا ولحائها انتهى ودفعه ظاهر ما ذكرناه والمراد بالالف الهمة فان اقصى الخلق اى بعده مما يلي الصدر مخرجا لالف الساكنة (وقيل انه هو استأثر الله تعالى بعلمه) * قوله (استأثر الله تعالى) استأثر بالشئ استبد به واخص وهو لازم

قوله ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن نحو الكتاب احكمت آياته الكتاب آياته الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا عربيا لتلك آيات الكتاب وقرآن مبين طس تلك آيات القرآن حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا

قوله ولعله ارادنا من هاتين ايماءا ويل قوله رضى الله عنه به لان اسماء الله تعالى توقيفية لم يردا من الشرع صريحا لاحتمال على اطلاق هذين اللفظين على الله تعالى اولا لان اسماء الله تعالى كلها تدل على معنى تعظيم او تنزيه او ما يناسبهما وليس فيها ما يدل على مثل تلك المعاني واما ما وقع في دعاء على رضى الله عنه فتؤول بما ذكره رحمه الله

قوله جمع بينهما ايماء الى ان العبد ينبغي ان هذا تأويل من استغرق في ذكر الله بحيث لا يشغله عن ذكره شاغل حتى اوصفى بمساواة قال ابن الفارض قدس الله سره

* ولو خطرت لي في سواك ارادة *

* على خاطري سهوا قضيت بردي *

قوله وقيل انها سراسر استأثر الله بعلمه اى تغرد بعلم ذلك واستبد به من قولهم استأثر فلان بالشئ اى استبد به والاسم الاثر

قوله وقدرى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصفة ما يقرب منه قال الشعبي وجعاعة الم وسائر حروف الهجاء في اوائل السور من المنشأ الذي استأثر الله بعلمه وهى سر القرآن فحين نؤمن بظواهرها ونكل العلم فيها الى الله تعالى وفاته ذكرها طلبنا الايمان بها قال ابو بكر الصديق رضى الله عنه في كل كتاب سر وسر الله في القرآن اوائل السور وقال على رضى الله تعالى عنه ان لكل كتاب صفة وصفة وهذا الكتاب حروف التهجي قال داود ابن ابى هند كتب اسأل الشعي عن فوائغ السور فقال ياد اود ان لكل كتاب سراوان سر القرآن فوائغ السور فدعها وسل عما سوى ذلك

(او الخبر) مصدر بمعنى الخبرة بقرينة عطفه على الابتداء الصريح في المصدرية او هو اسم لا مصدر فأنويه انه يريد الخبر من حيث انه خبر فيقول الى الخبرة أي الرفع بناء على احد هذين الميتين المتضيين الاعراب * قوله (او النصب بتقدير فعل القسم) فان قيل كيف يجوز النصب فيما وقع بعده مجرور مع الراونحو في القرآن المجيد ون والقلم فالك ان جعلت الواو فيه للعطف يلزم المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه في الاعراب وان جعلتها للقسم يلزم اجتماع القسمين على شيء واحد وهو مستكره فأت بجعل الواو فيه للعطف ولما كان المعطوف عليه في محل يقع المجرور فيه كان العطف على المحل اول القسم على ان يقدر جوابه من جنس ما بعده كذا نقل عن المص على ان امتناع القسمين على شيء واحد مختلف فيه كما نقله ابن الحاجب وبؤيده ما قيل انه لا مانع من جعل احد القسمين مؤكدا والاخر من غير عطف فيكتفي بجواب واحد حاصله اخذ المصنف الشق الثاني من انه لا استكراه في اجتماع القسمين على شيء واحد عند غير الخليل وسيبويه ولعل المصنف رجع قول غيرهما لدلائل لاح له فاختر ذلك وان ايت عن ذلك فاجعل الواو للعطف لاذكر فيرواني مذهب الخليل وسيبويه وقيل ان مراد المصنف على التوزيع والتفصيل دون التعميم فيجوز كلها فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض اذ لم يدع جريان جميع الوجوه في كل واحدة بقرينة ظهور الفساد فلا مخالفة لما في الكشف من انه زيف النصب لعدم استقامته في ن والقلم ويس و القرآن الحكيم لاستكراه ائمة العربية له لاسفاه من اجتماع القسمين على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة في الاعراب * قوله (على طريقة الله لافعل بالنصب) فالنصب بفعل القسم المتدر بعد حذف حرفه وايداعه لنفسه به نحو الله لافعل ان اى قسم بالله لافعلن في القسم لا يحذف حرفه الا مع حذف فعل فلا يقال حلفت الله في فصيح الكلام كذا قيل ٩ * قوله (او) بتقدير (غيره) اى النصب بتقدير غير فعل القسم (كذا ذكر) ونحوه بما يناسب المقام * قوله (او الجر على اضمحار حرف القسم) ويتأتى الاعراب مضافا والحكاية (الخ لان عنده بعض النسخة بضعف حذف حرف الجر مع ابقاء عمله بلا عوض عنه ٢ لكن لا يرد عليه ما يرد على النصب وله رجحان في الجملة وهذا اى كون تلك الاسماء في موضع الجر باسقاط حرف القسم مذهب الكوفيين واختره المفسرون ٣ فلا يرد اعتراض صاحب المغنى وهذا مردود فان ذلك مختص عند البصريين باسم الله فان اتباع البصريين ليس بلازم وان كان مذهبهم في هذا قويا مع ان مذهب الكوفيين في هذا يجوز ان يكون قويا ولذا اختاره كثير من المفسرين والمربين ومثل هذا الشائع لا يعد من حسن الادب ثم اعترض ايضا بانه لا جوبة للقسم في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود والجواب ان اراد به ان لا جواب مذكور وما ذكر لا يصلح ان يكون جوابا فلا يضربنا لانه كثير اما يحذف الجواب ليدل ما ذكر عليه قوله تعالى والنارعات غرقا الآية اى يبعثن لدلالة يوم ترجف الرا جفة وقوله تعالى وان تجر وبالل الآية اى ليعذبن كما صرح به المص هناك والجواب هناك مضمون ما بعده واللام في الجملة الاسمية ليست بل لازمة عند بعضهم بل هو الاغاب كما صرح به ابن مالك نقله البعض ٤ واخار اكثر المفسرين قول ذلك البعض ولا يخفى ان كلام المشايخ حله على الذهول عن ذلك المحذور في غاية من الغرابة على انه يمكن حل كلامه على التوزيع والتفصيل دون التعميم كذا كرنا في صورة النصب ولم يخص المص الاضمار بالبلاء كافي الكشف اذا العموم هو المناسب وان كانت الباء لاصالتها في القسم نافي بالاضمار دون الواو والتاء وغيرهما بالاضمار وفيما مر بالتقدير للتفنن وقيل الاضمار مع بقاء الاثر والحذف اعم منه ولذا عبر عنها بالاضمار * قوله (ويتأتى الاعراب) لما بين اعرابها بالوجوه الثلاثة حاول بيان كونه لفظا ومحملا تنجما للفائدة وانما قال ويتأتى اشارة الى جريانه بلا محذور قال في المصباح تاتى له الامر سهل ونهاى وتأتى في امره رفق قوله (في كانت مفردة) مثل ص وقى ون فانها معربة لفظا وانما لم تنون لامتناع الصرف لكن هذا اذا كانت اسماء للسور العلمية والتأنيث واما اذا جعلت اسماء للقرآن واسماء لله تعالى فتكون منصرفة ٦ فينبغي ان تنون وايضا اذا كانت اسماء للسور وغير منصرفة يجب الفتح في موضع الجر كما صرح به المص في سورة ص والكلام لا يخلو عن اجال واسماء فامل واعط كل كلام وقع في اى مقام حققه * قوله (او موازنة لفرد تكلم فانها كهايل) فان الاعراب فيها يتأتى لفظا ومحملا ايضا بان يسكن اخره حكاية بحاله قبله ويكون اعرابه في محله او يقدر اعرابه على اختلاف في الحكاية هي ان ينجى باللفظ بعد نقله على صورته الاولى وانما جازت الحكاية فيها مع ان الحكاية في الاعلام انما تجري في المحل

٢ ولذا لم يذكر له مثال تنبيهها على قتلها *
٣ قال المص في سورة هود في تفسير قوله تعالى ولا يلتفت منكم احد الا امرأك الاية ولا يدع ان يكون اكثر لقراء على غير الافصح انتهى فكيف بعد ان يكون اكثر المفسرين على غير الافصح غريبا ان سلم انه غير فصيح *
٤ وما نقل عن ابى حيان في شرح التسهيل من انه لم يذكر اصحابنا الاستثناء عن اللام وعن ان في الجملة الاسمية مخالف لما نقل عن ابن مالك *
٦ والجواب عند ارجح ونحوه على زنة اعجمي فتكون غير منصرفة ايضا وصاحب الكشف انه غير منصرف للعلمية والركب *
(٩ شهاب)

قوله ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة بمفرد وفي الكشف وقد ترجم صاحب الكتاب الباب الذى كسره على ذكرها في حده ما لا ينصرف باب اسماء السور وهو في ذات على ضربين احدهما ما لا يتأتى فيه اعراب وهو ان يكون اسما مفردا كص وقى ون واسماء عدة مجموعها على زنة مفرد تكلم وطس وبس فانها موازنة لقايل وهابيل وكذلك طسم يتأتى فيها ان يفتح نونها وتصير ميم مضمومة الى طسم فيجعل اسماء واحدا كدار الجرد فالنوع الاول محكى ليس الا واما النوع الثاني فسايف فيه الامران الاعراب والحكاية قال قال محمد بن طلحة السجاء وهو شريح ابن اوفى النسي يذكري حامي والرح شاجر فهلا نلاحامي قبل التقدم فاعرب حامي ومنهها الصرف وهكذا كل ما اعرب من اخوانها الاجتماع مبي منع الصرف وهما العلمية والتأنيث والحكاية ان ينجى باقول بعد نقله على استثناء صورته الاولى كقولك دعنى من تمرنان وبدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزاسها وقال وجدنا في كتاب بنى تميم احق الخليل بالركض العار وقال ذوالرمة * سمعت الناس يتعجبون غشا *

* فقلت لصيدح انجى بلالا *
وقال آخر تشادوا بالرجل غدا وفي رحالهم نفسى الى هنا كلامه

٢ لحفظ الجاندة مع السمي والاشعار بانها لم تنقل
عن اصلها بالكتابة

٣ لرعاية صورها المبتنة عن اسباب نقلها الى
العلمية

٤ وكذا غاى علم معرف لا يحكى على بناءه واما غاى
على حكاية صوت غراب فقط اريد به لفظه فلذا
حكى بناؤه

٥ جواز الكتابة في المفرد قول الحجازيين واما بنوعيم
فلا يرون الكتابة في المفرد واليه ذهب كثير
من النحاة منهم سيويه كذا في بعض شراح النحو
فقوله اتفقوا على ان المفرد ليس كما ينبغي

٦ فيه اشكال لان نحو كعبه يصح اذا جعل اسما وركب
مع عامله لا بد وان يكون له اعراب وهو وان لم يكن
لفظا فلا بد ان يكون تقديره محلا ط

ط فقوله ولا يعرب ان كان مراده ولا يعرب لفظا فلا
كلام فيه وان كان مراده ولا يعرب اصلا ففقد نظر
لكن الاولى ان يكون مراده هو الاول يرشد اليه قوله
فيما مر ويتأتى الاعراب لفظا والكتابة فيما كانت مفردة
فان المراد بها الاعراب محلا او تقديره فصح ان مخالفة فيه
اصحاب الكشاف وقد ادعى البعض تلك المخالفة
فالهامة اراد الاعراب لفظا وانكره المص

٧ والفرع بالهالمان تحدى باقران

قوله والرح شاجر اى طاعن من شجرته بمعنى
طاعته او مختلف اى وجنس الرح مختلف فالعنى
على الاول لو ذكرنى حم قبل ان طعنه بالرح لم
وعلى الثانى لو ذكرنى حم قبل قيلم الحرب وزدد
الرماح لم

قوله دعنى من تمران في جواب هل انت تمران
او عندك تمران اذ يكتفك تمران

قوله احق الخيل بازكض الممار هذه الجملة وقعت
مفعول وجدنا على الكتابة والوجود في كتاب
بنى تميم

* اعبروا خيلكم ثم اركضوها *

* احق الخيل بالركن الممار *

يقال عار الفرس اذا جاء وذبح يمينه وشمالان
فرحه ونشاطه واعرته انا وجهه من العارية خطأ
والكتابة في قوله سمعت الناس البيت برفع الناس
على انه مبتدأ خبره ينتجعون من اتجهت فلانا آتيته
اطلب منه معرفه وبالجملة مفعول سمعت على الكتابة
وصيدح اسم ناقه ذى الرمة وبلال ابن ابي بردة
قاضي البصرة وكان جوادا فياضا

كتابتها ٢ وفي الالفاظ التي وقعت اعلاما لانها ٣ مثل ان حرف وضرب فعل لان اكثر استعمال اسماء
الحروف معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كما فيها اصل فيها وما عداها عارض لها
فلما جعلت اعلاما لا يجوز حكايتها على تلك الهيئة الراضية فيها تذييلها على ان فيها شيئا من ملاحظة
الاصل لان مسميتها مركبة من مدلولاتها الاصلية وهى الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية الايقاظ ٧
فجوز الكتابة مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور والقرآن فلو سمي رجل بصاد او بسورة
الفاصلة لم تجز الكتابة كذا في الحواشي الشريفة ٤ كما قيل وعلى هذا لا يجوز الكتابة على تقدير اسما لله تعالى
وكلا مهم ظاهر في العموم والاوى حل كلامه على التوزيع كما مر وحاصل ما ذكر ان الكتابة ليست بمخصصة
بما ذكرناه من اتفقوا ٥ على ان المفردات تحكى بعد من وى الاستفهاميين كما تقول لمن قال رأيت زيدا من زيدا
وبدونهما ايضا كما تقول لمن قال لك تمران دعنى من تمران فكيف يختص هذا باسم السور وتعلل بما ذكر من
قولهم تنبيهها على ان فيها شيئا من ملاحظة الاصل لان مسميتها مركبة من مدلولاتها الاصلية * قوله
(والكتابة ليست الا في اعداد ذلك وسيمود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى) اى ما لم تكن مفردة ولا موازنة
بالمفرد ليس فيه غير الكتابة لما كان عليه ولا يعرب نحو كعبه لانه موقوف على تركيبه وجعله اسما واحدا
وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا رب في امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد واما نحو
فكلمة واحدة فيعرب باعراب واحد وكذا نحو حم وطس وان لم تكن كلمة واحدة لكنها في حكمها كما اشار اليه
بقوله او موازنة لمفرد فيصح ان يعرب باعراب واحد وهذا دليل واضح على ان مراده بقوله كان لها حظ من
الاعراب وبقوله اما الرفع او النصب والجر ليس بكل بل المراد التوزيع والفصل حسبما يقتضيه المقام
ويستدعيه النظام هذا اى كون ذلك غير مرة بمختار المصنف واما صاحب الكشاف صرح بجواز اعراب
والكتابة في موازن الركب ايضا حيث قال نظر الموازن للمفرد وكذلك طاسين ميم يتأتى فيها ان يفتح نونها ويضم
ميمها مضمومة الى طاسين فيجمل اسمها واحدا كما راى الجرد ٦ (وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه
الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء) * قوله (وان ابقيتها على معانيها) عطف على قوله فان جعلتها
اسماء الخ ففقد تفصيل (فان قدرت بالمؤلف) من هذه الحروف بالرفع على الكتابة او بالجر ومعنى ان قدرت ان اولت
تلك الاسماء بالمؤلف من جنس هذه الحروف وجعلته بهذا المعنى بقرينة ان هذه الحروف مواد التاليف واجزائه
قد ذكر الجز واريد الكل (كان في حيز الرفع بالابتداء او الخبر) قدم الابتداء ترجيحاً لحذف الخبر على حذف المبتدأ
لان المبتدأ اركان الاعظم فذكره اهم فاعتبار حذف الخبر فيما يحتمل الامر بن اولى واما تقديم حذف المبتدأ فيما مر
فلاشارة الى جوازه فيما يحتمل الامر بن مع التفتن في البيان وايضا الاهم الحكم على التحدى به بانه مؤلف من جنس
هذه الحروف يظهر وجهه بان تأمل ولما لم يأت على ان حذف السند اليه راجع لهذا الغرض حاول هنا الاشارة
الى ان حذف الخبر يحتمل والمراد بالرفع اما لفظا او حكاية كما مر من الاشارة اليه قدم هذا الوجه على باقية
لانه راجع عنده حيث قال والاوى اقرب الى التحقيق ووجه تأخيره عما سبق قد مر بيانه * قوله (على ما مر)
من قوله والمعنى التحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف * قوله (وان جعلتها مقسما بها) اشارة الى ما
قدمه من جعل الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها وهذا الوجه وان كان مذكورا بطريق الجواز وكونه سندا
لنوع كونها اسماء السور لكنه لا يبق بالاعتبار في الجملة وهو مذهب الاخفش ورده بقوله وجعلها مقسما بها
وان كان غير ممتنع لكنه يجوز الى اضمار اشياء لا دليل عليها لا يضره لانه لا ينكر الجواز * قوله (يكون كل كلمة
مهما متصوبا) على الافة الفصيحة ولذا قدمه او مجرورا وهذا غير جائز عند بعضهم وضعيف عنده كما مر
والظاهر ان المراد بكل كلمة كل كلمة في افتتاح سورة مثلا الف كلمة ولا م كلمة اخرى وميم كلمة اخرى فكل كلمة واحدة
منها او لفظه منصوب * قوله (او مجرورا على الاثنين في الله لافلين) لان كل واحدة منها كلمة على
حبالها على تقدير ابقائها على معانيها فيعرب كل واحدة منها واما كون المراد بمجموع المذكور بناء على ان معنى كل
كلمة منها ما وقع في افتتاح كل سورة مثلا الم كلمة وحم كلمة وطسم كلمة فضعيف جدا لا سلازمة عدم الفرق بين
كونها اسماء السور وغيرها وبين كونها باقية على معانيها واما القول بانه يلزم منه تعدد القسم على مقسم عليه واحد
وهو منكره عند البصريين فقد مر الجواب عنه في الدرس السابق ويؤيد الوجه الاول ان الاعراب يجري

في كل جزء في نحو جازوا ثلثة ثلثة حيث اجري اعراب الحال على كل منها مع ان الحال واحدة بتأويل مفصلا بهذا التفصيل وهنا لا يحتاج الى مثل هذا التوجيه واما في الوجه الاول وهو التأويل بالتألف من هذه الحروف فلا يعتبر بالاعراب في كل جزء منها الكون لها مأوولة بالتألف وهي كلمة واحدة اعربت باعراب واحد * قوله (ونكون جلة فسمية بالفعل المقدرة) كاقسم وجواب القسم ما بعد هان صلح لذلك نحو يس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين والا فقدر ما يناسب المقام بمؤنة قرينة النظام وقد حقق فيما مر ما يتعلق بهذا المرام والقول بان الرفع بالابتداء جائز ايضا على تقدير التسمية بان بقدر الم قسمي كما ذكره في لعرك لا فعل ضعيف بما صرح به الرضي وغيره من ان هذا التقدير مخصوص بما اذا كان المبتدأ صريحا في التسمية ومتعينا بها وقد مر ان المراد ببيان الاحتمال في الاعراب التوزيع والتفصيل وانه مقيد بما اذا لم يمنع منه مانع فلا اشكال بان جعل بعض الفوائج منصوبة نحووص والقرآن ذي الذكر مع جر ما عطف عليه يستلزم مخالفة المعطوف للمعطوف عليه اول اجتماع قسمين على مقم عليه واحد وقد مر الجواب عنه بوجه آخر فتذكر * قوله (وان جعلتها ابعاض كلمات) والمراد ببعض الكلمات الحروف المتصرفة عليها كإروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال الالف آلاء الله الخ * قوله (واوصواتا) هذا اشارة الى قوله لم لا يجوز ان يكون الفوائج المذكورة مزينة الخ عبر عن الزوائد بالاصوات لشاركتها اياها في عدم الدلالة على المعنى قوله (مزلة مزلة حروف التنية) اشارة الى انها مع كونها مزينة لا تخلو عن فائدة فكما ان حروف التنية تدل على التنية والدلالة على انقطاع الكلام واستئناف آخر كذلك تدل الفوائج المذكورة على ذلك والتزييل المذكور يراد به هذا وان كان حروف التنية تدل على معنى غير زائد * قوله (لم يكن لها محل من الاعراب) اما على تقدير كونها زائدة فظاهر واما على تقدير كونها ابعاضا فلان مقتضى المروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اربع روايات ان يكون الف مثل اشارة الى ان الالف معناه حتى يلزم كونه مزلة منزلة في الاعراب والالزم ان يكون كلمة على حبالها لدلائله على المعنى وكذا لا محل لها من الاعراب اذا ابقيت على معانيها ولم تأوول بالتألف من هذه الحروف ولم يجعل مقسماتها وانما لم يتعرض له لما مر من التنية عليه بقوله وهي مالم يلها العوامل موقوفة خالصة عن الاعراب وايضا غير مرضي له وان جعلتها اسرار الخ فاظهار ان يكون لها حظ من الاعراب كاسرار المتشابهات وكأنه لم يرض به فلم يتعرض ابيان حكمه كالم يلتفت الى قول ابي العالمة لذلك وفيه ما فيه وقيل ويندرج في قوله او اوصواتا منزلة الخ الوجوه الخمسة من احد عشر وجهها سبق ذكرها احدها ما ذكره بقوله وليكون اول ما يرفع الاسماع الخ وثانيها ما قاله قطرب وثالثها ما قاله ابو العالمة ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الالف من اقصى الخ الخ وخاصتها ما روى عن الخلفاء وغيرهم فيحصل الاستيفاء لجميع الوجوه المذكورة انتهى وهذا جيد اذا لم يكن لها معنى في الوجوه الخمسة كلها مع ان لها معنى في قول ابي العالمة فائد راجع في الزوائد التي عبر عنها بالاصوات في غاية الخفاء وكذا الكلام في البواقي ان لم يكن لها معنى فاحكم بالاندرج والافلا تم رد على المص ان بعض ما ذكره ليس برضى عنه مع ضيقه في نفسه فاللائق به اما الاستيقاب لجميع الوجوه سميتها وسقيتها او ترك ما هو واه عنه بالكلية فذكر البعض منها وترك البعض الآخر لا يعرف له وجه ذكر بعضهم فائدة هنا نقلا عن ابن القيم في بدائع الفوائد حاشاه ان كل سورة بدئت بما يليق بها من خلاص فانه ذكر فيه الخصومات مع النبي عليه السلام والاختصاص عند داود عليه السلام وقد ذكرنا مثل هذا وما فيه وما عليه فيما مر فتذكر * قوله (كالحمل المبتدأ) وهي المتأنفة استئنافا نحويا وقد يكون بيانيا فلا يكون لها حظ من الاعراب (والفردات المعدودة) أي المسرودة على غلط التعديد مثل زيد عمرو بكر ولا اعراب لها لكان انها هل هي معرفة وسكونها سكون ووقف او هي مبنية قدم الكلام في قوله وهي مالم يلها العوامل موقوفة الخ لما فرغ من بيان حالها بالنظر الى المعنى والى الاعراب حاول بيان الوقف عليها فقال (ويوقف عليها وقف التمام) ٢ تمام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لمابده تعلق بما قبله فهو الكافي والا فهو التمام وان لم يكن الكلام تاما عنده ففجج ناقص ولذا قال المص اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعده بان ابقيت على معانيها وذكرنا على غلط التعدد او قدرت بالتألف من هذه الحروف مبتدأ او خبرا او جعلت اسماء السور والقرآن او اسماء الله تعالى ورفعت على التجربة وحدها او نصبت باذكر واقرأ او جعلت مقسما بها محذوفة الاجوبة فح

قوله تنادوا بالرحيل غدا برفع الرحيل على انه مبتدأ خبره غدا كقولك القتال يوم الجمعة أي في يوم الجمعة حكيت هذه الجملة من غير تغيير قوله وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منصوبا او مجرورا على اللغتين في الله لا فعلن اقول ان نصب على القسم لا يأتى في صاد وقاف ونون لوقوع المقسم به وهو القرآن والقسم بعدها فلو جاز النصب على القسم يلزم الجمع بين قسمين على مقسم به واحد وهذا منكرو عندهم والجواز من غير استكره انما هو في صورة الجر على اضمار المقسم ويمكن ان يجاب عنه ان النصب فيها يجوز ان يكون جرا باضممار حرف القسم لكن لم ينجريل فتح لانها غير مصروفة في نسخة التام وفي نسخة اخرى التمام عهد قوله وان جعلتها ابعاض كلمات او اوصواتا منزلة منزلة حروف التنية لم يكن لها محل من الاعراب اقول قد علم من هذا ان ما قال صاحب الكشاف ومن لم يجعلها اسما للسورة لم يصور ان يكون لها محل في مذهبه كما لا محل للجمع المبتدأ وللفردات المبتدأ ليس على اطلاقه بل على ان لا يقدر بالتألف من هذه الحروف ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها وذلك اذا لم يجعل اسماء السور وجعلت منزلة الاصوات او جعلت وحدها على تقدير اسميتها للسؤال اخبار ابتداء محذوف كقوله تعالى الم الله اي هذه الم ابتداء فقال الله لاله الا هو الوقف قطع كلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن فعلى تقدير ان يكون على كلام مفيد ان كان لما بعده تعلق بما قبله فهو الوقف الكافي والا فهو الوقف التام والحاصل ان الوقف على ما لا يفيد معنى مستقلا فصح وعلى ما يفيد حسن ثم ان استقل ما بعده كاستقلاله بسمى تاما وان لم يستقل بل له تعلق به فهو وقف كاف فالوقف في بسم الله الرحمن الرحيم على بسم فصح وعلى الله والرحن كاف وعلى الرحيم تام فالوقف الكافي والتام قسمان من الوقف الحسن

الوقف عليها تام اذا المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدة واذا لم تجعل وحدها خبرا بل جعل ما بعدها ايضا خبرا لذلك المبدأ المحذوف او بدلا منه اوجعلت مقسما بها واجوبتها جعلت ما بعدها فالوقف عليها غير تام بل اقص والاشكال بان الوقف التام كرون الوقوف عليه غير محتاج الى ما بعده وكون ما بعده ايضا متقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله اصلا والمص اخل بالشرط الثاني مدفوع بان المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها اصلاحا للفظ على ان فرد الكامل قرينة قوله (اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها) فان هذا التقدير والتأويل لا يحتاج فيه الى ما بعده مع ان ما بعده كلام مستقل بنفسه وجعل المفظ على معنى بمعونة القرينة لا يعد بعيدا لاسيما اذا كان ذلك المعنى فردا كاملا * قوله (وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين) هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ اشارة الى من عداهم من البصريين او غيرهم والقول بان مراده ان شيئا من الفوائج ليس اصلا عند البصريين بخلاف لما اشار اليه المص من التعميم * قوله (واما عندهم) اي عند الكوفيين (فالم في مواضعها) وهي ست سور آية مستقلة وقيل في آل عمران ليست بآية والمص لم يلتفت اليه اذا الفرق يقرب الى التحكم (والمص وكهجهص وطه وطسم وحم ويس آية) خبر قوله فالم الخ (وحم عسق آيات وابواق) وهي الروطس ووص وق ون والم (ليست بآيات) هذا على وفق ما في الكشاف وقيل ال آية كافي الارشاد وقد نقل عن المرشد ان الفوائج في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها فكانه رحمه الله اخثار الرواية الصحيحة منهم (٢ ابو العود عه)

الوقف عليها تام اذا المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدة واذا لم تجعل وحدها خبرا بل جعل ما بعدها ايضا خبرا لذلك المبدأ المحذوف او بدلا منه اوجعلت مقسما بها واجوبتها جعلت ما بعدها فالوقف عليها غير تام بل اقص والاشكال بان الوقف التام كرون الوقوف عليه غير محتاج الى ما بعده وكون ما بعده ايضا متقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله اصلا والمص اخل بالشرط الثاني مدفوع بان المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها اصلاحا للفظ على ان فرد الكامل قرينة قوله (اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها) فان هذا التقدير والتأويل لا يحتاج فيه الى ما بعده مع ان ما بعده كلام مستقل بنفسه وجعل المفظ على معنى بمعونة القرينة لا يعد بعيدا لاسيما اذا كان ذلك المعنى فردا كاملا * قوله (وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين) هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ اشارة الى من عداهم من البصريين او غيرهم والقول بان مراده ان شيئا من الفوائج ليس اصلا عند البصريين بخلاف لما اشار اليه المص من التعميم * قوله (واما عندهم) اي عند الكوفيين (فالم في مواضعها) وهي ست سور آية مستقلة وقيل في آل عمران ليست بآية والمص لم يلتفت اليه اذا الفرق يقرب الى التحكم (والمص وكهجهص وطه وطسم وحم ويس آية) خبر قوله فالم الخ (وحم عسق آيات وابواق) وهي الروطس ووص وق ون والم (ليست بآيات) هذا على وفق ما في الكشاف وقيل ال آية كافي الارشاد وقد نقل عن المرشد ان الفوائج في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها فكانه رحمه الله اخثار الرواية الصحيحة منهم (٢ ابو العود عه)

قوله واما عندهم فالم في مواضعها الخ قيل فيه بحث لانها في سورة آل عمران ليست بآية قال الطبري رحمه الله والذي يعلم من كتاب المرشد هو ان الفوائج في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها فكانه رحمه الله اخثار الرواية الصحيحة منهم (٢ ابو العود عه)

صفة البعد بما اول به المص ما وقع في الظلم ١٢ * قوله (الى الم) لكن لا باعتبار جميع الوجوه بل (ان اول المؤلف من هذه الحروف) سواء كان ذلك خبره اولا كما ينبغي الاشارة اليه (او فسر بالسورة والقرآن) التعبير باول والاو فسر ثانيا اذ كون المراد بالم المؤلف مجازا كما سبق توضيحه وكون المراد به السورة والقرآن حقيقة عريضة لكونه اسملا احدهما على اختلاف فيه ولما احتل لهما واغترهما عبر بالتفسير الذي هو الكشف والاظهار فالمراد به معنى لغوي لا مصطلح الاصول وتقديم الاول لكونه راجحا عنده واراؤه محلي باللام كانه اشارة الى انه مبتدأ خبره اما محذوف اي المتحدى به او ذلك وقدم منه والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من هذه الحروف ومقتضى ذلك انه راجع عنده بخلاف ما فهم هنا الكتاب كالقرآن يطلق على المجموع وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء كما صرح به المص في اوائل السور المفتحة بها قال في اوائل سورة يوسف سمي البعض قرأنا لانه في الاصل اسم الجنس فالمراد بالكتاب بعضه واما كون المراد بالسورة جميع القرآن فضعيف لان الم وغيره اسم للسورة التي بدت به لا لجميع السور نعم اذا كان القرآن والكتاب عبارة عن الشخص المهود كما سبق تحقيقه فيكون الكتاب مجازا عن البعض لوجود العلاقة وقيام القرينة * قوله (فانه لا تكلم به) بصفة المجهول تعليله لما تضمنته كلامه السابق هذه الاشارة لكون المشار اليه بعيدا في غاية الحسن والبهاء وانما كان بعيدا فانه لما تكلم به (ونقضى) بصفة العلوم ان اريد بالتكلم الوحي من الله تعالى فلا يتصور الانقضاء بل هو تمثيل وكلام خفي يدرك بسرعة وليس في ذاته مر كما من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة وان اريد به قراءة جبرائيل على رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو الظاهر فلا تغيد لانه قيل اقراءه كذلك قال صاحب الكشف البردوي اذا ذكر شيئا وتقضى فله جهتان جهة البعد فان اللفظ اذا زال تكلمه وسماعه صار في حكم الغائب البعيد فيحسن ان يشار اليه بما يشار اليه البعيد مجازا وجهة القرب لكون المعنى المذكور حاضرا متقنا متعينا في الفهم فصار كالمحسوس القرب فيشار اليه بما يشار الى القرب المحسوس المشاهد نحو هذا فلذلك راهم يستعملون في مثل ذلك صيغة البعد تارة والقرب اخرى وعلى هذا ورد قوله تعالى * كذلك يضرب الله الامثال * مشيرا بذلك الى ضرب المثل الحاضر المتقدم ذكره وهو قوله تعالى * فاما الزبد فيذهب جفاء * الآية وقوله ان هذا هو البلاء المبين * مشيرا به الى الامر بذيخ الولد المتقدم ذكره الحاضر حضور المحسوس وهذا كثير جدا لاسيما في كلام الله تعالى الاعلى فلو قيل هنا هذا الكتاب لكان في غاية من البلاغة ولهذا قال جمع من المفسرين وائمة العربين معنى ذلك الكتاب ولعل مرادهم التيه على ما ذكرناه من استعمال اللفظين بالنظر الى الجهتين والافات التكتة المحققة في استعمال ذلك وهي التعظيم فلا اشكال بان ذلك موضوع للاشارة الى البعد والمشار اليه هنا قريبا فكيف يشار بذلك الى ما ليس بعيد ويتكشف من هذا البيان وجه صحة استعمال اسم الاشارة الموضوع للاشارة الى البعد المحسوس وجه الانكشاف ان ما هو معقول نزل منزلة البصر بامر صحيح لذلك فيشار اليه مجازا واستعارة فذلك الامر الصحيح ان اقتضى بعدا فيشار باسم البعد وان قريبا فيستعمل صيغة القرب ولاشهر ذلك لم يتعرض لبيان المصنف او لاغهامه من كلامه بالغاية لم يلتفت اليه وما قيل ٢ من انه باعتبار التقضى او باعتبار الوصول من الرسل الى الرسل اليه في حكم المتباعد وان كان محسنا لاراده لكنه يعزل من ترجيح على اراد ما وضع للأشارة الى القرب في دفعه بان المصنف اكتفى بالسبب عن ذلك السبب فان صيغة البعد اذا استعملت في غير ما وضعت له يراد به التعظيم والتفخيم في بابه والاكتفاء بذكر العلة شائع ذائع وقد اعترف المعترض ٤ بذلك حيث قال وما فيه من معنى البعد مع قرب الاله يد بالمشار اليه للايدان بعلو شأنه وكونه في الغاية القاصية من الفضل والشرف اثر توبه بذكر اسمه انتهى فعدم التعرض لذكره لا يقتضى العدم بل ربما يعد من الفصاحة لكون اللفظ وجيزا والمعنى جزئيا وبهذا تبين ان ما ذهب اليه صاحب الفتح من ان ذلك هنا لتعظيم الكتاب والاشارة الى بعد درجته في الهداية ما ل ما اختاره صاحب الكشاف واختاره المصنف من ان ذلك البعد المجازي المشعر للتعظيم والتفخيم (او وصل ٣ من الرسل الى الرسل اليه صار متباعدة اشير اليه بما يشار به الى البعيد) * قوله او وصل من الرسل الى الرسل اليه صار في حكم المتباعد كما تقول لصاحبك قد اعطيتك شيئا احتفظ بذلك اي بذلك الواصل مني اليك ولا يخفى عليك ان القرآن نزل على محاورات العرب العرباء واسلوب تراكيب البلغاء والبلغ اذا ألف كلاما ليليق على غيره فديلا حظ في تركيبه وصوله اليه لتحقيق وصوله في المستقبل فمعونة تلك الملاحظة يحسن

قوله فانه لما تكلم به الخ هذا باوّل ذكر لفظ البعيد في مقام التريب وفي الفتح ان القصد فيه الى تعظيم المشار اليه وبعد درجته وانما لم يذكر المصنف هذا الوجه لان ما ذكره فيه من الوجهين مطرد نزله اهل العرف منزلة المتباعد من غير فرق فكان ذلك حقيقة عريضة وما ذكره صاحب الفتح على المجاز واخراج اللفظ عن حقيقته واهذا قال الرخصي في كل كلام ما يمكن الحمل على الحقيقة فلا يعدل عنها ومثل ذلك يؤتى في كل كلام متقضى يحدث الرجل بحديث ثم يقول وذلك مالا شك فيه وكذا بحاسب المحاسب ثم يقول في آخر الحساب فذلك كذا ومنه ما في قوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقوله تعالى ذلكما علمني ربي ومثاله فيما وصل من الرسل الى الرسل اليه ما تقول لصاحبك وقد اعطيتك شيئا احتفظ بذلك فان المعطى لما اتفك منك ووصل الى صاحبك فقد بعد منك

(٢ كلام على الصلح)

٣ عطفه على تكلم والجامع بينهما واضح قيل ومبناه كون المشار اليه مدلول الم انتهى ولا حاجة الى هذا البيان اذ لا ماغ للاشارة الى لفظه الم

الم (٤ ابو السعود)

إيراد صيغة البعد وقد لا يلاحظ ذلك فيحسن إيراد صيغة القرب الأبرى ان الاستفهام والترجي والتخي في كلام
البارى قد يؤول بمثل ما ذكرنا كما جرح اليه بعض الأفاضل ٢ في أوائل سورة الأنبا فلا اشكال بان ذلك في
كلام الله تعالى غير ظاهر اعدم انشأيف والتركيب والترتيب فيه لماسر من الوحي تمثل وليس في ذاته مر كما من
حروف مقطعة تتوقف على موجات متعاقبة اذ النزول كما عرفت على وقف محاورات العرب وبه يندفع الاشكال
بانه قبل الوصول الى المرسل كان كذلك قوله واما كون المراد بالمرسل اليه غير النبي عليه السلام بل من
وصل اليه حال اجاده بمنزلة الاسم لكلامك ككلام الوحي فضيف اذ سائر النكات كانتا كيد وتركه وتعريف
الاسم وتكميله مثلاً بالنسبة الى النبي عليه السلام اولى من يلقي اليه الكلام ثم الوصول على تقدير ان يراد بالمرسل القرآن
او المؤلف من هذه الحروف ظاهر لان سورة البقرة نزل قبلها بضع وعشرون سورة والقرآن سور كذب بها
المشركون ثم نزل الله تعالى سورة البقرة فقال ذلك الكتاب يسمى ما تقدم البقرة من السور كذا نقل عن ابن
كيسان فان قيل لم يكن القرآن واصلاح قلنا قد ينزل ما هو محقق الوقوع بمنزلة الواقع واطلق الوصول على
جميعه تعالياً لا واصل على غير الواصل والى هذين الوجهين اشار المصنف في قوله تعالى * والذين يؤمنون بما نزل
اليك * الآية ولا حاجة الى ان يقال ان القرآن يطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء بل لا وجه له
اذ لاظر ان القرآن اسم للوالم خصوص تركيا خاصا فهو كالم الشخصي والاطلاق على القدر المشترك مما
اصطلح عليه ائمة الاصول وعلى تقدير ان يراد به السورة نفسها فالوصول حينئذ بناء على ان بعض آيات هذه
السورة نزل قبل هذه ونصره ان في هذه السورة آيتين مكينين وهي قوله تعالى * فاعفوا واصفحوا * وقوله تعالى
* ليس عليك هداهم * الآية فاطلاق الاصول على مجموعها لما مر من الغلب او التزليل المذكور وقدم توجيه
آخر ولا يخفى عليك ان القرآن نزل على محاورات العرب ٣ * قوله (وتدكبره متى اريد بالمرسل السورة لتدكبر
الكتاب فانه خبره اوصفته) جواب سؤال بانه ان كانت الم اسم للسورة فحقه التأنيث واجاب بان التدكبر
باعتبار الخبر وهو الكتاب ويتكف منه جواب اعتراض آخر وهو ان الاشارة الى الم مراد به السور غير صحيح
لكون المشار اليه حينئذ مؤنثا فاجاب بالانسان عدم الصحة اذ رعاية المطابقة للخبر اولى من رعاية المطابقة
للمشار اليه ٤ فلما كان الخبر مذكرا فذكر اسم الاشارة اولى وان كان المشار اليه مؤنثا وكذا الكلام اذا كان
صفته وممراده بقوله فانه خبره اعم من كونه خبرا او لا خبرا ثانيا كما تشير اليه في بيان وجوه الاعراب ٦ ولو قيل
انه السورة مثل ثاء التثمت والصفة في عدم انفكاك التاء عنه فلا تخص له في تأنيث لم يعد وفي قوله متى اريد بالمر
السورة اشارة الى توهمين وهم من قال ان الاشارة الى بعض اقراء من حيث هو هو ولا تأنيث فيه من هذه الخيبة
انما تأنيث فيه باعتبار كونه مسما بالسورة واذلا اعتبار له لا تأنيث فاشار الى رده بان التعبير عن ذلك النزل
بالسورة مستهتر ومستر بحيث كان حقه ان يعبر بها فيقال قرات سورة البقرة ولو قال قرات بعض المزل لم يفهم
المرام والمعتز لذهوله عن اشارة المص وقع في هذا الرب الضعيف والظاهر ان قوله صفة اشارة الى وجه
التدكبر على تقدير ان يكون المشار اليه الم مراد به السورة فيكون التدكبر لتدكبر صفة وهذا وان كان مخالفا لما
صرح به الكشاف لكن سوق الكلام يقتضي ذلك اذا قاضى كثيرا ما يخالف صاحب الكشاف فالرد بانه مخالف
لما صرح به الكشاف ليس بمحسن فانه لما حصر الكشاف حيث قال وان جعلت الكتاب صفة فاما اشيرة
الى الكتاب صريحا لان اسم الاشارة مشا به الى الجنس الواقع صفة له كما تقول هت ذلك الانسان اشار المص
الى ان الحصر غير مسلم بل يصح حينئذ ان لا يكون المشار اليه الم ويكون التدكبر تدكبر صفة كما صرح ان يكون اشارة
الى الكتاب * قوله (الذي هو هو) صفة الخبر اذ الخبر في صورة حل المواطأة عين المبتدأ في الخارج
وان تغير اذ هنا قبل الظاهر انه صفة الخبر ويعرف منه حال الصفة بطريق الاولوية انتهى ولا يخفى ضعفه
اذ القياس لا يجري في الافة وما يحذ وحذوه الا ان يقال الاوصاف قبل العلم بها اخبار يوحى الى ان الصفة مثل
الخبر في حسن مراعاة المطابقة ولا يضره عدم ذكر النحاة ذلك صريحا اذ اشاراتهم اليه كافية في ذلك قوله
الظاهر فيه تنبيه على انه يمكن ان يكون قوله الذي هو صفة للصفة لاسيما اذا كان هكذا فانه خبره اوصفته
الذي الخ كافي بعض النسخ فيحتمل ان يكون تدكبر اسم الموصول باعتبار تدكبر الخبر ولا يخفى لطفه وماسه هنا
كالانحى ثم كون الكتاب صفة مع انه جامد مما صرح النحاة بجوازه في اسم الاشارة لعل وجهه ان ذلك يدل

٢ وهو مولانا عبد الرحمن الآمدى عه
٣ وايضا ترتيب آيات كل سورة على ما هو عليه الان عه
لا يقتضى ترتيب النزول كذلك عه
٤ كضيق دائرين المرجع والخبر عه
٦ وفي أكثر النسخ فانه صفة او خبره وفي بعضها
فانه خبره اوصفته وقولنا فلو اخرا احتمال الخبرية بناء
على ما وقع في بعض النسخ فلذا ضربنا عليه بالحط
الآخر عه
قوله فانه صفة او خبره فاذا كان صفة يكون
خبراً لم نفس ذلك المقيد بصفته واذا كان خبراً يكون
ذلك مبتدأ ثانياً والكتاب خبره وخبر الم هو جواب
ذلك الكتاب لاذن وحده وانما صح حينئذ
ان يكون خبراً وليس فيها علة لان اسم الاشارة قائم
مقام العائد فاذا كان الكتاب خبراً يكون المراد به
الجنس فقيده حصر الكمال ومعناه ان ذلك هو
الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب ليس
بكتاب وانه هو الذي يستحق ان يسمى كتاباً كما يقال
هو الرجل كل الرجل وعلى التقديرين يجب التأويل
في وقوع الكتاب خبراً عن السورة لان السورة ليست
نفس الكتاب وانما هي بعض منه فتأويله بان يصار
الى المجاز بان يراد بالسورة الكتاب من باب ذكر
الجزء واردة الكل او يراد بالكتاب البعض على
طريقة ذكر لفظ الكل واردة البعض منه والحاصل
ان تدكبر ذلك اما لتدكبر صفة كقولك هت ذلك
الانسان او لتدكبر خبره كافي قوله تعالى فلما رأى
الشمس بازغة قال هذا ربى

على ذات مهمة والكتاب على ذات معينة وخصوصية الذات المعنية بمنزلة معنى حاصل في الذات البهجة فلذا صح ان يقع الكتاب صفة لذلك كما افاده العارف في قول ابن الحاجب ومررت بهذا الرجل فاحفظ هذا فانه يشترك في مواضع كثيرة شتى ويندفع الاشكال بان اتعنت تابع يدل على معنى في متبوعه فكيف يكون جامدا * قوله (اوالى الكتاب) عطف على قوله الى الم اعاد الجرا طول العهد والالتباس ٢ * قوله (فيكون صفة) لا احتمال لكونه خبرا له لكونه مشارا اليه والمشار اليه لا يكون خبرا لاسم الاشارة والقول بان الاشارة يستدعي تقدم المشار اليه على الاشارة والكتاب متأخر عنه مد فوع بان انلازم تقدمه في الوجود ولو ذهنا ولا يصح تأخره في الذكر لان اسم الاشارة مبهم الذات كما عرفته ويرتفع ابهامه بالحقيقة او بالصفة ولذا التزموا في نعته ان يكون مرفا باللام او موصولا لانه بمناء وقال ابن عصفور كل لام واقعة بعد اسم الاشارة اولى في النداء او اذا التفجائية فهي للعهد الحضورى انتهى ولا يخفى عليك ان هذه الكلية غير ملة كيف وقد ذهب بعض الى ان اللام على تقدير الوصفة ايضا للجنس والتعين مستفاد من اسم الاشارة فانه بمنزلة لام العهد ح فيجب ان يكون مراد ابن عصفور ان الامر كذلك في اكثر الاستعمال او كليا ما لم يدع داع الى الحمل على خلافه في مقام الخطايات كراداة المحصر هنا فانه يقتضى الحمل على الجنس كما كان كذلك في صورة كونه خبرا فتوافق الاحتمالات في افادة المحصر والقول بانه لافادة في الاخبار عن السورة بصدق جنس الكتاب وان قصد المحصر كان اسم الاشارة اقوا دفعه بعضهم بانه على تقدير العهد ايضا يلين اسم الاشارة اذا التعين والاشارة الى العهد حصل من اللام انتهى وهذا الاشكال يرد في كل موضع وقع الاسم المعرف بلام العهد صفة للاسم الاشارة فيقال في دفعه ان التعين في اسم الاشارة حسي وفي اللام العهدى عقلى فلا تلو فلا يضر كون الاشارة الحسية فوق الاشارة العقلية اذا الغرض يتعلق به ايضا ولك ان تقول ان ما حصل من لام العهد من التعين يؤكد التعين الحاصل باسم الاشارة لكونه مميزا لكل تميز * قوله (والمراد به الكتاب الموعود انزاله بقوله تعالى اناسلني عليك قولنا نقيلا) اى المراد بالكتاب هنا سواء كانت الاشارة اليه اولى الى الم الكتاب الموعود انزاله على ان اللام للعهد الخارجى قيل ظاهره انه على هذا اعنى وصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجى وهو مخالف لما في الكشف فانه جعله وجهها متفلا فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذى وعدوا به وقال شراحه انه جواب آخر بانه ليس باشارة الى الم بل الى الكتاب الذى وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام او بقوله سلتني عليك قولنا نقيلا لتقدم نزوله تذكر انتهى ولا يخفى عليك ان مخالفة الكشف او سلتني بعيد من المص لان عادته اذا لم يكن ما ذكر في الكشف مرصيا عنده عدل عنه وخالفه الا يرى انه عدل عن قول الكشف وعدوا به الى الموعود انزاله اذا الخاطب بقوله اناسلني عليك هو الرسول عليه السلام فلا يلزم صيغة الجمع وايضا لم يعبر بوعده بل الموعود للدلالة على الثبات وانه اى الانزال من شانه لا محالة ولا ينفك عنه ثم في جعل الانزال نائب الفاعل للموعود مباغة اذ الموعود هو النبي عليه السلام والانزال موعوده قيل ثم ان كلام المص مخالف للكشاف لانه جعل الوعد توجيهها للبعد والمص جعله توجيهها للتذكير ولم يخصه بالوصفية والمص خصه ولا يخفى ان مسلك العلامة اظهر فلو وجه للعدول عنه انتهى وجوابه ما مر ولم يبين وجه اظهاره حتى تتكلم عليه على ان الظاهر من سوق كلام المص ان قوله اوالى الكتاب اشارة الى احتمال آخر في اشارة افظة ذلك بعد بيان احتمال اشارتها الى الم وبيان وجه البعد وتذكير ذلك متى اريد به السورة وانس فرضه هنا توجيهها للبعد والتذكير اما الاول فقد شيد اركانها واما الثاني فلا يختص الاشارة بالاشارة الى الكتاب مراد بالام السورة حتى تصدى توجيه التذكير بل في هذا الوجه يجرى تفسيرات الم بالمعنى الذى يصح حل الكتاب عليه ٣ قوله ونحوه بالجرا عطف على قوله بقوله اى ونحو القول السابق كقوله تعالى ستفرئك فلانسى الآية فان قبل هذا انما يستقيم اذا اريد بالام السورة لا القرآن كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى اناسلني عليك الآية في الكتاب الموعود فلا يصح الوعد به قلنا انه اذا اريد بالام القرآن فيراد بالقرآن بهضه اما مجازا كما هو المختار لما مر مرارا من ان القرآن وكذا الكتاب موضوع للوقوف المخصوص تركيا خاصا او هما يعم الكل والبعض على ما هو مصطلح الاصوليين قلنا وكذا الكلام اذا اريد به المؤلف من جنس هذه الحروف والمراد القرآن كله واطلاق الموعود تلبية للتأليب وهذا هو الظاهر اذ الكتاب الموصوف بكونه لا ريب فيه هدى للمتقين عام لكل جزء جزء

قوله اوالى الكتاب عطف على الم فاذا اشبه به الى الكتاب يكون الكتاب صفة ويكون الالف واللام فيه للعهد الخارجى اذ المراد به حينئذ الكتاب الموعود الموعود انزاله ذكر في الكتاب وجهين كل منهما على المجاز غـ بران التجوز في الاول في الاستناد وفي الاخير في الكلمة

٢ وفي عدم تقدير هذا الوجه بشئ من تفسيرات الم اشارة الى جريانه في الكل كما لا يخفى كذا قيل وفيه ما فيه اذ لو كان المراد بالام اسم الله او باقية على معانيها لا يصح حل الكتاب عايد الانكشاف فلو وجه ان المراد بالام معنى يصح حل ذلك الموصوف بالكتاب عبارة عنه وذلك المعنى ما ذكره في كون الاشارة الى الم لكن اذا اريد به السورة ينبغي ان يراد بالكتاب بعضه مجازا لا كله عـ

٣ والقول بان الجمع للتظيم او الموعود هو وانه لا يلزم ظاهر قوله سلتني عليك عـ

٤ وقال ولانا خسرو قوله اوالى الكتاب عطف على قوله الم واذا كان ذلك اشارة الى ان الكتاب فيكون الكتاب صفة لذلك قطعا بل احتمال الخبرية ولا يرد الاشكال السابق لظهور البعد هنا اذا المراد بذلك الكتاب فان هذه الآية في سورة المزمل وهي من السور النازلة في مبادئ الوحى في مكة انتهى وفيه نظرا اما اولا فلانه خص المراد به الكتاب الموعود انزاله باحتمال كون الاشارة الى الكتاب وقد عرفت انه عام له ولكون الاشارة الى الم واما ثانيا فلان البعد يحتاج الى التوجيه ايضا كما لا يخفى على من له فكر صائب وقد صرح به العلامة تأمل عـ

قوله واصل الكتب الجمع بيان لعلاقة المجاز فان في كل من الكتابة والعبارة جمعا غيران العبارة جمع الحروف والافعال والكتابة جمع صور الحروف ونقوشها الدالة على ما في العبارة قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخط وفي العرف ضم الحروف بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب الله وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب وقوله اني عبد الله آتاني الكتاب وبهبر عن الايات والتفدير والايجاب والفرض بالكتابة ووجه ذلك ان الشيء يراد ثم يقال ثم يكتب والارادة مبدأ والكتابة متهي ثم بهبر عن المراد الذي هو المبدأ اذا اراد توكيده بالكتابة التي هي المنتهى قال تعالى كتب الله لاغبين اناورسلى وقال قل ان يصيبنا اما كتب الله لنا ويعبر بالكتابة عن القضاء المضى او ما يصير في حكم المضى وقد حل على هذا قوله بلى ورسلا لديهم يكتبون وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان

٢ ومن قال في نقله عن الراغب في اللفظ بدل في الخط ثم اعترض على المص فقد وهم
(٦ ابن كمال)

منه ولكل جزئ منه وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى * انا انزلناه في ليلة القدر * الآية فهل يجوز لك ان تقول والمنزل سوى هذه الآية وقوله تعالى * وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا ببينة * الآية فهل يسوغ لك ان تجاسر على ان الاعجاز بغير هذه الآية دونها وقوله تعالى * يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم * الآية هل البرهان والنور المبين غير هذه الآية دون هذه ام هو صادق عليها وما سواها فامل وكن على بصيرة * قوله (اوفي الكتب المتقدمة) الظاهر ان المراد بها التورية والانجيل فالجمع ما فوق الواحد فلا يردح ما يرد على الاول من انه انما يستقيم اذا اريد بالم سورة فلا يحتاج الى الجواب ومع ذلك آخرا لان كون الموعود ازاله في الكتب المتقدمة لا يفيد العهدة الا اذا كان الرسول عليه السلام عالما قبل هذه الاشارة بذلك الوعد والقول بانه لعله اوحى اليه هذا من قبل لا يفيد اذ العهدة ح مستندة الى الوحي لكن ان ثبت هذا يتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود مطلقا ثم لا يخفى ان الموعود في الكتب كل القرآن فاذا اريد بالقرآن او المؤلف من الحروف فالامر ظاهر وان اريد به السورة فحمل الكتاب عليه اما ان يراد بالسورة كل القرآن مجازا بطريق ذكر الجزء وارادة الكل والقرينة حمل الكتاب عليه او ان يراد بالكتاب بعضه مجازا وهو السورة اذ البعض كان موعودا في ضمن وعد الكل او لا يراد بالم ح السورة بل يراد القرآن كله او المؤلف من الحروف اذ استيعاب جميع الاحتمالات في كل واحد من التوجيهات ليس بلازم الا يرى ان الم يحمل ان يكون اسم الله تعالى وان يكون الحروف نفسها وغير ذلك ومع هذا لا يراد به هذه المعاني في هذا الاحتمال والذي قلبه وبالجملة ما ذكره المص هنا يجب حله على معنى يصح الحمل عليه وقدمر نظيره في بيان صفات الحروف * قوله (وهو مصدر) اي الكتاب في الاصل مصدر كتبه كتبا وكتبا وكتابة اي خطه فهو مصدر الثلاثي كالفعل لا كالخطاب لانه من خاطب لامن خطب ولعل مراد من قال فهو كالخطاب في انه مصدر اراد به المفعول والا فيلزم ان يكون مصدرا من كاتب ولم يقل به احد * قوله (سمي به المفعول) مبالغة كرجل عدل لكن النكتة التي اعتبرت في عدل تحققها هنا غير ظاهر والبعض تصدى ليانه فقال جعل لكمال تعلفه به كانه عينه وفيه ما لا يخفى قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخط يقال كتبت السقاء وفي العرف ضم الحروف بعضها الى بعض ٢ والاصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه الى بعض باللفظ لكن قد يمتنع كل واحد الاخر ولذا سمي كتاب الله وان لم يكن كتابا والكتاب في الاصل مصدر ثم سمي المكتوب كتابا والمكتوب فيه كالكتاب في الاصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه انتهى ولم يذكر الراغب قول (للمبالغة) وذكر المص مع انه اخذه من الراغب ولا يعرف وجهه كما مر ذكره * قوله (اوفعال بمعنى المفعول) اي ليس بمصدر بل هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والاله وليس بصفة وتحقق الفرق بين الاسم المشبه بالصفة والصفة قد مر توضيحه في سورة الفاتحة في كشف معنى الفاتحة فعلى هذا يكون حقيقة في معنى المكتوب وبفوت المبالغة التي ادعاها المص وكأنه لهذا اخره ولعل منشا التردد عدم الظفر بالنقل عن التفات يا احد الاحتمالين على التعيين وما نقل عن شرح الهداية من انه في اللفظة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة لا يضره اذ لا حصر فيه * قوله (كاللباس) الموضوع للبدوس من الثياب تمثيل للاخير اذ هو متعين للاسمية (ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب) قوله ثم اطلق اي في العرف على المنظوم بعدما كان بمعنى المكتوب حقيقة على الثاني ومجازا على الاول فهذا الاطلاق بالنظر الى العرف حقيقة وبالنظر الى اللفظة مجازا فيكون مجازا بمرتين كون المصدر بمعنى المفعول الذي هو المكتوب ثم كونه بمعنى المنظوم ولواطلق الكتاب بالمعنى المصدر او لا على المنظوم لم يعد فيكون مجازا بمرتبة واحدة قبل وهذا الاطلاق حقيقة بالنظر الى اللفظة لان الكتاب في اصل اللفظة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله واصل الكتب الجمع والظاهر انه حقيقة في المنظوم عبارة ايضا اللهم الان يقال قد هجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر الكتب والكتابة في معنى الخط والرقم فانعكس الامر بالنظر الى العرف وكلامه اي كلام المص مبنى عليه انتهى قوله وظاهره انه حقيقة في المنظوم عبارة ضعيف اذ المنظوم عبارة لا يكون وجوده الانعقابا كوجود الخطوات فانهم قسموا الوجود الى الوجود مجتمعا والى الوجود متعاقبا ولا ريب ان الوجود في التلفظ لعدم مساعده الآلة تلفظه دفعة ولا يكون الكتاب بمعنى المجموع المنظوم عبارة فيكون مجازا في اللفظة لكن لا شتهاره في العرف يكون حقيقة فيه قوله اللهم الخ قد اصاب في اشارته الى ضعفه اذ هجر في العرف

٢ اذا الكتابة تصوير للفظ فيه اشارة الى غلط من قال ان الكتابة تصوير للنقوش

قوله معناه انه لو وضوح الخ لما ناقض وجوه المرتابين في كون القرآن وحيا من عند الله نفي الريب عنه على سبيل الاستراق صرفه عن ظاهره الى ان معناه انه لو وضوح الخ وحاصله انه لاريب فيه للعاقل الصحيح النظر في كونه بالفا جدا اعجزا للبشر ببلاغته عن ان يتوهم انه وهذا لا ينافي ثبوت الريب للقاصرين عن النظر فالعنى ان وضوح امره في الدلالة على انه كلام بحيث لا ينبغي لعاقل ان يرتاب فيه فيؤول الى انه ليس بايق ان يظن فيه الريب ولا يناسبه وليس معناه ان احدا لا يرتاب فيه لكثرة المرتابين قال صاحب الكشف ماني ان احدا لا يرتاب فيه وانما المني كونه متعلقا بالريب ومظنة له لانه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب ان يقع فيه قال الفطحي نفي ان قوله لاريب فيه ليس معناه ان احدا لا يرتاب فيه بل معناه لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه لوضوح الدلالة فالكلام في مظنة نفي الريب الا انه ابرز في نفي الريب وفي عبارة الكتاب مساهلة في موضعين احدهما في قوله ماني ان احدا لا يرتاب فيه فان الطاهر ماني ان احدا يرتاب فيه اذا المني هو الريب لا عدم الريب فالوجه ان يقول في نفي ضمير يعود الى الريب اي ماني الريب لان احدا لا يرتاب فيه الثاني في قوله وانما المني كونه متعلقا بالريب ومظنة له لانه لو نفي مظنة الريب لكان السؤال باقيا لتحقيق مظنة الريب فكيف بنفي مظنة الريب بل الصواب ان يقال المراد كون الكتاب في مظنة نفي الريب كما ذكرنا الى هنا كلامه اقول هذا خلاف ما افاده التركيب فان ذلك غير مستفاد منه باحدى طرق الدلالات والحق ما ذكرنا من ان النفي راجع الى محليته وليا قد لا يرتاب في الريب فيه لا ياتي ان يرتاب فيه ولا يناسبه ولا ينبغي له ان يشك فيه لانه ليس محل الشك

قوله فانه ما ابعد عنهم الريب مانافية لانجبية اي لم ينف ثبوت الريب منهم بل ارشدهم الى ازالة ما ثبت من الريب

العام لا يكاد ان يخطر بالبال واما المنظوم في الحظ فالجمع حقيقة فيه اذ المكتوب اللفظ اذ الكتابة ٢ تصور اللفظ بحروف هجائه كاتقل عن شرح المقاصد المحقق التفاضل في الاشكال والصور الدالة على الالفاظ مجمعة في الوجود * قوله (لانه مما يكتب) اي من شأنه ان يكتب ويجمع في الرق والخط وان لم يجمع في الحظ فظاهر فيكون مجازا اولا فيكون قوله هذا اشارة الى العسلافة (واصل الكتب الجمع) * قوله (ومنه) اي من الكتب بمعنى الجمع (الكتبة) للجيش المجتمع او لجماعة الخيل اذا غارت من المنة الى الالف والاول هو الاشهر وفصله بقوله ومنه لكونها بمعنى الاجتماع والمأخوذ بالجمع ولعل هذا مراد من قال وفصله على عادة اهل اللغة في بيان ما يؤخذ من الاصل لمناسبة معنوية وان لم تكن ظاهرة ١٢ * قوله (معناه) اي معناه المراد هنا واول مجازا فانه يصح اضافته الى اللفظ لفهمه منه بقرينة معنية كانه المص عليها بقوله الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب من الاية ففرضه دفع اشكال بانه كيف يصح نفي الريب على الاستراق مع كثرة المرتابين والريب فيه ودفعه بقوله (انه لو وضوحه) اي في نفسه من جهة انا لفظ والمعنى او مجموعهما فان القرآن معجز من جهة اللفظ والمعنى جميعا لاسيما بالنسبة الى العرب العربية فان وضوحه بالنظر اليهم في الذروة العالية * قوله (وسطوع برهانه) الدال على اعجازه بسبب بلاغته وعلى كونه من عند الله تعالى وبرهانه عدم الافتدار على المعارضة مع تعالاهم في المضادة والمعازة وهذا برهان اني يفيد العلم بكونه وحيا من الله كان وضوحه في نفسه مع قطع النظر عن برهانه دليل على يفيد اليقين باعجازه ولذا قدمه على سطوع برهانه اذ الدلالة على الاعجاز مقدمة على الدلالة على كونه من عند الله تعالى والسطوع ظهور الثار وانور وارتفاعهما واستعبرهنا لغاية الظهور والجامع مطلق الظهور او البرهان شبه بالثور في النفس فيه استعارة مكينة وتخييلة * قوله (بحيث لا يرتاب) خبران وما بينهما اعتراض لبيان علة قوله لا يرتاب فقوله لوضوحه دليل اقوله لا يرتاب قدم ليثبت الحكم من اول الامر فلا فيكون له في النفس استقرار لا يكون لما ذكر تعليقه بعده قوله (العاقل) فيه تعرض للكفار بانهم افترض جهلهم كالبهائم ليس لهم عقل المعاد بانهم كهم في العناد فان لهم النظر الصحيح المؤدى الى الاعتقاد * قوله (بعد النظر الصحيح) متعلق بلارتاب والنظر التدبر والتأمل في افعاله فانه كما ذكرنا معجز من جهة اللفظ اي النظم اقرب والاسلوب العجيب المخالف انظمهم ونزهم في مطالعته ومفادته وفواصله مع ما فيه من كمال البلاغة ونهاية الفصاحة والتفكير في معناه حيث اخبر عن الغيات واقاصيص الاوابين واحاديث الآخرين او التفكير في من جهة مناسبة العلم لقام الذي اورد فيه الكلام ومعنى كونه صحيحا كونه على وجه يطابق الواقع والراعية بقاعدة النطقين ليست بلازمة في مثل هذا المقام * قوله (في كونه وحيا) متعلق بلارتاب لا بالنظر الصحيح اذ النظر كما عرفت ليس الا في نظمه ومعناه وفي احوالهما حتى يعرف اعجازه ثم كونه وحيا * قوله (بأنما احد الاعجاز) اشار به الى ان انظر الصحيح كونه مفيدا بانه وحى من عند الله تعالى بسبب كونه بالفا حد الاعجاز وبأوغ حد الاعجاز بسبب كونه في اعلى طبقات البلاغة بان بلغ مرتبة لا يمكن للبشر ان يتوهموا بمثله من جهة النظم والمعنى كما اوضحناه آفا فهذا الوصف كالعلة لعدم الارتباب في كونه وحيا وفيه رمز الى انه ممتاز عن سائر الكتب السماوية بأوغ حد الاعجاز دون سائرهما من الكتب الالهية واضافة الحديبية الى النهاية البلاغة التي هي الاعجاز او المرتبة التي هي الاعجاز فان الحديبية بمعنى النهاية والمرتبة * قوله (لان احدا لا يرتاب فيه) اي لان معناه ذلك وان كان الظاهر الحقيقي هذا المعنى والقرينة الصارفة ما اشير اليه بقوله الا يرى الخ وهو معطوف على قوله انه لوضوحه والعطف ومعناه ضعيف والقصر المستفاد منه قصر قلب اي معناه ذلك لاهذا لان الخطاب اعتقد العكس بناء على الظاهر قلب الحكم لمكان القرينة والاحد هنا اسم لمن يصلح ان يخاطب ينوي فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر فهمزته اصلية والاحد بمعنى الواحد همزته منقلبة عن الواو فلا يناسب ان يراد هنا وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي المنفي لا يتخلو عن سوء الايهام فالاولى ان يقال لانه لا يرتاب احد فيه * قوله (الآثرى) توضيح لعدم كون المراد المعنى الثاني وهو الظاهر لان هذه الآية تدل على ذلك واما كون المراد الاول فلا يدل عليه فن قال انه توضيح لكون المراد المعنى الاول دون الثاني لم يصب وانما عبر بما ذكره للاشعار بانه لغاية ظهوره كالمحسوس الذي يرى وبصر فترى من الرؤية البصرية دون القلبية والاستفهام لانكار الوقوع فيدل وبعض الطلبة يقرؤه بالياء التحتية

والرواية بناء الخطاب انتهى ومثل هذا البحث قليل الجدي عدل عن قول الكشاف ما نفى ان احدا لا يرباب فيه انتهى لان ظاهره نفى نفى الرب فيكون اثباته فيفسد المعنى وشرح الكشاف تكلفوا في توجيهه ما تكلفوا والا حسن ان يقال ان قوله ما نفى يحمل وقوله ان احدا لا يرباب فيه تفصيله بتقدير القول اي ما نفى الرب نفسه ولم يقل ان احدا لا يرباب فيه بقرينة قوله بعده وانما النفي كونه متعلقا للرب ومعلقة له وتقدير القول في مثله شائع كثير لكنه خلاف الظاهر وعن هذا عدل المص عنها واصاب واجاد والظاهر ان مراد المص كافى الكشاف هو ان النفي في الحقيقة لباقة الرب به لاهو نفسه اذ نفى نفس الشيء يستلزم نفى لياقته فاريد هذا اللازم محازا لقريضة مضى ذكرها ومالك صاحب الفتح ان الرب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على ان الرب انما يمتد به اذا كان من عاقل بنظر صحيح ورب غير كعدم لوجود ما يزيله ويقطعه عن اسه وهذا معنى لطيف وباب واسع عند ارباب البلاغة حيث نزلوا وجود الشيء بمنزلة العدم لما ذكرناه مثلا لكن حل كلام المصنف عليه بعيد بل غير صحيح لما في كلامه من الدلالة على ان مراده هو الاول الى قوله وان كنتم في ريب من الآية وجه دلالتها على وجود نفس الرب ان كلمة ان لا تقبل كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضي مع ان جعل الشرط لفظ كان وان كلمة ان بمعنى اذا فيفيد القطع بوجود الرب واختيار كلمة الشك الاشعار بالتوخيخ على الارباب وتصويره بما لا ينبغي ان يثبت لكم الاعلى سبيل الفرض والتزدد لوجود ما يزيله اولغيب غير المرتابين على المرتابين كما بين في فن المعاني والدليل على ما ذكرنا من ان وجود الرب مقطوع به وان ان بمعنى اذا هو ان سورة البقرة مدنية وقوله تعالى ان هذا الاختلاف حكاية عن المتكرين الدال على وجود الرب بل على انكاره من الآيات النازلة في مكة وكذا قوله تعالى ما هذا الا افك مفترى وكذا قوله تعالى ما هذا الا سحرمين من السور الملكية فتزول قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لكونها مدنية بعد وجود الرب والشك منهم فلا وجه لاشكال بعض الفضلاء ثم دفعه بما لا يسمع لدى العقلاء * قوله (فانه ما بعد الرب) اي لم يجعل الرب بعيدا عنهم فنافية لانجحية وانما عبر بذلك مع ان الظاهر فانه ما نفى عنهم الرب لما بيناه من ثبوت الرب للمحافظة على معنى الشك الظاهر من ان الموضوع للشك وبما يدنا من كون الرب متحفظا وقوله فانه ما ابدى للمحافظة على كلمة الشك اضمحل ما قيل في التور الذي ذكره خضاء الخ * قوله (بل عرفهم الطريق المزيح له) اي المزيل له في نفس الامر وبالنسبة الى النصف فان قوله تعالى فاتوا بسورة امر للتخجير فاذا عجزوا عن الايات تحققت ان ليس لهم مجال للرب فيه فان معنى قوله تعالى فاعلموا فاعلموا ولن تفعلوا الآية هوانكم اذا شهدتم في معارضته وعجزتم عن الايات بما ساويه او يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به واجب فامتنابه والى ذلك اشار المص بقوله (وهو ان يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه ويبدلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها تحققت لهم) المزيح اسم فاعل من الافعال بمعنى المزيل والطريق يذكر ويؤثت وهنا جعل مذكرا فلذا جعل الضمير الراجع اليه مذكرا اي قوله وهو ضمير المزيح والاجتهاد افتعال من الجهد وهو بذل الوسع والطاقة وهذا استفاد من الامر بآيات سورة والامر بالتعاون بقوله تعالى وادعوا شهداءكم الآية النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر من النبات الذي لا ساق له ونجوم القرآن مقاديره النازلة في كل حين والمراد هنا السورة القصيرة او مدارها اذ لا تحدى باقل منها يقال نجم عليه الدين اذا جعله نجوما اي مقادير معينة يقال نجبت المال اذا وزعته كالك فرضت ان تدفع اليه عند طلوع كل نجم نصيبا ثم صار متعارفا في تقدير دفعه باي شيء قدرت ذلك كما تغفل عن الراغب * قوله (ان ليس فيهم مجال للشبهة) اصل المجال محل الجولان وهو الحركة في الجوانب وهو كناية عن نفى الشبهة على ابلغ وجه قوله ولا مدخل للريبة بمنزلة عطف تفصيله * قوله (وقيل معناه لا ريب فيه للتقنين) فحينئذ الكلام على ظاهره وانه نفى جنس الرب لكن لا عن كل احد بل عن التقنين الذين شافوا التقوى واستعدوا لقبولها فلا اشكال بوجود المرتابين لكن التخصيص لا يناسب مقام المدح اذ الظاهر ان قوله لا ريب فيه يشهد على كمال الكتاب وتلك الشهادة لاتم الابنى الرب عن كل احد وايضا على هذا يكون فيه صفة لاسم لاو للتقنين خبر لا والثالب في الظرف الذي بعد التي نفى الجنس كونه خبرا وهذا الوجه ليس بقوى وايضا كونه صفة بوجه ان فيه ريبا لكنه متف عن التقنين الا ان يقال ان الله صفة لمجموع الرب والنفي ولا يخفى وانه وايضا هذا المعنى لا يجري فيما

قوله وهو ان يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه اي في معارضة حصة من حصصه ودفعه من دفعاته ومنه نجوم الكناية لخصصها المؤدات واصل النجم الكوكب الطالع فان النجوم عندهم معالم فقل اولاً الى دفعه ووقت لان النجم علامة الوقت وبه يعين الاوقات ثم اطلق على ما حصل في الوقت ذكر السبل وارادة المحال وهذا المعنى هو المراد هنا فان المقصود اية نازلة وقت اقتضاء الحاجة واقصر سورة تحدى بها

قوله وهدى حال من الضمير المجزور الخ المعنى لا ريب حاصل فيه للتقنين هاديهم

قوله اذا حصل فيك الريبة وهي قاق النفس الخ حصل بالتشديد والريبة بكسر الراء قال الراغب الفرق بين الشك والريبة والارباب والتخمين والمخس والوهم والخيال والحسبان والظن ان الشك هو وقوف النفس بين شئين متقابلين بحيث لا يترجح احدهما عن الآخر بامارة والريبة هي التردد في المتقابلين وطلب الامارة ما خوذ من مرى الضرع اي مسحه للدر فكله يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والارباب ان يتوهم في الشيء امر ما ثم يتكشف عما توهم فيه والارابة ان يتوهم بكشف خلاف ما توهم ولهذا قيل القرآن فيه اربابة وليس فيه ريب والتخمين توهم لاعن اماراة والحسد اسراع الحكم بما ياتي به الهاجس من غير توقف فيه ما خوذ من حدس في سيره اي اسرع والوهم صورة تتصورها في نفسك سواء كان لها وجود من خارج كصورة انسان ما اولم يكن لها وجود كمنقاه مغرب والخيال تصور ما ادركه الحاسة في انفس والحسبان اعتقاد من اماراة اعتدت سواء كان له وجود في الحقيقة اولم يكن وهو مشتق من حسب الخاب والظن اعم معنى من ذلك كله فانه اعتقاد عن اماراة بما قد ثبت حتى كانت تلك الامارة ضعيفة جرى مجرى خلت وحسبت ومتى كانت قوية جرى مجرى علم

لم يذكر فيه المتعين كقوله "تزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين" ولو كان المعنى ذلك لحسن نصب ريب بل وجب لشابته بالضاف وايضا ان اتنى ح توجه الى القيد فيفسد المعنى اذ يلزم وجود الريب حال عدم كونه هاديا كذا قالوا والجواب ان المفهوم ليس بمعتبر عندنا وعند بعض العلماء ولعل من ذهب الى هذا المعنى ممن لا يقول به على ان حال عدم كون الكتاب هاديا محالا والمحال جازان يستلزم المحال ولهذا قيل ان هذه الحال لازمة فتفيد انقضاء الريب في جميع الازمنة او اننى متوجه الى المقيد بملاحظة الحال اولاً ثم الثانى فان النى هو الريب فقط نظيره قوله تعالى "ومار بك بظلام للعبيد" حيث لوحظ النى اولاً ثم المبالغة ثانياً فلا يلزم ايها المصدقين الظلمه تعالى والقول في وجهه ثم بضه انه أبى عنه وصل المتعين بالذين اذ المعنى ح لا ريب في حقيقتهم المصدقين بحقيقته مدفوع بانه مبنى على فصل الذين والمراد بالمتقين المشارفون للتقوى كما اشرنا اليه * قوله (وهدى حال من الضمير الجبرور) اما معنى هاديا او باق على معناه للمبالغة وعلى الاول مجاز لغوى وعلى الثانى مجاز عقلى * قوله (والعامل فيه الظرف الواقع صفة لثاني) فيه اى في الحال لانها تذكر باعتبار لفظه وتؤثر باعتبار تأويلها بالصفة او الضمير راجع الى هدى الواقع حالا قوله والعامل عطف على هدى حال وهما من مفعول قيل والمراد بالظرف الجبار والجبرور لكن المراد به عامل الجبار الذى هو الحصول والاستقرار اذا الصفه حاصل او حصل وللتبنيه على ذلك قال الظرف الواقع صفة لثاني ولم يكف بالظرف ٢ * قوله (والريب في الاصل مصدر راني اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس واضطرابها) آخر بيان معنى الريب عكس الكشاف لان تحقيق مضمون الجملة اهم لكونها مشبهة كما عرفت وجه تقديم الكشاف وهوان منشا الاشباه كون الريب بمعنى الشك فلم يعلم معناه لايوجه الاشكال حتى يستغل بدفعه فالتقديم وجه وجبه لكن المص نظر الى كون الريب بمعنى الشك واضح معروف فلا يحتاج الى البيان وبيانه بعد تحقيق مضمونها توضيح اصله وسبب اطلاقه على الشك لالانه بمعنى الشك فانه معروف مفروق مفروق عنه ولكل وجهة قوله في الاصل اى في اصل اللغة مصدر الفعل التعدى وهو راب اشار اليه بقوله راني الشىء اذا حصل من التفتيل فيك الريبة بكسر الراء وهى ايضا مصدر لكنه لازم اذ قلق النفس واضطرابها لازم فتحصيل الريبة ريب والريبة مطاوعة وقد يستعمل الريبة متعديا كما سيحى في الحديث واصل قلق النفس عدم الكون والقرار كقلب المريض على فراشه والاضطراب بمعنى لانه افعال من الضرب كانه ضرب فاضطرب ويقال له الاطيان ثم عم الحركات الحسية والمعنوية والقلق الحاصل من الشك حركة معنوية * قوله (سمى به الشك) اى استعمل فيه مجازا بالنسبة الى اصل اللغة والعلاقة ما اشار اليه بقوله (لانه يلقى النفس ويزل الاطمينة) اى من قيل ذكر المسبب واردة السبب كذا قالوا لكن فيه نوع ضعف اذ قلق النفس كما يحصل بالشك يحصل ايضا بغيره كالخوف والحزن فمن اين يعلم خصوصية الشك بذكر قلق النفس فأمل في جوابه وايضا الشك من افراد ما قام به الريب فانه يلقى النفس ويحصل فيها الاضطراب لامن قيل ذكر المسبب واردة السبب والغايات انشاء من عدم التفرقة بين القلق التعدى واللازم فان الشك فرد من الشىء الذى يلقى النفس وسبب القلق اللازم فهو اى الريب نقل من العام الى الخاص فيكون حقيقة اصطلاحا وان كان مجازا بالنظر الى اللغة من قيل ذكر متعلق العام واردة الخاص وقوله سمي به يؤيد ما ذكرناه اذا التسمية شائعة في وضع اللفظ مطلقا والاسم العلمى وان استعمل في معنى الاستعمال مجازا وقال الراغب الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث يترجح احدهما على الآخر بامارة والمربة التردد في المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع اذا سمحه للدر فكانه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضى غلبة الظن والريب ان يتوهم فى الشىء امر ما ينكشف عما توهم فيه انتهى وهذا الفرق باعتبار الاصل والافرق في الاستعمال بينهما * قوله (وفي الحديث دع) خطاب عام لمن يصلح ان يخاطب (ما ريبك) بفتح الباء من الريب او بضم الباء من الارابة فعلى هذا الفرق بين الريب والارابة وقد نقل عن ابى زيد انه قال يقال راني من فلان امر اذا كنت متيقنا منه بالريب واذا أصابته الظن ولم يتيقن منه بالريب قلت راني من فلان امر هو فيه اراه والارباب يجرى مجرى الارابة وعلى هذا الفرق يتعين في الحديث احدهما والظاهر القمع والمعنى اترك ما ريبك اى ما يحصل فيه الريبة والقلق ذاهبا او متقللا او قاعدا (الى ما لا ريبك) اى ما لا يحصل فيه القلق والاضطراب (فان الشك ريبة) لكن لا مطلقا بل كون الشىء في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح * قوله (ريبة) اى من افراد ما يلقى النفس

٢ فاذا كان العامل ما تاب عنه الظرف لا يلزم اختلاف عامل الحال وذى الحال ولا كون المفعول جزءا من العامل فان عامل الظرف كما انه عامل في الظرف عامل في الحقيقة في الضمير الجبرور وهو ذو الحال ايضا

قوله وفي الحديث دع ما ريبك الى ما لا ريبك والحديث من رواية الدارمي والشافعي دع ما ريبك الى ما لا ريبك فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة المعنى دع ما اعترض لك الشك فيه متقلبا الى ما لا شك فيه يقال دع ذلك الشىء الى غيره اى استبدله به اودع ذلك ذاهبا الى غيره وقوله فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة جاء بمحمد المتقدم من المعنى اذا وجدت نفسك ترتاب في الشىء فتركه فان نفس المؤمن تطمئن الى الصدق وترتاب من الكذب ارتباك في الشىء منى عن كونه باطلا فاحذره واطمأنك الى الشىء مشعر بكونه حقا فاحتمك به وهذا مخصوص بذوى النفوس الشريفة القدسية الطاهرة من اوضاع الذنوب واوساخ الآثام فطهر ان قوله فان الشك ريبة لا يستقيم رواية ولا دراية قال صاحب الكشف وهما ممنوعان اما الدراية فتدبر صاحب الكشاف وجه المعنى بما لزم يد عليه واما الرواية فلان احدى الرايتين لا تطول الاخرى ثم كلامه يعنى ذكر صاحب الكشاف وحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها ومنه ما روى الحسن بن على قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول دع ما ريبك الى ما لا ريبك فان الشك ريبة وان الصدق طمأنينة اى فان كون الامر مشكوكا فيه مما يلقى النفس ولا يتقروا كونه صحيحا صا دقا ما نصيبه وتسكن قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من امر والاسم الريبة بالكسر وهى التهمة وراني فلان اذا رأيت منه ما ريبك ونكرهه واراب الرجل صار ذاربة فهو مريب وارتاب فيه اى شك واستربت منه اذا رأيت منه ما ريبك وريب التون حوادث الدهر الى هنا كلامه التون الدهر والتون ايضا المنية لانها تطلع المدد وتقص العدد من المن بمعنى القسط

قوله وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابلا للضلال الخ قال حب الكساف والهدى مصدر على فعل كالسرى وهو الدلالة الموصلة الى البغية بدليل وقوع الضلالة في مقابلته قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى قال الله تعالى لعل هدى اوفى ضلال مبين ويقال مهدي في موضع المرح كهمد لان اهتدى مطبوع هدى ولن يكون المطاوع في خلاف معنى اصله الا يرى الى غمه فاغتم وكسره فانكسر واشبه ذلك قال القطب يعنى الهدى ليس بمجرد الدلالة على المطلوب بل هو الدلالة على المطاوع مع حصول المطلوب واستدل عليه بدلائل ثلاثة الاول انه تعالى استعمل الهدى في مقابلة الضلال في الايتين الاية الاولى قال تعالى لعل هدى اوفى ضلال مبين وقال عز وجل اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والضلال فقد ان المطاوع قاولم يكن وجد ان المطاوع معتبرا في الهدى وكان الهدى مجرد الدلالة سواء كان معها وجد ان المطاوع او فقدانه لم يكن في مقابلة الضلال الثانى ان المهدى يستعمل في مقام المدح كالمهتدى فيجب ان يستعمل في مفهوم الهدى فانه اولم يعتبر في مفهومه حصول المطاوع وكان هو الذى دل على المطاوع مطلقا لم يكن مدحا لانه اذا دل على مطلوب ولم يحصل له المطاوع كان مدحا لا مدحا واذا وجب حصول المطاوع في مفهوم الهدى وجب اعتباره في مفهوم الهدى الثالث ان اهتدى مطاوع هدى لهديته فاهتدى كما يقال كسره فانكسر والمطاوع لا بد ان يشتر كافي اصل المعنى اذا افترقا يتبعها لا يكون الا بالتأثير والتأثر كالنكسر والانكسار فان هناك حالة والنكسر فانها والانتكسار التأثير ولو لم يكن معنى الاهتداء اوصل الى المطاوع فلا بد ان يكون معنى الهدى الاصل الى المطاوع وايضا لا معنى للمطاوعة الا حصول فعل عن فعل فالتى مطاوع لانه طواع الاول والاول مطاوع لانه طواعه الثانى فيكون المطاوع لازما للمطاوع متبعا عليه فليس معنى هديته الا جعله مهتديا كما ان معنى كسره جعلته منكسرا فكما ان الانتكسار لازم الكسر والاعتقاد لازم التزم كذلك الاهتداء يكون لازما للهدى قال صاحب التريب وفي هذه الوجوه نظر لان الاول معارض بقوله تعالى واما عمود فهمد بنهم فاستجوا العمى على الهدى والثانى ان المدح حاصل بالتمكن من الاستدلال والا لم يوصل الى البغية والثالث بقوله لهم امرته فليأتروا لعل صاحب التريب اقتدى بالامام حيث قال الامام في تفسيره الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب ٢٢

وبجها مضطربة فالامر بترك ما يريك وان كان عاما لكن المراد به الشك دون غيره من الخوف والحزن ونحوهما واذا قال فان الشك ريبة (والصدق) اى كون الشيء صادقا في نفسه من جهة الخلل والحسن (طمانينة) اى مما تطمئن به النفوس وحاصل المعنى اترك ما شككت في حسنه او حله ولم تظفر بدليل يكشف عن احواله وخذ ما تبنت حله وحسنه واعمل به ونظيره ما ورد في الحديث الصحيح اتقوا الشبهات فان من حرم حول الحمى يوشك ان يقع فيه وقال عليه السلام او اصبه استفتت نفسك يا واصله ثلاثا البر ما طمأنت اليه النفس وطمأن اليه القلب والامم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وان افتاك الناس واخوك كذا قيل وهذا اذا لم يوجد فيه نص يكشف عن احواله واذا وجد فلا بد ان يعمل به فلا اعتبار لعل النفس والظاهر ان الامر هنا للوجوب والمراد بالنفس النفس القدسية الطاهرة الواظبة على الطاعة فالضمير المستتر في دع علم خص منه البعض اذا نفوس المغلوبه المألوفة بالشهوات المشبهة لا يبعث بردها وتقلعها وقال قدس سره اى اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدت بها مطمئنة فيه فاستمك لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمأنينة علامة كونه حقا وصدقا ٣ وقيل معناه دع ماتك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالشكوك يقتضى قلقا وترددا وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعالم فانه يقتضى سكونا وراحة والارل اقوى انتهى وما ذكرناه من القيود معتبر في تقريره وتطبيقه بلفظ الحديث خفى فان قوله فان الشك ريبة علامه لانه وحل عليه ريبة وهذا لم يظهر من تقريره قدس سره خصوصا كون الشك من افراد الريبة فلو تركه رأسا وقال محلا للشك الذى هو سبب الاضطراب لزم من الاشكال وبالجملة الحديث الشريف من جوامع الكلم وحاولا نواع البلاغة والبراعة تحير في حله ارباب الفطنة قبل وقد صحح الحافظ ابن حجر ما في الكتاب بعينه وقال انه رواه الطبري انتهى ثم غرض المصنف نقل هذا الحديث الشريف الاستشهاد على ان الريب في اصل معناه مغاير للشك اذا الريبة في الحديث بمعنى قلق النفس بقرينة حله على الشك والالم يكن في الحل فائدة فالجمل يدل على مغايرته للشك ومقابله بالطمأنينة تدل على ان تلك المغايرة هو قلق النفس لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون من قبيل شعري شعري باننا وبالنسب له وانه لم لا يجوز ان يكون ريبة مجازا في معنى القلق في الحديث (ومنه ريب الزمان ثوابه) ١٣ * قوله (ومنه) اى من هذا القبيل وهو استعمال السبب في السبب على ما قالوا او هو استعمال ما قام به العام في الخاص على ما قلنا ريب الزمان اى مصائبه الاضافة اما بمعنى في او بمعنى اللام فيكون مجازا في الاستناد الى المصائب كالك بما يلقى النفس وبزل الغمائية وهذا دليل على ما ذكرناه من الريب بمعنى قلق النفس متعبا عام للشك وغيره وما في الحديث عام خص منه البعض وجه فصله بلفظ منه هو ان الريب هنا ليس بمعنى الشك بل بمعنى المصيبة لكنها بشاركة في كونها سببا لاضطراب النفس ولذا ذكره هنا فقال ومنه ريب الزمان ومنه ايضا ريب النون في قوله تعالى ام يقولون شاعر نترصد به ريب المنون اى ما يلقى النفوس من حوادث الدهر كما قال المصنف الحوادث نعم الخير والشر كما في حديث مسلم نواب الحق لكن خصت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد هنا * قوله (يهديهم الى الحق) اى هدى وان كان مصدرا لكنه بمعنى هاد مجازا واتعبه بالجملة فانه لكلمة في الهداية كانه هداية وحل الهادى على المستقبل للاستمرار التجددى مع انه استعمل في النظم هكذا قال تعالى ر هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم الاية واو قال المصنف يهديهم التي هي اقوم او يهديهم الحق بلام الجارة لكان اوفق في النظم ولم يقل يهدى لهم كناية تضية النظم للاشارة الى ان اللام الجارة للصلة ومن يد التفصيل قدم في سورة الفاتحة قوله (الى الحق) اشارة الى ان المفعول الثانى محذوف اختصارا لقيام القرينة * قوله (والهدى في الاصل مصدر) للفعل المتعدي لكنه ليس بمراد هنا لما عرفت ولذا قيده بقوله في الاصل * قوله (كالسرى والتى) ونقل عن سبويه انه قال مرة ان الهدى مصدر واخرى ليس بمصدر لان فعلا لا يكون مصدرا ولو وقع الاختلاف في كونه مصدرا ان كونه مصدرا بمجئ نظائره مصدرا وانت خير بان الشك ذلك انكر كون السرى والتى مصدرا ايضا فلا يتم الاستشهاد به ولو قال اسم مصدر كالسرى والتى لكان اسلم عن المناقشة وهذا الوزن نادر في المصادر لا يوجد الا الهدى والتى والسرى والبكاء بالقصر وزاد الشاطبي في الضم ومن انكر مصدر بتهجها اسم مصدر ومعناه الدلالة * قوله (ومعناه) اى معناه العرفى لانه كالهداية في اللغة الارشاد قال ابن عطية الهداية في اللغة

(الارشاد)

٣ قوله فان الشك علة لمحذوف اى فاحذر عن الشك فان الشك ريبة ولولم يقدر مثل هذا لم يظهر غيبته لما قبله وكذا قوله فان الصدق طمانينة علة لمقدر اى فاعمل بالصدق فانه طمانينة والمراد بما يريك في الحديث وان كان شكلا ما ذكرناه

٢ واما النقص نحو امرته فلم يأمر وعلمه فلم يعلم مردود بان حقيقة الابتداء صيرورته مأمورا وهو بهذا المعنى مطاوع الامر ثم استعمل في الامثال مجازا او شاع حتى صار حقيقة عرفية واسب مطاوعا بهذا المعنى وان ترتب عليه في الجملة على صورة الاطاعة واما نحو علمه فلم يعلم فاقرب به المعنى المجازي اى انقبت اليه ما قد يقضى الى العلم فاني فلم يعلم كافيلا كسرت الزجاج اى اردت كسره فلم ينكسر وكذا يؤول نحو وف في قوله تعالى ونحو فهم في يزيدهم الاطعنا بالبين لهم ما يوجب الخوف فلم يتخفوا ولم يخافوا لان الخوف الحقيقى قد تحقق ولم يتحقق الخوف ومن قال يتخاف فعل الماخوعة فندار اذ ما ذكرنا ومن منع بذلك فقد اراده حين اراد المعنى الحقيقى فالزجاج لفظى اذ تخاف الارض المؤثر لا يهدم عاقل وضلاع افاضل عهد ٣ بل نقول ان كون الهدى بمعنى الاهتداء يتوقف على كون هدى المتعدي بمعنى الايصال يكون الهدى مطاوع هدى المتعدي ويتوقف عليه لزوم الدور وامل المص تركه لذلك لكن يمكن الاجواب فامل على وجد الصواب عهد (١ افاضل الخيال عهد)

٢٢ الكشاف هي الدلالة الموصلة الى البغية والذي يدل على صحة القول الاول وفساد الثاني انه لو كانت الدلالة الموصلة الى البغية مفسرة في معنى الهدى لامنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء في قوله تعالى واما نود فهديتناهم فاستحبوا العمى على الهدى ثم اجاب عن الوجه الاول ان افرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الاضلال فجعل الاهتداء في مقابلة الاضلال يمنع وعن الثاني ان المنفع به يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تنفض الى المنصود كانت نازلة منزلة الله - دوم وعن الثالث الابتداء مطاوع الامر يقال امرته فاقرب لا يلزم منه ان يكون من شرط كونه امر حصول الابتداء فكذا هذا الى هنا كلام الامام واجيب عن قوله اثبت الهدى مع عدم الاهتداء بمعنى في قوله تعالى واما نود فهديتناهم فاستحبوا العمى على الهدى بان يقال لان حصول الهدى الحقيقى لان المراد بالبيان الهدى يمكنهم عليه بسبب اذاحة الحال من بغية الرسول بيان الطريق ولذلك رب عليه فاستحبوا العمى على الهدى اى ابدلوا العمى بالهدى اعراضا عن الهدى واستعملوا العمى كافي قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وعن قوله فجعل الهدى في مقابلة الضلال يمنع بانه لو كان معتمدا يقع في الآتين ولان المراد بالمقابلة في الصناعة الجمع بين اللفظين الدالين على العيين التضادين حقيقة ٢٣

الارشاد لكنها تصرف فيها على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير انظار الارشاد وكلها اذا قوتلت رجعت الى معنى واحد كذا في الحاشية المحسوبة في سورة الفاتحة (ادلالة مطلقا) * قوله (الدلالة) اى الدلالة باطاف الامر من انها في اللغة الارشاد وهو عين اللطف ومن هذا لا تستعمل الا في الخير كما مر توضيحه في سورة الفاتحة وجد الايصال بالفعل اولا * قوله (وقيل) قاله صاحب الكشاف (الدلالة الموصلة الى البغية) البغية بالياء الموحدة والعين المجمية بمعنى المطلوب ويجوز في بانه الكسر والضم قال في الصباح عنده بغية بالكسر وهي الحاجة التي تبغها وضمها لغة وقيل بالكسر الهبة وبالضم الحاجة انتهى نقله بعضهم والمراد الايصال بالفعل ومن قال مراده من شأنها الايصال حصل الايصال بالفعل اولا فلم يصب وفي شرح العقائد هذا التعريف نسب الى مشايخ اهل السنة والاول الى المعتزلة عكس ما في القاضي حيث قل ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب ثم قال والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل المطلوب انتهى وهذا المشهور هو الموافق لما في القاضي ويمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلا متباعدة كذا قيل ١ فالقول الثاني في قول المشايخ لا قول صاحب الكشاف فقط كما جرح اليه اكثر ارباب الحواشي ولا كان المعنى الثاني مختارا عند المشايخ ومستعملا في الحقيقة الشرعية لوجه ليرضه فاعلموا اغلب استعمالات الشارع هو الايصال بالاعتبار في بيان معنى اللفظ المستعمل في كلام الشارع والحاصل ان الهداية عند اهل الحق مشتركة اشتراكا معنويا بين المعنيين ثم صار غالب استعمالها في المعنى الثاني اى الايصال بالفعل وهو مختار المشايخ * قوله (لانه جعل مقابل الضلالة في قوله تعالى لعلى هدى اوفى ضلال مبين) داخل تحت مقول القول ودليل مختار الزمخشري ولا شك ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهداية لم يتقابلا وفيه نظر لانه انما يضرب التقابل اذا اعتبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول واما عدم اعتبار الوصول فلا لانه يجوز ان يراد بها الوصول بقرينة المقابلة كما في قوله تعالى لعلى هدى اوفى ضلال مبين * فالقريب ليس بنام واعتراض ايضا بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء اما يجوز او اشتراكا وكلامنا في المتعدي ومقابلة الاضلال كما في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء والاستدلال به لا يتم اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما لا يوصل الى المطلوب لا يجعله ضالا اى غير واصل واجيب بانه لا فرق بين اللازم والمسمى آيات اللازم تأثر والتعدي تأثر فغنى قوله لانه جعل الهدى اللازم المطاوع للهدى المتعدي مقابل الضلالة في العبارة استغنى دام ولن يكون المطاوع في خلاف اصله ٢ ولما كان الوصول معتبرا في المطاوع كان الايصال معتبرا في الاصل والالكان الانكار متحققا بلا كسر وهذا سفسطة ولما كان مبنى هذا الاستدلال على الماخوعة ترك ٣ المص دليل الماخوعة الذي ذكره الكشاف مع هذا الدليل حيث قال ولان اهتدى مطاوع هدى وان يكون المطاوع في خلاف اصله تليها على الالادلة ان لا الكشاف عند التحقيق دليلان فلا يرد اشكاله قدس سره بان التمسك بالمطووعة وجه متقل وذكر المقابلة مستدرك لان اعتبار الوصول في الاهتداء مستغنى عن الدليل انتهى لان هذا لو ورد انما يرد على صاحب الكشاف دون المص ولا يخفى عليك ان المطاوع لا يخالف اصله اذا اراد به حقيقة فلا يصح ان يقال كسره فلم ينكسر علمه فلم يعلم لان المجاز وبقي كسره اى اردت كسره فلم ينكسر واردت تعليمه فلم يعلم لكن كون الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع هدى المتعدي يقتضى ان يجي هدى المتعدي بمعنى الايصال ولا ينكره واما كونه مختصرا في معنى الايصال فلا يقتضيه اذ قد عرفت ان المستبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول لا اعتبار عدم الوصول فيجوز ان يراد بها الوصول بقرينة المقابلة لان كونه خاصا به بل كونه فردا عنه وله نظائر كثيرة ولو ادعى ان المناهضة للضلال يقتضى ان يكون مطاوعا للهدى المتعدي المختص بالايصال لا بد من البيان اذ المقابلة لا تثبت تلك الدعوى * قوله (ولانه لا يقال مهدي الا ان اهتدى الى المطلوب) اى لا يقال في مقام المدح بهذا الشخص اوفى فلان مهدي الا ان اهتدى اذ لا مدح الا بالوصول اليه والحصر الذي في كلام المص بملاحظة المدح فم رد عليه ايضا ان هذا يلزم منه ان الايصال معتبر في مفهومه وقت قيام القرينة كالدح وليس بمطلوب والمطلوب ان الايصال معتبر وشرط في مفهومه

٢٢ حتى ذهب اليه الفاضل الخالي في حاشية شرح
العقائد مع علو كعبه في تحقيق المقاصد

٢٣ أو تقدير الى سواء كانا متدينين أو لازمين أو واحدا
متدينا والآخر لازما وفي الآيتين هذا المعنى موجود
وسميا في الثانية قاله صريح فيها لتوسط كلمة التقابل
وعن قوله ان المنفع بالهدى يسمى مهديا يعني ان
المهدي اذا دل على المدح بالمجاز والقرينة مقام
المدح فلا تثبت الحقيقة بقرينة المقام بان يقال ان
المراد بقوله مهدي في موضع المدح ان المهدي من
الاصناف التي تستعمل في المدح مطلقا لانه يرضى له
ذلك وعن قوله امرته فلم يأتمر قاله البرزوي في
اصوله الاتري ان امر فعل متعد لازمه أتمر ولا وجود
للمتعدى الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق الا
بالانكار ففضلة الامر لفظان لا يثبت الا بالانكار
الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لكان اختيار من المأمور
اصلا ولما مور عندنا ضرب من الاختيار معنى هذا
الكلام ان اصحاب اللغة ما يثبتوا لكل فعل متعد
لازما الا اذا اتفقا في الوجود قال ابن الحارثي معنى
المطاوعة حصول فعل عن فعل فالتاني مطاوع لانه
طواع الاول والاول مطاوع لانه طواعه الثاني
فاذا وجد المطاوع يجب ان لا يختلف عنه المطاوع
فاذن معنى امرته فآتمر جعلته مؤتمرا فآتمر لكن منع
الآتمر معنى سقوط الاختيار ولزوم الجبر ففرض له
عارض فوجب العدول عن الحقيقة هذا وان الواجب
توخى الجمع بين القولين ورفع الحارزين البحرين
بحقيقة معنى الهداية اهي حقيقة في الدلالة المطلقة
مجاز في الدلالة المخصوصة او عكسه ام هي مشتركة
بينهما او موضوعة للتدراك المشترك وهو البيان وفي
صحیح الامام محمد بن اسمعيل البخاري فهم دينهم
دللتهم على الخير والشر كقوله وهديتاه البحرين
وقوله انا هديتاه السبيل والهدى الذي للارشاد
بمعنى استبديته من ذلك قوله تعالى * او ائتلك الذين
هدى الله فيهداهم اقتده وقال الزجاج والواحدى
معناه البيان وقال الجوهري الهدى الدلالة والارشاد
وقال صاحب المطلع معنى الهداية في اللغة الدلالة
فقال هذه في الدين هداية اذا دله على الطريق
والهدى يذكر حقيقة الارشاد ايضا ولهذا جازا الثاني
والاثبات قال الله تعالى * انك لا تهدي من احببت
وقال الله تعالى * وانك لتهدي الى صراط مستقيم *
وفي كلام صاحب الكشف اشعار بان الهدى حقيقة
في الدلالة الموصلة الى البغية مجاز في مجرد الدلالة
وذلك قوله في حم السجدة أليس معنى هديته
حصلت فيه الهدى والدليل عليه قوله هديته
فاهتدى بمعنى تحصيل البغية فكيف ساع استعماله
في الدلالة المجردة ولهذا التخصيص لاقامة الدليل ٢٤

(١٨٦)

(سورة البقرة)

وليس يلزم اذ قد مر مرارا ان الهداية عندنا مطلق الدلالة سواء حصل الايصال أولا وحصول الايصال
عند قيام قرينة لا يضرنا لانه من افراد الدلالة المطلقة ولو قيل ان مراده مطلق الحصر سواء كان في زمن المدح
او الادم قلنا انه مع مخالفته لما في الكشف وهو صاحب الدليل المذكور ممنوع ودون اثباته خبط القناد والاستفراء
التام مشكل والاستفراء الناقص غير نافع الا يرى ان قوله تعالى * واما نعوذ فهديتهم فاستجبوا العسى * الآية
يفهم منه انهم مهديون بالهداية بنصب الدلالة وارسل الرسل مع انهم ليسوا بهتدين كما نطق به قوله تعالى
* فاستجبوا العسى * الآية على وجه ظاهر واعتراض على قوله انه لا مدح الا بالوصول بان الاستعداد كمال والتكمن
من الوصول اليه فضيلة يستحق المدح عليه انتهى وهذا غريب جدا ان التكمن من الوصول اليه كونه فضيلة اذا
لم يضره واذا افسدوا تلك الحصلة وعلموا بخلافه صار صاحبهم مذموم ماد حورا او كون التكمن في نفسه فضيلة لا يفيد
ولذا ذم الله تعالى الكفار بانهم * صم بكم عسى * الآية انظر كيف الحق العدم قواهم واستعدادهم وقوله تعالى
* فلا يستطيعون سبيلا * اى الى الحق والصراط المستقيم فأمل في انه تعالى سلب عنهم الاستطاعة والتكمن الخ
بالوصول الى الحق بانهم كهم في الطغيان واصرارهم على التقليد فكيف قال انه في نفسه فضيلة مع انه ملحق بالعدم
بالص صريح وهذا كثير في القرآن لكن اكثرهم ذهبوا اليه ٢ مع وضوح فساده فندبر فان العقل من ذلك يصير
(فآله) اختلفوا في ان الهداية هل هي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في غيرها او بالعكس او هي مشتركة
بينهما اشتراكا لفظيا او موضوعا للتدراك المشترك ذهب الى كل طائفة ويمكن التوفيق بينهم بمثل ما مر فله عن
بعض الافعال بان مراد بعضهم بالنظر الى اللغة والبعض الآخر بالنظر الى العرف او الى استعمال الشارع فمح
يرتفع الاختلاف بينهم في الجملة وان لم يرتفع بالجملة فأمل بسليقة سائبة وكن على بصيرة والظاهر ان الص
اختار الاشتراك المعنوي حيث قال الهداية الدلالة ولم يقيد بالمطلقة فيشمل الدلالة المطلقة والدلالة المقيدة
وقيل اختار المص الاول ولما كانت الدلالة المطلقة شاملة لحصول الوصول فلا يخالف ما ذكره في سورة الفاتحة
من انها تنوع الى انواع رابعة ككشف الامور بوحى ونحو مما يختص بالاولياء والانبيا عليهم السلام وهي
دلالة موصلة بالارباب * قوله (واختصاصه بالتقنين) الاول وتخصيصه اذ لا اختصاص بهم قال تعالى
* هدى للناس * بل التخصيص بالذكر والنكتة مرفوعة لان يقال المراد بالاختصاص التخصيص لكن المتبادر منه
الاختصاص ويؤيد ما ذكرنا ما قيل المراد بالاختصاص التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر
حتى يرد ان اللام لا يفيد الحصر وحاصله ان المراد الاختصاص في الاثبات لافي الثبوت والمعنى وتخصيص
الهدى المفسر بالدلالة المطلقة بالتقنين في الذكر اوجهين * قوله (لانهم هم المهتدون به) واكده
بأكدات ايراده بالجملة الاسمية وباراد كلمة الحق في ضمير الفصل والخبر المرفع باللام للبالغة في بيان ثبوت
الابتداء لهم دون من ختم الله على قلوبهم قوله (والمتفكرون) عطف تغيره واشارته الى ان اللام في التقنين
للاستفهام وان كانت زائدة لتقوية العمل وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان مراده بالاختصاص الاختصاص في الاثبات
لا في الثبوت اذ اللام لا يفيد الحصر بل الاستفهام الذي هو تعلق خاص ولهذا عبر عنه بالاختصاص * قوله
(بنصبه) مصدر اضيف الى مفعوله اى بنصب الله تعالى اياه دليلا على ذلك لهم بشرح صدورهم له دون
غيرهم من جعل على قلوبهم اكنة واما نصبه تعالى الكتاب دليلا على اطلاقه فعلم كما سيحى وقيل هو بضمين
دون بفتح التون وسكون الصاد وهو كل ما جعل علامة منصوبة قيل قال القاموس كل ما جعل علامة كالنصب
انتهى فهو بهذا المعنى ليس جعلا فالاضافة حينئذ بيانية والمتفكرون به علامة هو الكتاب الكامل في العلامة
والدلالة وفي بعض النسخ بنصبه على انه واحد التصوص اى بنص من نصوصه واية من آياته كما فسره به
بعضهم كانه اشار به الى ان آية من آياته تكفي في الهداية فاطنك بمجموعه فمح لوجه للقول بانه تحرير بقم المراد
بالتقنين المشارفون للتقوى يكونهم مستعدين لها غير مطبوع القلوب سالمين عن آفات المشاعر وعن العيوب واما
من طبع الله على قلوبهم فبعد عن التقوى لاصرارهم على الكفر والاذى فتحتهم التقنين مجاز اول باعتبار
ما يزل اليه والمعتبر في المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازى في الزمان اللاحق بزمان
وقوع النسبة ولا يمنع حصوله له في حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل
قلت قتيلا وعصرت خرا مجاز والا صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا ونحرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى

(واتوا الباقى)

(184)

(الجزء الاول)

٢ والحاصل ان تخصیصه باعتبار ثمرتها واما بالنظر الى نفسها فقام فلا اشكال

٢. وبهذا التوضيح ظهر ضعف ما قبل والا قرب
تمثيل الهداية الى الشير الى الطريق فلا ينفع باشارة
الا من كان له عين انتهى اذ المشير الى الطريق
لا يكون مناسبه بهذا الشبهة على انه من قبل الهداي
فيصير ان يشبه بما ذكر

٣ فلا يحسن ان يقال ان القرآن بالنسبة الى غير الاصحاء
كالدها لانه لا يلائم حسن الادب

٤ قوله (ولا يفتح ما فيه من الجمل والمسا به
في كونه هدى) القدر الضمن من قدح الزناد
وهو ضرب بعضه ببعض والمراد به الاعتراض فانه
ضرب معنوي وهذا جواب سؤال مقدر وتقرير
بما ظاهر

قوله وان كانت دلالة عامة لكل ناظر هذا على
الوجه الاول من وجهي تفسير الهداية
قوله وبهذا الاعتبار اي باعتبار عموم الدلالة
قال تعالى هدى للناس حيث عبر المسمى لهم
بلفظ عام

قوله اولانه لا ينفع بالنسبة الى ايمان من حصل العقل
الح اقول هذا هو معنى الوجه الاول لان معنى حصل
العقل صونه عن طوارق الشهوات والاراء الفاسدة
وتجريد عن انقاس الصور الباطلة الفاسدة لاوجه
عن ارتسام الصور الخفية وهذا هو عين التقوى لان
معنى التقوى الصيانة فالتعليل الثاني من مشمولات
التاويل الاول فلا يحسن عطفه عليه بدار الفاسدة ويمكن
ان يحجب عنه بان التعايل الذي بحسب التقوى في القوة
النظرية والاول بحسبها في القوة العملية فانه غف
بكلمة او ناظر الى تقاسم القوتين

قوله فانه كالفداء الصالح اي فان ذلك الكتاب
الذي هو القرآن كالفداء الصالح لحفظ الصحة فان
صحح البدن هو المنفعة بالفداء الصالح والى هذا
الاشارة بقوله عز وجل ونزل من القرآن ما هو شفاء
ورحمة للذين فان كونه رحمة انما هو للذين كان
اكون الفداء انما هو الصالح للبدن لا لشيء بل ربما
يستحيل الفداء الصالح في بدن المريض خلطا فاسدا
مضارا الاعتدال المزاج كاقبل بلان العجم ارضوا
سركن كين صفر افزود روغن بادام خشكي حتى نمود
از هليله قبض شد اطلاق رفات انش را مد شد
همچو نفت ومن ذلك ترى كثيرا من ذوى الاحلام
الفاسدة من ملاحظة الفرق يصرفون بعضا من ايات
القرآن لافصاحه بخلاف ما هم عليه في فهمه و
الظاهر وبأولونه تأويلات خارجة عن مجازات النظم
وتحلوافه الى امور متباعدة لضرورة تطبيقه لما
ذهبوا اليه من مذاهيم الزائفة عن الاستقامة والى
هذا المعنى الاشارة بقوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا
خيارا قال صاحب الكشف فان قلت فلم

كفرقة الله تعالى وبعض صفاته مما يوقف ثبوت الشرع عليه وهذا الى جميع الاحكام العملية عن اخرها
* قوله (لانه) اي الكتاب لكونه مشتقاً على انواع المعارف الالهية وسائر العلوم الاعتقادية والعملية التي
هي الغذاء للروح كالغذاء للجسمانية وبهذا ظهر وجه حسن تشبيهه بالغذاء دون الدواء اذ الدواء ليس بغذاء كانه
فلا مناسبة بينهما الصالح لحفظ الصحة اي الصحة البدنية بحسب جرى العادة بطريق السببية فانه كما كان قوامه
بالغذاء كذلك قوام الارواح بالعلم الاخذ من الكتاب لكن كون الغذاء سبباً صالحاً لحفظ الصحة ليس مطلقاً بل اذا
لم يكن في البدن انحراف عن الاعتدال فان وجد ذلك الانحراف يضره ذلك الغذاء كما اشار اليه بقوله فانه لا يجب وهذا
محسوس معروف وكذلك الغذاء لروحاني لا يجب نفعاً لم يكن انفس صحيحة سالمة عن العلل والامراض النفسانية
فاذا كانت النفس مؤفة باوساخ الكفر مصرة عليها معرضة عن الاظفار الصحيحة يزداد ذلك الغذاء الكامل التام داء
وخسراً انفساً للمحل كما ان الاطعمة النافية تضر البدن لاختلال ٢ من اجبه فعل من ذلك تقرير ان قوله
لان الغذاء لتعليل لما تضمنه قوله اولانه لا ينفع الخ وهو ان الانتفاع بهذا الكتاب يتوقف على الاتصاف بالمربة الاولى
من اتقوى والا فلا ينفع بل يضر نظيره في المشاهير الفداء الخ فواضح روح الله روحه المعقول المحسوس والله دره
* قوله (وعلى هذا) ورد (قوله تعالى ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) ما هو في استصلاح
نفسهم كالدرء النافي للربض ٣ لكن لا لكل بل لمن له استعداد لذلك وهم المؤمنون ومن لليان فان كل القرآن
كذلك وكونه للبعض لا يلائم غرض النص وهذا ناظر الى قوله ينفع به من حصل العقل (وقوله تعالى ولا يزيد
الظالمين) اي الكافرين (الا خساراً) لتكذيبهم وكفرهم ثبت قوله لا ينفع به من كان في طبعه شفاوة
واصرار على التكذيب فالاية الكريمة تدل على شئ ما دعاه لكن في الظن الجليل عبر بالشفاء بالنسبة الى المسلمين
والنص عبر بالفداء لما ذكرنا في وجه اختياره فلا يضر ذلك اثبات ما دعاه اذ الغذاء من قبيل الشفاء والدواء مع
زيادة المنافع الكثيرة لمن له صحة * قوله (لما ينفعك) اي عدم انفعالك (عن بيان تعين المراد) ٤ والمعين اما العقل
او السمع هذا مذهب الشافعي فانهم ظنلون بان المشابهات بعلمها الراسخون في العلم ولا يلزم عندهم الوقف
على قوله تعالى الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله فاذا وجد البيان الحق بالكتاب فيكون هدى فقول
من قال اذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى في نفسه وانما يكون كذلك لو افاد ابتداء ما يفيد الكتاب
ضعيف جداً بل يخالف لما في الاحول واما عند الحقيقة فلا يعلمها الا الله تعالى والوقف المذكور عندهم
ولو في النية لازم فتوجيه الهداية انها تهدي الى ان الله تعالى اسراراً يستد بها ولا يعرفها احد وهذا
يجب الاعتقاده فالاية المثنوية تهدي الى ذلك وقد مر في اوائل السور ما يتعلق به فارجع اليه واما
القول بان هذا التوجيه غير صواب لان ذلك الايدان ليس من قبل الهدى فبناء على الحرمان من الهدى
واجب ايضا بان كونه هدى يعني انه هدى في بيان الترائع وتأييد لما في العقول ولا يلزم ان يكون هدى كله
ولا يخفى عليك ان كونه كذلك وان سلم لكن لا حاجة اليه هنا لتحقيق كونه هدى لما ذكرنا واما التجمل فلا خفاء
في عدم انفعالك عن بيان تعين المراد بل لولم يتعرض له واكتفى بالمشابهة لكان اسم واظهر * قوله (والتقى
اسم فاعل) تمهيد لقوله (من قواهم وقاه) اشار الى ان فاءه واو قرض لبيان ثلاثه مع انه غير متعارف قال في
الصحيح اتقى اصله اوتقى قلبت الواو لانكار ما قبلها وايدلت منها التاء فادعت فلما كثر استعماله على لفظ
الافعال توه وان التاء من نفس الكلمة فازال هذا الوهم بقوله (فأتقى) ونبه على ان فاءه ليس بشيء
بل واو وايضا اشارة الى ان اتقى مطلق وقاه ويهدي الى المفعولين قال الله تعالى فوفاه الله سيئات ما مكروا
الاية فيتعدى اتقى الى مفعول واحد قال تعالى فأتقوا الذار التي وقودها الناس الاية وليس كون المطاوع
لازماً شرطاً اذ معنى المطاوعة قبول الامر سواء كان متعدياً ولازماً فين الا لازم والمطاوع عموم وخصوص من
وجد اجتماعاً في نحو الانكسار ويحقق لازم في نحو ذهب دون المطاوع وبالعكس في نحو اتقى والمطاوع
بكسراً واو في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فاعلاً لكتهم سمو فاعله المستد اليه كالانكسار المستد الى الزجاج
الذي هو المطاوع حقيقة مطاوعاً مجازاً (والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع) * قوله (اسم
لمن بقي نفسه عما يضره في الآخرة) الاولى وصف لمن بقي نفسه مفعول اول له وقوله عما يضره مفعول ثان له
وتعديته بمن لتخصيه معنى التبعيد ولا يبعد ان يكون اشارة الى ان تعديته بنفسه الى المفعول الثاني من قبل الحذف

والابصل اذ يصل معناه الحفظ والصيانة كما ثبت في كتب اللغة وهما يتعديان الى المفعول الثاني بحرف الجر نحو من وعن وهذا هو التحقيق وما ذكرنا من كراهية الامتناع على الظاهر قوله في بعض النسخ حتى عما اختاره بعض المحققين لكن مع قوله نغسه والمشهور باسقاط لفظ نفسه وأشار بقوله في عرف الشرع الى انه من قيل نقل العلم الى الخاص كالصلوة والزكاة * قوله (وله) اي الاتقاء المدلول عليه بالتقوى (ثلاث مراتب) فالأولى مشتركة بينها اشراكا مع غيرها ولما كان لها تفاوت عبر بمراتب دون الانواع وايضا المرتبة الاولى محققة في الاخيرين كما ان الثانية توجد في المرتبة الثالثة فلا يناسب التعبير بالاربع وانقسم اذ الظاهر التباين الكلي (الاولى اتت في من العذاب المحذو بالتبصر من الشك وعليه) اي اورد عليه (قوله تعالى * والزمهم كلمة التقوى) اي كلمة الشهادة والتوحيد التي بهما يحصل التوفيق عن العذاب المحذو او المراد بسم الله الرحمن الرحيم او الوفاء بالعهود والمعنى الاول هو الاوفاق اغرض المص والاضافة اما لكونها سببا للتقوى اي الوفاة من التاروا لكونها لاجل التقوى فعلى الاول الاضافة الالية حقيقة لكونها من اضافة السبب الى المسبب وعلى الثاني الاضافة لاذني ملازمة مجازية وجه ارادة المرتبة الاولى في هذه الآية هو ان الظاهر منها كلمة الشهادة واما على المتيقن الاخيرين فلا يظهر كونها من المرتبة الاولى من التقوى ولا شك في تحقق شرط الصيانة في هذه المرتبة الاولى التي هي الايمان اذ ما يضر في الآخرة فردة الاكل هو العذاب المحذو فيراد به هذا الفرد الكامل سواء كان تحقق ما يضر في الآخرة سوى هذا الفرد الكامل او لا فلا اشكال بان المعنى الاخرى معتبر في المعنى الشرعي فشرط الصيانة غير محتق في المرتبة الاولى اذ شرط الصيانة لا يضر في الآخرة ان لا يحوم حول ما ينضى اليه اصلا محذو او غير محذو * قوله (والثانية والتجنب عن كل ما يؤثم) التجنب البرك والاحترار واسله الاخذ في جانب غير الجانب الذي هو فيه فهو ملزم للترك فاراد به مجازا ثم صار حقيقة عرفية يؤثم فعله من الاثم وقيل من الاثام اي بوقع الاثم عمدا (من فعل) كالسرقة مثلا (او ترك) كترك الصلوة والغريب من قيل * ولا تظعن منهم آثما وكفورا اذ حاصل المعنى ان لا يقع فيما يؤثم من فعل او ترك فيفيد الاستعراق (حتى الصغار عند قوم) فلا كانت او تركا عطف على قوله كل ما يؤثم اذ الصغار افراد صديقة من متبوعها تحكيهم بما روى عن النبي عليه السلام لا يباع العبد ان يكون من المتقين حتى يدع ما له بأس فيه حذرا مما به بأس وفي كلامه اشارة الى ان المختار ان اجتنابها ليس بمعتبر في التقوى اذ الانبياء عليهم السلام غير معصومين عنها سوى ما يدل على الحسنه كسرقة القمعة وتطعيم جفنة الجاهل مع انهم ائمة المتقين الحديث الشريف محمول على الزجر ويان ان الاحتراز عنها اولى وفظاؤه كثيرة في الاخبار والآيات ولا يقال والحديث يحمل على تقدير صحة على المرتبة الثالثة لان الانبياء عليهم السلام في المرتبة الثالثة هذا على تقدير كون الكبار متعينة كما ورد من انها سع او نزع او غير ذلك واما على ما قيل من ان صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها كما نقله المص في سورة النساء في قوله تعالى * ان تجنبوا كبار ما تهون عنه الآية فلا بد ان يجنب عن الاثام كلها سوى حديث النفس فان كل الاثام على هذا التقدير كبيرة باعتبار النظر الى ما تحتها وحديث النفس صغيرة فقط لكن القول الاول هو المأخذ المعول عليه وبعضهم نقل عن اهل الحديث وكثير من اهل السنة ان الصغار كفره باجتناب الكبار كما هو رأي المعتزلة فان ثم ذلك فالامر ظاهر لكن ما رأينا في الكتب الكلامية والثابت فيها ان ذلك مذهب المعتزلة وقول علمائنا ويجوز العقاب على الصغار ولو مع اجتناب الكبار يدل على خلاف ما نقله البعض * قوله (وهو المتعارف باسم التقوى في اشرع) اي المتعارف في عرف الشرع لا بصار في عرفه الى غيره الاعتد قرينة على خلافه فخرج براد في عرفه المعنى الاول والامني الثالث كما سمي (والمعنى) اي المراد اسم مفعول من عني يعني اصلا معنوي فاعل فصار معني كرمي (بقوله تعالى * ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا) الآية اما عدم كون المرتبة الاولى مرادة بفقرينة عطف اتقوا على آمنوا وجهه عطف تفسير خلاف الظاهر وقوله تعالى * لفتحنا عليهم الآية يشعر بعدم كون المرتبة الاولى مرادة واما عدم ارادة المرتبة الثالثة فغير ظاهر * قوله (والثالثة ان يترد عما يشغل) من الاشغال بمعنى بلهيه (سره) اي قلبه اصل السر الحديث المكتوم فاراد به هنا محله مجازا ولا يعد في اطلاق السر على القلب حقيقة (عن الحق) اي الخالق تعالى فان الحق من الاسامي السامية (ويقتل اليه) اي الى الحق ابتدل هو الانقطاع اليه تعالى بالعبادة واخلص النية وبلا حيلة جلاله وجماله ومعرفة مبدئه ومعاذه وهذا يؤيد كون المراد بالحق هو الله تعالى

٢٢ فلم يقل هدى للمقين والتقوى مهتدون قلت هو كقولك للمعز المكرم اعزك الله واكرمك تريد طاب الزيادة الى ما هو ثابت في الاستدانة كقوله * اهدنا لصراط المستقيم * ووجه آخر وهو انه سمىهم عند مشارفتهم لاكتفاء لباس التقوى متقين كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلًا فله سابعه قال فان قلت فهلا قيل هدى للضالين قلت لان الضالين قريبان من فرقين علمية يؤثم على الضلالة وهو المطبوع على قواهم وفرق بين علم ان مصيرهم الى الهدى ولا يكون هدى للغير بين الباقيين على الضلالة فتقن ان يكون هدى لهؤلاء فلجئنا بالعبرة المفصلة عن ذلك اقول هدى للصائرين الى الهدى بعد الضلال فانخصر الكلام باجرائية على الطريقة التي ذكرنا فقول هدى للمقين وايضا فقد جعل ذلك سببا الى تصدير سورة التي هي اول الزهراء وسنام القرآن واول الماني بذكر اولياء الله والمراد من عباده اقول الماني في السواوين للفرع على الكلام السابق الغالب في الاول اذا كان الانتهاء معتبرا في مفهوم الهدى كان المعنى هدى للمؤمنين فلم يقل كذا وهو انحصار الحاصل وفي الثاني اذا كان الكتاب هدى للمشارف للتقوى وهو ليس بمنق بل هو حال مصير امرء الى التقوى فكان المناسب ان يقال هدى للضالين فهلا قيل كذا فيحصل الجواب انه لو قيل هدى للضالين لا وهم انه هدى لجميع الضالين بقرينةهم وباس كذا بل هو هدى للفرق الثاني فخلا بوجه الكلام خلاف المقصود قيل هدى للمتين على الاختصار الوارد على الطريقة اذ كورة في الوجه الثاني من وجهي جواب السؤال الاول وهو ان يسمى المشارف للشيء باسم ذلك الشيء وعلى كل من الجوابين يكون لفظ المتقين مجازا اما باعتبار زيادة او باعتبار ما يؤل اليه

قوله وعليه قوله تعالى * والزمهم كلمة التقوى * فان المراد بها كلمة التوحيد وهي كلمة لا اله الا الله

قوله وهو المعنى بقوله تعالى * ولو ان اهل الكتاب آمنوا واتقوا فان عطف واتقوا على آمنوا يؤذن بان المراد بالتقوى فيه الاتيان بالاعمال الصالحة والتجنب عن المعاصي

اذلا حاصل لا تقطاع العد الى الحق المقابل للباطل (بشراسة) اى بكنيته جمع شرشرة بمجتمعين مكسورين
 و هم اثنين اوليهما ساكنة وثانيتهما مفتوحة وهى القطعة من الشئ فشرشره قطعه فنبته الى الحق
 انقطاعه بجميع قطعه التى هى اعضؤه وحواسه حتى فزاده قال صاحب القاموس فى شرح الديباجة
 الشرائر الاثقال الواحدة شرشرة يقال اتى عليه شرشره اى نفسه حرصا ومحبة وشراشر
 الذئب زيادته ولا يخفى ان هذا يختلف لذكرناه اولاً والمناسب للمقام هو الاول والثاني يحتاج الى التكلف
 فى تكييفه على المراد هنا * قوله (وهوا تقوى الحقيق) اى اللابى بان يسمى التقوى لفتح المرتبتين
 الا وليين فيها مع زيادة قيود اخرى فهو ليس بمقابل المجاز فلا اشكال بان المرتبتين الاولين ايضا حقيقتان
 فوجه التخصيص بها (المطلوب بقوله تعالى * واتقوا الله حق تقاته الآية) وانما قال المطلوب بقوله
 تعالى ولم يقل الواجب اذ الظاهر ان الامر للندب لانه لو كان للوجوب لزم ان يكون من هو موصوف
 بالمرتبة الثانية من التقوى آثما عاصيا وليس كذلك فهو لمجرد التحريض على قطع المراتب وتكامل النفس باكل
 المعارف وتفسيره هذه الآية بقوله حق تقوا وما يجب فيها وهو استفراغ الوسع فى القيام بالواجب والاجتناب
 عن المحارم كقوله تعالى * فاتقوا الله ما استطعتم الآية يومهم ٢ ان الامر للوجوب وانها ليست بمنسوخة
 بقوله فاتقوا الله ما استطعتم فآكلها ح المرتبة الثانية من التقوى اذ الاستطاعة فى التقوى لكل احد هى المرتبة
 الثانية يؤيده ما قاله اجته المفسرين لما نزلت هذه الآية شق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله ومن يقدر على
 ذلك فآتزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فنسخت هذه الآية قال مقاتل ليس فى آل عمران من المنسوخ الا هذه
 الآية كذا فى معالم التنزيل والمص لم يرض بالشرح بل نبه على ان ما ل الايتين واحد فبين كلامه هنا وكلامه
 فى تلك الآية نوع تنافر الا ان يقال اشار الى ما قاله بعض المفسرين هنا واما فى سورة آل عمران فنبه على ما هو
 المختار عنده * قوله (وقد فسر قوله تعالى * هدى للتقين ههنا على الوجه الثالث) واعلم ان الهداية على معنيين
 الدلالة المطلقة والدلالة الموصلة كما ذكرهما المص والتقوى على ثلاثة مراتب توفى الشرك وتجنب الكبائر من
 المعاصي واجتناب ما عاقب عن الحق فالا احتمالات ستة فى بعضها الهداية حقيقة وفى بعضها مجاز وكذا الاتقاء
 حقيقة وفى بعضها مجاز فى بعضها فان اريد بالهداية الدلالة فالتقوى مجاز اولى باى معنى كان او الهداية مجاز
 فى معنى الدوام والثبات وان اريد بالتقوى الموصوفون بالمرتبة الاولى والهداية بالنظر الى المرتبة الثانية او الثالثة
 فكلاهما حقيقة وان اريد بالهداية الدلالة الموصلة مجاز لان الكتاب سبب للايصال فالتقوى ايضا مجاز
 اولى باى معنى كان او الهداية مجاز فى معنى الدوام والثبات وان اريد بالتقوى الموصوفون بالمرتبة الاولى او الثانية
 والهداية بالنظر الى المرتبة الثانية او الثالثة فكلاهما حقيقة وان اريد بهم الموصوفون بالمرتبة الثالثة لاجرم ان
 الهداية مجاز فى الثبات او المراد المراتب المرتبة عليها وقدم مرزى التوضيح فى سورة الفاتحة ومذاق المص
 المجاز الاول كما اوضح اليه فى آخر كلامه ولاشارة فى كلامه الى ان هذا التفسير غير مرضى عنده اذ اشار اليه
 ايضا فى تفسير قوله تعالى * الذين يؤمنون بالغيب الآية ولم ينبه على جواز ان يفسر بما يعجزها اذ لا طائل تحته
 اذ المرتبة الثالثة جماعة للمرتبتين والثانية مشتملة على المرتبة الاولى مع ان اعتبار الهداية بالنظر الى ما يعجزها فى غاية
 من المكلف * قوله (واعلم ان الآية محتمل اوجهها من الاعراب ان يكون المبتدأ على انه اسم القرآن
 او السورة) استئناف بمنزلة فصل الخطاب فى مثل هذا المقام خطاب عام على سبيل الشمول لاعلى سبيل البدل
 فانه وان كان مفردا لكن بمعونة القرينة يعم والقرينة هنا كون المأمور به بالعلم عاما لا يختص بمخاطب دون مخاطب
 اوجهها اى انواعا وهذا شايع فى العرف حتى صار كالحقبة معروف قال فى الاساس لهذا الكلام وجه صحة اى نوع
 وضرب منها * قوله (او مقدر بالمؤلف منها) ولم يتعرض لماعداها اذ لو جعل مقسما بها او واقعا على سبيل
 التعداد كان منقطعاً عما بعده وان جعل احتماله تعالى يحتاج لتعلقه بما بعده الى تقدير المضاف والكلام فى بيان
 نظم الآية من غير تكلف اذ المقصود هنا بيان وجوه اعراب مجموع الآية باعتبار تركيبها وانتظام جملتها واما
 بيان وجه اعراب كلمة قد مر ذكرها واستوعب جميع احتمالاتها حيث قال فان جعلتها اسما لله تعالى او القرآن
 الخ وابضا ما سبق علم لجميع فواتح السور من الحروف المقطعات وما ذكر هنا خاص بالم فلا تكرار (وذلك)
 اى لفظ ذلك (خبره) ولما ورد ان المؤلف اخص والمحمول فى القضية الموجبة الكلية لا بد وان يكون اعم

قوله وهو المطلوب بقوله تعالى * اتقوا الله حق تقاته فان حق التقوى هو الانقطاع الى الله تعالى بالكلية

قوله وقد فسر قوله تعالى * هدى للتقين صلى الواجه الثلاثة فغناه على الاول ذلك الكتاب هدى للذين يتقون عن الشرك بشهادة ان لا اله الا الله وعلى الثانى الذين يتقون عن جميع الانام وعلى الثالث الذين يتقون سرائرهم عن كل ما يشغلها عن الحق ويتوجهون بكنيتهم نحو منقطعين عاصوا قال الراغب التقوى هو جعل النفس فى وقاية عما يخاف هذا حقيقة ثم يسمى نارة الخوف تقوى والتقوى خوف وفى التعارف حفظ النفس عن كل ما يؤثم ولها منازل الاول ترك المحذور ولا يتم ذلك الا بترك المباح كما جاء من رجع حول الحى يوشك ان يقع فيه وقبل من لم يجدل يتفوه بين محارم الله تعالى سترامن الحلال فحين ان يقع فيها والثانى ان يعاطى الخير مع تجنب الشر وبإياه حتى بقوله * وسقى الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا والثانى التبرى من كل شئ سوى الله تعالى وهو المعنى بقوله * اتقوا الله حق تقاته وهذه المنازل مرتبة بعضها فوق بعض

٥. الحاصل لو قيل ان الامر للوجوب وان المراد المرتبة الثالثة فهذه الآية تكون منسوخة بلك الآية وان قيل ان الامر فهذه للندب والانتكون علينا لانا لا نكون منسوخة وان كان المراد المرتبة الثالثة وان قيل الامر للوجوب والمراد بالتقوى المرتبة الثانية لانه حق التقوى بالنظر الى العوام فلا تكون منسوخة

اوساويما حاول دفعه وقال (وان كان اخص من المؤلف مطلقا) الى قوله لان المراد به المؤلف الكامل فيكون مساويا والقرينة على تلك الارادة ابراز تلك الحروف للتحدى كما صرح به فيحتمل وقال والمعنى هذا التحدى به من جنس الخ فلان الاعية والاختصية بالنظر الى الارادة والاعية بحسب المفهوم لا تضرب وهذا الاشكال لا يرد على كون الم خبرا على ان المعنى هذا التحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف قوله (والاصل) اى القاعدة الكلية لا بمعنى الراجح وغيره (ان الاخص لا يحمل على الاعيان المراد به المؤلف الكامل في باقيه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة) قوله الكامل البالغ الخ وهذا المفهوم وان كان ايضا عامه كما يصدق على ذلك الكتاب يصدق على مثله بل اعلى منه فانه قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه فضلا عن مثله لكنه في الخارج منحصرفى القرآن فالفضية خارجة اى الحكم على الافراد الخارجية ففصلا على ما هو اعلى من الافراد الخارجية وغيره كما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل ولا ريب في ان المؤلف الموصوف بهذه الصفات منحصرفى الكتاب وبه يندفع اشكال آخر ايضا وهو ان كون الكتاب فى اقصى درجات البلاغة غير مالم فانه تعالى قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه وجه الاندفاع هو ان الكلام فيه هو وجوده فى الخارج على ان المراد بذلك كونه ٢ معجزا غير مقدور البشر والدرجات المرافى كالعلم واحدهما درجة والمرتبة وهى محل التوب وهو الاستقرار امتنع كسرف كالنزلة والمكانة والرتبة تشبها للمعقول والمحسوس والظاهر ان فى كلامه ثغنا اذا المراد بالفصاحة البلاغة فاختيار الدرجات فى الاضافة الى الفصاحة والمرتبة فى الاضافة الى البلاغة ليجرد اتضنا اذا لا كمال فى الفصاحة المشهورة وقيل لا تغنى لان المراقبة توصل الى الرتبة فهى اعلى منها فلذا اتى بها فى البلاغة اشارة الى ان البلاغة اشرف من الفصاحة ولا يخفى ما فيه * قوله (والكتاب صفة ذلك) اى لفظ ذلك او اشير بذلك الى ذلك ففيه اطافاة لطيفة وكونه صفة لكونه ما ولا بالكامل فى كونه كتابا يدل عليه قوله على معنى انه الكتاب الكامل الخ ولا حاجة الى التأويل بانه الخاضع المحسوس بل لا يصح لانه فى كل جامد سواء فهم منه معنى المثلث او لا فى لوجه النزاع فى كون الجامد وصفا لاسم الاشارة مع ان الزجاج وابن جنى ومن تبعهما ذهبوا الى انه عطف بيان وذهب البعض الى انه بدل واللام فيه للعهد كما هو المتعارف فى اللام الداخلة على الاسم الواقع صفة لاسم الاشارة لانها تقتضى الحضور فى الحس حقيقة اونا وبلا فالله هو الدائم الوجود الموعود انزاله بقوله (استلقى عليك قولنا) وفى الكتاب المقدمة كما صرح به المص فى سابق ونجوز المص كون اللام الجنس فى صورة كون ذلك مبتدأ والكتاب خبره وقد صرح به فى فن المعانى يشعر بكون اللام الجنس فى هذه الصورة اذ الصفة بمنزلة الخبر فيفيد حصر جنس الكتاب على القرآن ولا يضر ذكر ذلك فانه بمنزلة التمهيد مع ما فيه من الافادة للتعليم المتفاد من كونه للبعد ثم حل ذلك الكتاب على القرآن ظاهر تغايرهما مفهومهما واتحادهما خارجا واما على السورة او المؤلف فبا اعتبار صحة اطلاق الكتاب كالقرآن على الكل والجزء اما بالاشتراك ان جعل القرآن والكتاب عبارة عن مفهوم كل صاديق على الكل والجزء او اطلاقه على الجزء مجازا ان قيل انه اسم لمجموع ما نزل به جبرائيل عليه السلام على رسولنا عليه السلام * قوله (او ان يكون) اى او يحتمل (الم خبر مبتدأ محذوف) اى على ان يكون اسما للقرآن او المؤلف او السورة كما صرح به اول تقديره القرآن او السورة او التحدى به الم اى المؤلف من جنس هذه الحروف التى افوا منها كلامهم مقابلة التحدى به للسورة او القرآن باعتبار تغاير المفهوم وان كان عبارة عن احدهما وهذا التزديد لا يخلو عن نظر اذ المحكوم عليه لا بد وان يكون معلوما للسامع دون المحكوم به فالم ان كان معلوما للمخاطب دون كونه قرآنا او سورة او التحدى به فيتمين ان يكون مبتدأ والقرآن واخوه ان يكون خبرا وان كان عكس ذلك فيتمين الم ان يكون خبرا وما ذكر فى وجه صحة زيد النطلق والتطلق زيد اعتبارا مشكل هنا فان الخبر اذا كان معرفة لا فائدة السامع حكما على امر معلوم باحدى طرق التعريف باخر مثله ولازم حكم كذلك فلا بد فى جعل احد العرفين مبتدأ والاخر خبرا من ضابط كما بينه المحقق التفاسر فى شرح التلخيص وتحقق ذلك الضابط ٣ هنا حتى ليس بجلى والقول بان غرض المص بيان مجرد الاحتمالات لا يناسب النظم الجليل * قوله (وذلك خبرا ثانيا) عند من جوز تعدد الخبر بلا عطف * قوله (او بدلا) اى بدل الكل والخلو عن الضمير لا يضر (والكتاب صفة) * قوله (ولا ريب فى المشهورة مبنى) اى القراءة المشهورة والمراد بها التواترة وهى قراءة القمح قوله (لتضمنه معنى من) اى وجه البناء تضمنه معنى الحرف

٢ وبذلك يندفع ما قاله البعض من ان المقصود من التعداد ان التحدى به من جنس كلامهم وذلك لا يندرج الاوصاف بالتركيب من حروف كلمهم فذكر باقى الاوصاف لقوة وجه الادفاع هو ان التحدى به يقتضى اعتبار هذه الاوصاف اذ لا تحدى بدونها قال الاع هو الساهى

٣ والضابط فى هذا المقام انه اذا كان للشي صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه باحدهما دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشئين متعددين فى الخارج فانهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كاطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخرى يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجهله مبتدأ وايضا كان بحيث تجهل اتصاف الذات به وهو كاطالب ان تحكم بدونه للذات او ينفى عنهها يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجهله خبرا

قوله لان المراد به المؤلف الكامل تسبيل لقوله وذلك خبره فهذا مثل قولك انسان ذلك الرجل فان معناه الانسان الكامل ذلك الرجل ولولا هذا التأويل لا يصح حمل الرجل الذى هو خاص على الاعم منه هذا هو مراده رحمه الله واقول لا حاجة الى التقييد والادخل فى البلاغة هو ان يكون المراد بالمحكوم عليه فى امثال هذا التركيب الجنس على اطلاقه ويجوز حمل الخاص من الجنس عليه اذ ما بين الجنس منحصرفى هذا الفرد فكان ماعده لفقد كماله فى مفهوم ذلك الجنس لا يدخل تحت الجنس ولا يستاهل ان يسمى باسمه فهو كما قيل على الادعاء زيد هو الانسان وهو الرجل كل الرجل

قوله وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف تقديره القرآن او السورة او التحدى به الم اى مؤلف من جنس هذه الحروف التى القوامه كلامهم والمقصود من الاخبار بمضمون هذه الجملة الزام الحجة عليهم وتبكيهم

وهذا قول راجح مختار بحقيق النجاة وقيل لتركب لامع اسمها تركب خمسة عشر هذا وجه بناءه واما وجه بناءه على الفتح
 ما اشار اليه بقوله (منصوب المحل على انه اسم لا) اشار بقوله (الكافية للجنس العاملة عمل ان) الى انه نص في الاستفراق
 الاعتد ظهور القرينة اذ في الجنس يستلزم اني جميع الافراد فيكون العموم الثاني لا في العموم واشار ايضا الى ان اسم
 الجنس موضوع للماهية كعلم الجنس وهذا قول البعض واختاره المص لا وثيقة دليله ومن جعل اسم الجنس ايضا
 موضوع افراد ما فلا يترك كونه للاستفراق في الثاني اذ في فرد ما لا يكون الابتناع جميع الافراد * قوله (لانها
 تقيضها) وفي بعض النسخ تقيضتها بناءً التانيث وتقيضها في بعضها اي لان لانها كيد الثاني وان لنا كيد الانبياء
 اذ تلك موضوعة للثاني وهذه للانبياء فهو من قبل حل التقيض على التقيض في العمل من وجه واطلاق التقيض
 عليهما اما لان المفرد يطلق التقيض عليه بمعنى المتشافي او بلا حطة مدخولهما يرشدك قولهم ان لانها كيد الثاني بان
 لنا كيد الانبياء لكن كون لانها كيد الثاني يقتضي ان يتحقق في الكلام اني سواء فانه لنا كيد انبياء الجنة التي دخلت هي
 عليهم اذ التحويل على القول بانها موضوعة للثاني * قوله (ولازمة للاسماء) وهو ما فيها فهو باعتبار هذا من حل
 التظير على التظير * قوله (وفي قراءة ابن السكيت) بشين مجمة مفتوحة وعين مهيمنة ما كنة وثناء مثناة
 بعدها ألف ممدودة اسمه سليمان بن الاسود المخاربي التابعي كذا نقل عن بعض حواشي انكشاف وقيل سليمان
 (مر فوع بلا التي بمعنى ليس) اي معرب مر فوع ثنون وفي هذه القراءة الشاذة الاستفراق بطريق الجواز
 لا الايجاب كما به عليه صاحب الكشاف فافادة الاستفراق بمعونة المدح والمقام * قوله (وفيه) اي لفظ فيه
 (خبره) اي خبر لا والتذكير باعتبار تأويل اللفظ والصبر راجع الى ريب * قوله (ولم يخدم) تأخير الخبر
 وعدم تقديمه على اصله فلا يرام له نكتة فاوجهه كانه نظر الى ان الظرف هنا اهم لان المقصود نفي الرب
 فيه لا مطابق نفي الرب فليكن بالتقديم اشار بقوله (كما قدم في قوله تعالى " لا فيها غول ") فان تقديم الظرف فيه لكونه
 اهم فلم يقدم هنا كما قدم هناك مع تساويهما في الاهمية فاجاب (لانه لم يقصد تخصيص نفي الرب به من بين سائر
 الكتب كما قصدت) اي اوقدم لافاد ذلك التخصيص وهو ليس بمقصود لانه يوهن نفي الرب عنه واثبات
 الرب لسائر كتب الله تعالى ولا يخفى فساد ذلك لكن يرد عليه ان التقديم يجوز ان يكون لافادة مجرد الاهمية
 لا المحصر والتقديم ليس لافادته القصر كليا كما بين في محله وقرينة عدم القصر ما ذكر من اثبات الرب لسائر كتب الله
 تعالى ومما لا يفيد التقديم التخصيص قوله تعالى " فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر " وقوله تعالى " وما
 ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون " وله نظائر كثيرة الا ان يقل ان التخصيص لما كان لازما للتقديم غالبا
 فتقديم الظرف هنا يوهن التخصيص ولم يقدم ليكون سالما عن سوء الابهام كما صرح به في آخر القول حيث قال
 وفي اثباته تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل وفي افتتاحه لدل على ان ريبا في سائر كتب الله تعالى
 وهو باطل ولا خفاء في انه توجيه آخر ولو قيل انه مراد المص من انه لم يقصد التخصيص اذ التخصيص يفيد ان الرب
 ثابت في سائر كتب الله تعالى وهو اطلاق لا تدنويها ومعنى لا فيها غول ان عدم القول مقصور على الانصاف
 في خور الجنة او على الحصول فيها لا يتجاوز الى الانصاف في خور الدنيا والحصول فيها وان اعتبر الثاني
 في جانب المدعى فالعنى ان القول مقصور على عدم الحصول او الكيفية في خور الجنة لا يتجاوز الى عدم الحصول
 في خور الدنيا فهو من قصر الموصوف على الصفة دون العكس كما توهمه البعض كذا في شرح التلخيص والقول
 بانه اذا نظر الى حاصل المعنى كان قصر صفة الارتجال على خور الدنيا لا يبايه لمخالفة القاعدة والقول
 الصداق والقول بانه لا محذور فيما ذكره لما فيها من التعريف محل ريب فلا محذور فيه غريب جدا اذ المراد
 بالكتب ما نزلت على الرسل عليهم السلام والرب ان ثبت ثبت بالنسبة اليها واما بعد التعريف فهل يطلق عليها
 كتب الله ام لا ففيه كلام طويل قد مر توضيحه في سورة الفاتحة ثم الظاهر ان كلام المص على قراءة ابن السكيت
 وعلى القراءة المشهورة لاعلى الاول فقط كما اورده عقيب بيته حتى ذهب اليه بعضهم وقال ذكر هذا الكلام
 الزمخشري في القراءة المشهورة والمص عدل عنه واورده عقيب قراءة الرفع وجه العدول هو ان لا ريب فيه
 على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه ريب بدون الرفع والتكرير ولا عدل هنا
 للثاني حتى يصح تكريرها او يقدر واجب بان ذلك انما هو اذا كان التأخير على نية التقديم وهنا التأخير لا على
 نية التقديم وهذا الكلام لم يقل من نفاة النجاة ولذا عدل عنه وقال على ان وجوب التكرير مما خاف فيه

قوله وفيه خبره اي لفظ فيه خبره على كل من
 تقدير كونها نفي الجنس وبمعنى ليس غير ان فيه
 مر فوع المحل على الاول ومنصوب على الثاني
 وقوله اوصفته عطف على خبره فالخبر للمبتدئين
 اي لا ريب مستترا فيه حاصل للتقنين او ليس ريب
 مستتر فيه حاصل لهم هادبا

٢ في القاموس استأمله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل هذا وانكار الجوهرى انه قال لا تقل فلان متأهل لذلك بل اهل لذلك وظن ان استأهل لم يجزى الا بمعنى اخذ الودك من الشحم الذائب اولريب او اكله **سند**

قوله وهدى نصب على الحال فان كان العامل فيه معنى الاشارة يكون ذوالحال الكتاب وان كان الظرف يكون ذوالحال الضمير فيه وعن صاحب الكشف انى سئل بمكة عن ناصب الحال في قوله هذا بلى شيئا فقلت العامل معنى التنبيه في ها او معنى الاشارة في ذاقيل لى ما استقر من اصولهم ان العامل في الحال وذوها يجب ان يكون واحدا وقد اختلف العامل هنا حيث جعلته في الحال المعنى ذكرته والعامل في ذى الحال معنى الابتداء قلت تحقيق الكلام فيه اذا التقدير هذا بلى انه عليه شيئا او اشير اليه شيئا فالضمير هو ذوالحال والعامل فيه وفي الحال واحد فانحسن الجواب من حضر قال القطب رحمه الله وعندى هذا الجواب غير مستحسن لان العامل حينئذ لا يكون مافى هذا من معنى التنبيه او الاشارة بل يكون العامل محذوفاً بل التحقيق ان شيئا حال من المنار والمثار اليه ههنا بلى في المعنى مفعول معنوى واتحاد العامل من هذه الجهة متحقق ضرورة ان معنى الفعل هو العامل في الحال وذوها فلا حاجة الى التكليف الذى ذكره والحاصل ان الحال اذا كان من فاعل معنوى او مفعول معنوى فاجبا للعامل في الحال وذوها انما اعتبر في المعنى لان الحالية انما هي معتبرة بحسب المعنى كما ان الفاعل او المفعول اذا كان لفظيا اعتبر اتحاد العامل بحسب اللفظ

قوله او الخبر محذوف عطف على قوله وفيه خبره **قوله** كافى لاضربى لاضربيه الضرب الضمر فعلى هذا يكون للتقنين صفة هدى وخبر لافيه المحذوف والمذكور خبر هدى اى فيه هدى للتقنين

قوله على معنى انه الكتاب الكامل معنى الكمال مستفاد من القصر الادعائى المدلول عليه بتعريف الخبر باللام الجنس على طريقة هو الرجل كل الرجل وزيد هو الانسان

قوله والاولى انها جمل متأسفة اى متمثلة منطوقة من غير حرف السق

قوله يفرر اللاحقة منها السابقة بيان لجهة التأسف والتأسف ولاجل ان كل واحدة من الجمل التوائى مقرر لسا بقها لم يعطف عليها بالاولى ان الثانية بمنزلة الجملة المؤكدة للاولى ولان التوائى بمنزلة اللوازم اتواع الاولى بحيث يستلزم مضامين الجمل الاولى مضامين التوائى وينتبهها فلكمال الاتصال بينها على كل من الوجهين المذكورين ترك العطف بينهما

ابو العباس على مافى الرضى وهذا قول مرجوح والجواب ان كلام الشيخين في عدم تقديم الظرف ولو قدم لذكره عدل وادعاء ان ليس له عدل يحفظ سخيف مثل ان يقال لافيه ريب ولا انكار بمثل ما ذكر في نفي الريب ومثل ان يقال لافيه ريب ولا متقارب منه في البلاغة وغير ذلك * **قوله** (اوصفته) عطف على خبره اى وفيه صفة ريب وفيه تفكيك الضمير لكن لا محذور فيه اذا ظهر المراد (وللتقنين خبره) اى خبر لافيه نوع اضطراب كما بيناه سابقا وان لم يرد الاشكال بان الراتبين كثيرون فكيف نفي عنه الريب ولذا اخره تنبيهها على ضعفه * **قوله** (وهدى نصب على الحال) اى من الضمير المجزور وفيه والعامل فيه الظرف وقد مر تفصيله والقول بان ذال الحال ذلك الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم الاشارة مخالف لما مر من المص وان كان صحيحا في نفسه (او الخبر محذوف كافى لاضربى وان ذلك وقف على ريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه لتكثيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره) * **قوله** (على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا) وانما احتج الى ذلك دفعا لتوهم حصر الجنس حتى يلزم ان لا يكون سائر الكتب الالهية كتابا بل المقصود حصر الكمال اذ القرآن لكونه معجزا لا مثاله على البلاغة والفصاحة في غاية الكمال والكتب الالهية مما سوى القرآن لا تماثله في هذا الكمال ولا يلزم منه نقصانها اذ الكمال من قبيل الكل المشكك فهو اتم فيه مما هو في غيره والحاصل ان القرآن اكل وما سواه كامل فالخبر بالنسبة اليه والمراد بالكتاب الكتاب كله لانه بناء على كون المراد اسما للقرآن او مؤولا بالمؤلف من هذه الحروف فانه اذا كان اسما للسورة فلا يتقيد هذا التوجيه اذ حصر الكمال فيها يستلزم انتفاء ذلك الكمال من سائر السور لانها المقابلة لها لا الكتب المتقدمة كما كان المقابل للقرآن سائر الكتب الالهية دون كتب العباد ولا يتجاسر على ذلك احد والتوجيه الذى نقل عنه قدس سره نكلف والى ذلك اشار المص بقوله الذى يستأهل ان يسمى كتابا فان المتبادر من التسمية كونه حقيقة واطلاق الكتاب مجاز على الوجه الراجح وهذا البيان مختص بكون الكتاب خبرا لذكره عقب قوله والكتاب خبره واذا كان الكتاب ذلك صفة ذلك ان حمل اللام على الجنس دون الحمل على العهد كاذب اليه بعض المحققين وان حمل اللام على العهد بمعونة المقام في كونه خبرا مثل كونه صفة لكان سالما عن الاشكال ٢ (اوصفته وما بعده خبره) * **قوله** (والجملة) اى جملة ذلك الكتاب او جملة ذلك الكتاب لا ريب فيه (خبر الم) سواء اريد به القرآن او المؤلف الكامل في تأليفه ولا يراد به السورة كما عرفت الابتكاف وخوا الجملة عن الضمير العائد الى المبتدأ لاتحادها معه وهذا الاحتمال فيما اذا كان الم مبتدأ واما اذا كان خبرا مبتدأ محذوف فلا يجزى هذا الاحتمال ولم يتعرض له لان حمل الكلام على ما يصح الاحتمال المذكور فيه هو الظاهر الواجب اعتبار (او يكون الم خبرا مبتدأ محذوف) * **قوله** (والاولى) اى الاولى مما سبق والانصب مندبا لاعتبار (ان قال ثم اربع جمل) وعلى ما سبق فهو اما جملة واحدة او في حكمها (متأسفة) اى متأسفة مرتبطة ببعضها ببعض من جهة التقدير كما اشار اليه بقوله (تترر اللاحقة منها بالسابقة) اصل التسق السق يقال نسق الدرا اذا نظم فقوله تقرر اللاحقة بالسابقة بيان لجهة التأسف من جهة كون الجملة الثانية مقرر للاولى ومؤكدة لها في المعنى واما كون الاولى مستتعة للثانية فوجه آخر لا يلاحظ هنا فعنى قوله (ولذلك لم يدخل العاطف بينها) اى ولاجل كون اللاحقة مقرر للسابقة ترك العاطف اوجود كمال الاتصال المانع من العطف كباين في فن المعاني واما عند النجاة فيصح العطف نحو قوله تعالى "كلاسوف تعلمون ثم كلاسوف تعلمون" فقول الشيخين في بعض المواضع انه عطف على ذلك مع انه تأكيد محمول على اصطلاح النجاة او تلك العلة علة صحيحة لا موجهة فيصح العطف عند اهل المعاني ايضا في مثل ذلك وانما كان هذا اولى لانه ادخل في البلاغة لاشتغاله على ما هو مدار البلاغة ومنبهها من رعاية جانب المعنى وجزائه واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية وفيما عدا من الوجوه المذكورة روى جانب اللفظ وانتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى كما في الكشف ويرد عليه ان الوجوه المذكورة ان تحقق فيها البلاغة من طرفها الاعلى او ما يقرب منه بحيث يصل الى حد الانحياز فلا فرق بين الوجهين والا فالوجوه المذكورة مطروحة في نظر البلغاء والقرآن مجزى من جهة اللفظ والمعنى فرعاية جانب المعنى ليس اولى من رعاية اللفظ على وجه الصحة مع سداد المعنى * **قوله** (فالم جملة) منقطة عما بعده بحسب اللفظ والاعراب وكونها جملة بتقدير المبتدأ او الخبر سواء قدر بالمؤلف من جنس هذه الحروف او جعل اسما للقرآن او السورة لان المص

وقوله قال جملة ذلك تفريع لبيان وجه تقرير
اللاحق السابق قال صاحب الكشف والذي
هو ارسخ عرفاني البلاغ ان يضرب عن هذه المحال
صفحا وان يقل قوله الم جملة برأسها واطرافها من
حروف المجسم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثمانية
ولارب في ثالثة وهدي للثقتين رابعة وقد اصاب
ببرئتها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث
يحيي بها متتابعة هكذا من غير حرف في ذلك لمحبيها
منجية اخذها بعضهما بغير بعض فالثانية محدودة بالاولى
مستقلة لها ولم جري الى الثالثة والرابعة بيان ذلك
انه ثمة اول على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه
بانه الكتاب المنصوت بغاية الكمال فكان تقرير الجبهة
المتحدى وشدا من اعضاده ثم نفي عنه ان تثبت
به طرف من الرب فكان شهادة وتجيلا بكماله
لانه لا كمال اكمل للحق واليقين ولا نقص انقص مما
للباطل والشبهة وقيل لبعض الحكماء فيه لذلك فقال
في حجة تجزئنا ايضا وفي شبهة تضال اقتضاهما
ثم اخبر عنه بانه هدى للثقتين فقرر بذلك كونه يقينا
لا يحوم الشك حوله وحقا لا ياتي الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ثم لم تحصل كل واحدة من الاربع بعد
ان رتب هذا الترتيب الاتي ونظمت هذا النظم
السري من نكتة ذات جزالة في الاول الحذف
والرمز الى الفرض بالطرف وجه وارشفه وفي الثانية
ما في التعريف من التفخامة وفي الثالثة ما في تقديم
الرب على الضرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر
الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد واداره
منكرا والابتناس في ذكر الثقتين زاد الله اطلاعا على
اسرار كلامه وثبتا لنكت تزييه وتوفيقا للعامل بما فيه
ثم كلامه

وقوله والذي هو ارسخ عرفا قالوا فيه اطيفة وهي
انه رمز به تعريضا الى ان الاعتبار اللفظي الذي
لا يساعده المعنى كشجرة اجنت من فوق الارض
مالها من قرار والذي شد عضده بالمعنى كشجرة
طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء

وقوله ان يضرب عن هذه المحال صفحا اي عن
البحث عن محال هذه الجمل بالطريق المذكور فانها
لا طائل تحتها وان الابق بلاغة القرآن العظيم
ان تملك به طريق المعاني والبيان فانها هي الطليقة
وماعداها ذرايع ووسائل اليها

وقوله صفحا قال المرزوقي صفحت عنه عنوت عنه
جرمه ويقال اعرضت عن هذا الامر صفحا اذا تركه
وقوله مستقلة بنفسها اي غير مقترنة الى انضمام
شيء معها اما لانها كالباقط وقرع العصا
او كتفدية الاعجاز

قوله مفصل البلاغة قال الجوهري يقال لمن
اصاب الحجة انه طبق المفصل وفي النهاية اصل
التطبيق اصابة المفصل وهو طبق العظمين اي
ملتقاهما فيفصل بينهما

قوله موجب حسن النظم اي مكانه ومستره
قوله مناخية اي متاسبة يقال اخاه مواخاة وناخيت
اخاى اتخذت اخا
وقوله اخذا بعضها بنق بعض تأكيدي للمواخاة
وترشيح الاستعارة

قوله وهلم جرا جراء نسوب على الحال عند
البصريين وعلى المصدر عند الكوفيين قال ابن جني
هو مصدر وقع حالا اي جارا او مجرا قال الجوهري
ونقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم

قوله به اولا على انه الكلام المحدث به اما وبه
على انها اسماء المورفولوجيا للاسماء بين القرآن
لبس الاكلمرية معروفة التركيب من سميت هذه
اللفظ واما على انها ملائمة من حروف العجم فلا
مرمرارا وفي قوله وشدا من اعضاده اقتباس من
قوله تعالى شئد عضد لباخيك ومر اعلمني المواخاة
في قوله مناخية وترشيح للاستعارة

قوله تسجيلا بكماله وفي الاساس تسجيل عليهم وكتاب
تسجيل وكتب عليهم تسجيلا يعني قوله لارب فيه
تأكيد لاني ذلك الكتاب وهو كونه كتابا كاملا
لا كمال الجمل منه ولا يكون كاملا كذا الا ان يكون حقا
وصدقا باطلا وكذبا فلا يحوم الشك حوله

قوله لا يحوم الشك حوله كتابة كقوله فاجاده
جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير
فهو في الكتابة كقوله عز وجل ليس كمثل شيء هذه
البلاغة متفاداة من وقوع المصدر خبر للهو على
طريقة رجل عدل

قوله الايق الى العجب والسري العظيم ومن
المجاز سرورات الطريق الى معاطم وظهورها
قال الراغب السري من السري الى الرفعة يقال
رجل سري

قوله في الاول الحذف اي حذف الابتدائي هذه
المماثلة جعلت اسما للسورة

قوله والزم الى القرض اي الى القرض الذي هو التحدي
واراد بالطف وجد كونه امشيرة الى ان التحدي به
مؤلف من جنس ما ينظمون منه كلامهم على سبيل
الاستدراج وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وهي
الدلالة بتعريف اللام الجنسي على كونه كاملا في بابه
وفي الثالثة ما في تقديم الرب على الظرف وهو الدلالة
على نفي الرب عنه بالكلية من غير ان يتعرض لابطال
غيره كافي صورة تقديم الظرف وفي الرابعة الحذف اي
هو هدى ووضع المصدر موضع اسم الفاعل على ٢٢

في ترك العطف فظنك بالوجهين والمعنى او يطلب التبعة كل واحدة منها ما يليها وهذا الاستبعاد من قبل
استبعاد الدليل الاتي للدلول اذا لا يجوز مملول لكونه بالفاحد الكمال وحد الانجاز هذا في الجملة الاولى والثانية
والثالثة دليلان لبيان فوجه الفصل هنا لكون الجمل لوازم ودخول العاطف على اللازم يمنع فتحقق كال
الاتصال بينهما كما في الوجه الاول فان هذا الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث من الاستيناف الذي هو سبب
الفصل وهو ان تكون الثانية جوابا عن السؤال عن غير السبب مثل قوله تعالى " قالوا سلاما قال سلام " كانه
لمفهم من الم اعجاز المحدثي به كانه قيل في اذناهم من ذلك فاجيب عن ذلك الكتاب فلفهم منه انه الكتاب البالغ
حد الانجاز كانه قيل في لازم من ذلك فقبل لارب فيه وقس عليه ماسواه كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا وان كان
حناف في نفسه لكنه لا يلائم كلام المصنف حيث قال ادلا استبعاد الدليل للدلول وثانيا استنتاج منه فانه صريح
في ان اللاحق دليل للسابق والعدل عنه الى مثل ما ذكره القبل تحريف للكلام وتغيير المرام وترك الفاء التقريرية
على ما هو المهود في ذكر النتائج بعد الدلائل لكون المقصود الاخبار بكل جملة استغناء لا لكن اللاحق لكونه
نتيجة للسابق ولازمته في نفس الامر ترك العاطف والنكتات مبنية على الاغراض والارادة كما صرح به ارباب
البلاغة حتى قالوا اذا كان بين الشئين علاقة المشابهة لكن لا تصد تلك العلاقة فالتحليل لفظ المشابهة
في المشابهة يكون غطاء لاستعارة ولا يلزم منه انتفاء المشابهة فكذا هنا لا يقصد الاستدلال فبمعنى ترك الفاء
بل بفتح اتيانها لما ذكرنا ولتحقق الدلية والمدولية في نفس الامر يلزم ترك العاطف وقول المصنف فتستع
كل واحدة منها ما يليها استبعاد الدليل لا يبعد ان يكون اشارة الى ما ذكرنا وكال الاتصال بين اللازم والملازم
لا مجال لانكاره والظاهر انه من قبل التأكيدي مثل الاول لكن في هذا الوجه بقر السابقي اللاحق لكونه دليلا
لان قبيل الاستيناف لما عرفته ولا من قبيل بدل الاختصار كما جرح اليه بعض المحشيين وقال فالاول لا يستلزم
لماليه وكونه في قوته بجملة منزلة بل الاشتغال لما بينهما من الملازمة والملازمة فوزانه وزان حسنهما
في اعجبي الدار حسنهما فترك العطف لشدة الاتصال كما قرر اهل المعاني في قوله اقول له ارحل لاتنم عندنا لان
الثاني مترتب على الاول ترتب المدلول على الدليل كما توهموه انتهى كانه غفل عن قول المصنف استبعاد الدليل للدلول
قالوا هم ابن اخ اخيه وتغير المص عن الاستمرار بالاستبعاد لانه من الصنابع البديعية وفسروه بمدح شيء على
وجه يستعج المدح بشيء آخر كقوله نهبت من الاعمار ما لوجه ونيته نهبت الدنيا بآك خالده وهذا المعنى واقع هنا فان
كل ما سبق مدح مستعج مدح لاحقه والظاهر ان لفظ الاستبعاد وقع قصدا من المص اشارة الى تلك الصنعة لاتفاقا
* قوله (وقد عجزوا عن معارضته استنتاج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال) اشارة الى ان كون الاول
دليلا على الثاني دليلا ايا بلا حظ هذه المقدمة ولم يتعرض اولنا لظهوره مما سبق * قوله (واستلزم ذلك
ان لا يثبت الرب بطرافه اذ لا تنقص مما يعبر به الشك او السبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للتقنين)
اشارة الى ان كونه كتابا بالغا حد الانجاز دليلا على نفي الرب واخبار الاستلزام هنا للتنبية على لية كان
الاستنتاج فيما قبله للاشارة على اتيانه (التثبت) التعلق (لا محالة) بفتح الميم بمعنى لا يهدى لتقنين اي الصارفين
الى التقوى * قوله (وفي كل واحدة منها نكتة ذات جزالة) جملة ابتدائية مسوقة لنكتة لطيفة معنوية
كانت اولفظة بعد بيان تناسبها بالوجهين ويحتمل الجمالية اي والحال انه يوجد في كل واحدة ان النكتة هي
مسئلة لطيفة اخرجت بدقة نظر وامعان فكر من نكتة ربح في ارض اذا ارفيها وسميت المسئلة بالدقيقة نكتة
لأثر الخواطر في استنباطها ووصفه بذات جزالة تنبيهها على كمال لطفها وحسنها وهي مصدر جزل الحطب
بالضم اذا عظم وغلظ ثم استعمر في العطاء فقيل اجزله العطاء اذا وسعه وفي الرأى يقال رأى جزل اي قوى
والمعنى نكتة ذات جزالة اي قوة حسن وكثيرته * قوله (في الاولى) الفاء تفصيلية او تعليلية (الحذف) اي
ايحذف الحذف اذ (الم) امام مبتدأ محذوف الخبر والعكس سواء كان مأوولا بالوئاف من جنس هذه الحروف او اسما
للقرآن او لسورة وكون الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعي الحذف حذف المسند اليه او المسند او حذف حرف
القسم او الفاعل لكن قد عرفت ان كلام المصنف هنا يختص بالوجوه الثلاثة فالمراد الاولين وايضا انه من حيث
يتعلق بمقام الاجازة نكتة وظهر من هذا البيان ان النكتة داعي الحذف لا الحذف نفسه وقد حقق في موضعه
ان داعي الحذف اذا وجد في كلام اماداعى حذف المسند اليه فقط او داعي المسند فقط فتحققهما هنا معا
ولو على سبيل المناوبة على ما ذهب اليه المصنف مشكل الا ان يتكلف ويقال هذا بناء على الاعتبار ومالم يعتبر

٢٢ منوال رجل عدل وإبراهه منكراى هاديا لا يكتنه
 كنهه والابحار حيث لم يقل هدى للضالين الصائرين
 الى التقوى رعاية لحسن المطالع هذا ثم نقول
 الوجه ان يحمل تلك الجمل هكذا متأسفة فبر تعاطفة
 بالواو على التقرير والتوكيد وعلى الاستبعا
 وقد قيل الجمل التواني واردة على طريقة الاستيفاء
 جوابا لسؤال ننا من الاولى فكانه لما قيل هذه الم
 مشارا به الى التحدى قيل ما باله صار معجزا فاجيب
 بانه كامل بلغ أقصى الكمال لفظا ومعنى ثم سئل عن
 مقتضى الاختصاص فاجيب بانه لا يخوم حوله رب
 لكونه من عند الله ثم لما طوبل بالليل على ذلك
 استدل بكونه هدى للفتين ورده صاحب الكشف
 بانه لو حل على الاستيفاء تصيرا لاجوبة مصادرات
 ثم ان من شرط جنس الاستيفاء ان يكون السؤال
 ظاهر الورد اما بشهادة اللفظ في قوله تعالى هل
 اتبكم على من نزل الشياطين او بشهادة السياق
 كما في قوله عز وجل قالوا لاسلاما قال سلام لانه يصح
 في الجملة تقدير سؤال ولكن هذا صاطبا محققا قال
 القطب زجه الله وحاصل تقدير صاحب الكشف
 ان الجمل متحدة مرتبط بعضها ببعض في المعنى بحيث
 اغنى ذلك الارتباط المعنوي عن حرف الربط وذلك
 ان الم بيان التحدى بالقرآن اما اذا كان مذكورا
 على غط التعدي فظاهرا واما اذا كان اسما للسورة
 فلما من انه انما سمي به للاشعار بان القرآن كلام عربية
 مركبة من مسيات هذه الالفاظ ثم قرر جهة
 التحدى بانه ذلك الكتاب اى الكتاب الكامل في ايه
 كتاب ثم قرر جهة الكمال بانه لا ريب فيه وانه حق فانه
 لا كمال اكمل المالحق ولا نقص انقص مما للباطل ثم قرر
 جهة نبي الرب بانه هدى للفتين فكل جملة لا حقة
 مؤكدة للجملة السابقة ومقررة لمضمونها

قوله في الاول الحذف والرمز الى المقصود
 مع التعليل اما الحذف فهو حذف المبتدأ اى هذه
 الم او القرآن الم واما ان يقال ان هذا الكتاب مؤلف
 من مسيات هذه الاسماء واما التعليل فان هذا الرمز
 انما هو للتحدى والمقصود الاصلى من التحدى
 اثبات ان القرآن وحى من الله لا كلام البشر فالتحدى
 انما هو لتعليل كونه من الله تعالى فكانه قيل ان القرآن
 وحى من الله لا كلام البشر اذ لو كان كلام البشر
 لما عجزتم عن الاتيان بمثله مع ان تركه ليس من جنس
 ما تكون منه كلامكم فلما عجزتم عن اخركم عن الاتيان
 بمثل كلام تاليفه مما تؤولفون منه كلامكم فاعلوا انه
 ليس من كلام البشر بل هو كلام خالق القوى والقدز

كانه لم يتحقق فان نظرا الى داعى حذف المسند اليه يعتبر حذف المسند اليه وان عكس عكس وهذا التوجيه
 لازم في كل موضع جوز فيه الامر ان كقوله فصبر جميل الآية او يقال مر ادا المصنف به حذف المسند اليه كما مر
 توضيحه ولعل بعض الافاضل قال الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعى حذف المسند اليه وسكت عن حكمة
 لما ذكرنا * قوله (والرمز) اى الاشارة (الى المقصود) وهو التحدى وكونه وحيا من الله تعالى وجه كونه رمزا
 ان الم المتأمل على ان التحدى به مؤلف من جنس ما يكون منه كلامهم واما اعجازه وكونه وحيا بواسطة انهم
 عجزوا عن آخرهم عن المعارضة فهو رمز وكونه مقصودا بالافادة من الجملة الاولى ايضا في لاحقى فلا يتنا فيه
 تحقق مقصود غيره وبالجملة مختار المصنف كون الم معناه مؤلف من هذه واكثر كلامه بناء عليه (مع التعليل)
 وهذا زيادة على الكشف اى بيان علته وهى الاعجاز فانه بلوح الى انهم انما عجزوا عن المعارضة لاعجازه الناسى
 من كونه في ذورة العلياء من البلاغة والبراعة وكلمة مع مع التعليل تشير الى ان اصل النكتة هو التعليل لكن كونه
 اصلا متبوعا لعجزهم عن المعارضة ظاهر واما بالنسبة الى الحذف فشكل هذا اذا جعل التعليل نكتة اخرى
 واما اذا جعل من تمة الثانية واجعل متعلقا به فقط فالامر واضح * قوله (وفي الثانية فخامة التعريف) اى
 تعريف المسند المفيد للمصر واما جعله عام لتعريف ذلك فليس بقوى اذ المتداول في اراد ذلك كون نكتة
 الدلالة على كمال العناية بتميزه واتوسل بعمده الى العظيم وعلو الدرجة لافخامة تعريفه وايضا هذا انما يقال
 في لفظ يعرف تارة باللام وينكر اخرى بترك اللام واسماء الاشارة لا بصور ذلك فيها فالصواب تخصيصه
 بتعريف المسند ومن خطاه التخصيص وصوب التعميم لم يصب (وفي الثالثة تأخير الظرف) * قوله (حذرا
 من ابهام الباطل) وهو كون الرب في سائر كتب الله تعالى ولقد اصاب هنا في افعال الابهام هنا وهذا يؤيد
 ما قلنا ان تقديم الظرف في لارب فيه او تحقق لا وهم التخصيص لا انه يفيد وقدم البحث هناك * قوله
 (وفي الرابعة) اى النكتة في الجملة الرابعة وهى هدى للفتين خسة (الحذف) اى حذف المبتدأ وهو هو هدى
 وقدم مرارا ان الكلام بناء على ان الاولى ان يقال انها اربع جل فلا حاجة الى ما قيل وهذا مبنى على ان لا يجعل
 انظر خبرا مقدما عن هدى وان لا يعتبر الوقف على ما قبله * قوله (والتوصيف بالمصدر) توصيف
 بالمصدر وهو هدى والاصل كونه هاد (للبالغة) في كونه هاديا كانه نجم فصار هدى لكن هذا اذا ابق على
 ظاهره وجعل المجاز في الاسناد واما اذا جعل معنى المشتق على كونه مجازا مر سلا فلا مبالغة فيه فالاولى ان لا يؤول
 بالمشتق مع ان المصنف فسر بالمشتق والقول بان المبالغة مستفادة من التعبير بالمصدر وان كان المراد مشتقا ضعيف
 الا يرى ان الشيخ عبد الفاهر قال في دلائل الاعجاز لم يرد بالاقبال والادبار غيرهما حتى يكون المجاز في الكلمة
 والمجاز في ان جعلها لكثرة ما قبل وتدر كانهما تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف
 واقامة المضاف اليه مقامه انتهى كذا في شرح التلخيص الا ان يقال مر ادا المصنف انه لو لم يقصد
 المبالغة لكان حقه ان يحذف المشتق لانه مر ادا كما اشار اليه الشيخ ايضا فين كلامه هنا وكلامه فيما سبق لا يكون
 شافرا * قوله (وايراده منكرا للتعظيم) هو هدى لا يعرف قدره ولا يكتنه كنهه قد سبق ان تعريف
 الكتاب للتعظيم اى للتعظيم وهما تنكير هدى للتعظيم فان التعظيم واداه ان كان داعيا للتعريف فلا يكون
 داعيا الى التنكير وان كان عكس ذلك فعكس هذا تأمل في جوابه * قوله (وتخصيص الهدى بالفتين) الباء
 داخله على المقصور عليه نكتة رابعة للجملة الرابعة وجعله امتينا فابعد اما اولا فلان المصنف في بيان
 النكات واما ثانيا فلان الجواب عن سؤال التخصيص قد مر بقوله لانهم المتفتون وبيان تعدد النكات لا ينافي
 قوله وفي كل واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات في بعض منها لان النكتة اسم جنس يحتمل القليل
 والكثير وايضا جعل مجموع ما في كل واحدة واحدة نكتة واحدة مجازا لتعلقه بامر واحد (باعتبار الغاية) متعلق
 بالفتين اى المتفتين الذين يصرون موصوفين بالتقوى في المستقبل على الفور لانهم موصوفون بها حالا لان
 فيه تحصيل الحاصل ظاهر او ظاهرا كلا المصنف ان المتفتين باى معنى كانوا مجازا اولى وقدم التوضيح فيه
 * قوله (وتسمية المشارف للتقوى تنقيا) عطف على قوله تخصيص ونكتة خامسة للجملة الرابعة واما
 احتج اليه اذ المجاز باعتبار المالك قديكون بطريق المشاركة ان حصل على الفور كما في قتل قتلا فانه حقيقة
 عقوب تعلق القتل به وقديكون بطريق الصبرورة ان حصل بعد زمان كسمية العصير عبا فلذا قال وتسمية

قوله حذر عن ايم سام الباطل بمعنى لو قدم
الظرف على الرب وقيل لا يقدر ب لا وهم ان في غيره
من الكتب السماوية راية في انه منزل من الله تعالى
وهذا وهم باطل اذ لا رب فيها قطعا كما لا رب في
القرآن في تقديم الرب على الظرف دلالة على نفي
الرب عنه الكلية من غير الترضي لرب غيره

قوله و اراده مكر التظيم المعنى هو هدى لا يكتسبه
كنهه بالبيان والوصف ولا يقدّر قدر بالفرض
والقدّر

قوله وتخصيص الهدى بالتقن باعتبار الفاية
عطف على قوله الخذف في قوله وفي الرابعة الخذف
اي وفي الجملة الرابعة تخصيص الهدى بالتقن
باعتبار الفاية وفيها ايضا تسمية الشارف للتقوى
مقتضى ايجازا وتخصيها

قوله ايجازا وتخصيها الشانه اي لسان الشارف للتقوى
اما ايجاز فلان من ان هدى للتقن اوجز واخصر
من هدى للضالين الصائرين الى التقوى مع ما فيه
من حسن المعامل واما التخصي فلان فيه مدح للقابل
للاصفة المحدودة حال كونه غير منصف بها بانه
كالنصف بها بانه مل هذا آخر ما ذكرنا في وجوه
اعراب الم ذلك الكتاب لا رب فيه هدى للتقن
ويمكن ان يرتقي وجوه اعرابه بضرب القسم الى
اربعة وعشرين الفا ومائة وثمانين قسما

قوله مفيدة له اي فسر التقوى بترك ما لا ينبغي
اقول يدخل تحت ترك ما لا ينبغي ترك الكفر والجحود
وترك الاخلاق بالاعمال الصالحة وترك المشاهي وترك
الكفر هو عين الايمان بالمعنى والابتنم المزالة بين
المرتبتين وترك الاخلاق بالاعمال انما يكون بالايان
به فيدخل تحت جميع الاعمال التي امر بها من
قبل الشرع من الصلاة وزكاة وغيرهما والتجنب
عن المعاصي يدخل تحت ترك المنهيات فكيف يكون
الذين يؤمنون بالغيب صفة مفيدة للتقن والتقييد
انما يكون بوصف زائد على ما دل عليه الموصوف
فلم له رجحان رأى ان الاقوال لا تدخل تحت التروك
يدل عليه قوله مرتبة عليه ترتيب التحلية والتصوير
على النصفي قال الامام الاقرب هذا الاجال لان ٢٢

الشارف الخ تصبوا على المقصود لكن كون مانحن فيه من قبيل المشارفة على اطلاقه مشكل فان منهم
من آمن عقيب استماع الكتاب ومنهم من آمن بعدمدة والانسكار مكارة على ان ذلك الفرق لم يطلع عليه في غير
هذا المحل فالاولى ان تسمية الشارف بالجرع عطف على قوله على الفاية عطف تفسير بيان للعلاقة وان يعم
الشارف الى الفور والى بعد زمان ويؤيده ما في التلويح من قوله ان المعسر في الجواز باعتبار ما يؤهل اليه حصول
المعنى الخفي للمسمى الجازي في الزمان اللاحق وايضا يبيّن شي وبالجمله لا بد فيما نحن فيه من التعميم لما ذكرنا وان
ثبت الفرق المذكور وهذا اول مما قيل ان هذين الوجهين ما هما واحد ووجه واحد وان قوله باعتبار الفاية
بيان للعلاقة الجواز لتناول الصيرورة والمشارفة وتسميته الخ بيان صفتها * قوله (ايجازا وتخصيها الشانه)
اذا صله الضالين الصائرين للتقوى فلا جرم ان التعبير عنهم بالتقن يكون ايجازا ولما سبقه التعبير بالضالين وعبر
باسم التقن الذي كان في غاية من المدح يكون تقييما لسان الهدى والمهدى وضرب شانه راجعا الى الهدى
وتعظيمه للاشارة بانه لا يليق ان يستند الى اشرف المخلوقين او راجع الى التقى الدال عليه التقن وتعظيمه انه
اصد للتقوى مدح بانه كان متق بالاعمال وهذا الوجه هو الاول لشدة ارتباطه بمقابلته بطريق اخرى فلم من هذا
التفريغ ان قوله ايجازا الخ متعلق بتسميته لال التخصيص ثم قوله ايجازا انكته لفظية وتخصيها: نكتة: منوطة فلم منه
ان قوله نكتة في قوله (وفي كل واحدة منها نكتة) عامة لالفاظية والعبارة لالفاظية فقط ٢٢ * قوله (امامو صل
بالتقن على انه صفة) بيان للموصولة اذ المراد بالموصولة الاتصال لقابله موصول فالموصول معنى اقوى اعنى
الاتصال معنى سواء وجد الاتصال لفظا اولا (بحرورة) انما تعرض له لانه مع كونه صفة لا يكون بحرورة كما ينبغي
(مفيدة) اي صفة احترازية تفيد فائدة لا يغيبها موصوفها * قوله (ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي) اي بترك
الشرك فان ما لا ينبغي وان كان عاما لساائر المنكرات لكن الفرد الاك الذي يستاهل ان يسمى ما لا ينبغي الشرك
معاد الله تعالى والمعنى ان فسر التقوى بالمرتبة الاولى وهذا التوجيه اوفق لقوله فيما سبق وقد فسر قوله هدى
للتقن على الوجه الثاني وايضا المعنى الشرعي هو النادر من اللفظ الوارد في كلام الشارع سيما ما كان ولا رب
في امكانه هنا فلي هذا يكون قوله (مرتبة عليه) في غاية من الظهور واستغنى عن التكلف الذي يورث الفجور
ولما كانت المرتبة الاولى عاملة لفعل الحسنات وترك سائر المنكرات اولا فانها تعتبر بلا شرط شيء ولا تعتبر بشرط
لا شيء فهذه الصفة تكون مخصصة ومقتلة للشركاء وقيل ان هذا المعنى خارج عن المراتب الثلاثة التي ذكرها
المصنف فيما مضى بحسب الظاهر فهو اماما معنى آخر عرفي تقوى او عرفي خاص او عامي لا عرفي للشرعي او عرف
شرعي غير ما ذكرناه لا ينبغي ان يكون بين المراتب الثلاثة للتقوى مراتب اخر مؤكدة او مفردة منها فيجاء بذكر
معنى التقن التاركين للبهائم وهو نعم من ان يكونوا فاعلين للمأمورات او غير فاعلين لها فهذا الوصف يخرج غير
الفاعلين لها فيقول الشركاء وهذا المعنى غير المرتبة الاولى اذ هي عبارة عن ترك الشرك وهذا عام لترك جميع
المنكرات وغير المرتبتين الاخيرتين وهذا ظاهر وضمهما ظاهرا اما الاول فلما عرفت من ان المعنى الشرعي
لا يلح عنه حسما يمكن واما الثاني فلانه يشبه اثبات المعنى الشرعي بالراى اذ صرح الائمة بان التقوى ثلث
مراتب وقولهم هذا اي ان التقوى ان فسر بترك ما لا ينبغي وان سلم انه يفهم منه معنى آخر مغاير للمعنى الثلاثة
لا يعارض نصريهم اذ المفهوم لا يله ارضه مع انه ما واول سا ذكرنا كيف لا وقد عدت المرتبة الاولى من اتوق
عابضه في الآخرة وظهر انه التوق في جميع ما يضره مع ان التوق عن الشرك لا يمتنع عن جميع ما يضره بل يصونه
عن العذاب المخد فصح كونه قسما منه بناء على الحمل على الفرد الكامل فان انتوق عن العذاب المخد توق
عن جميع ما يضره فكذلك اياها كما وضحت ثم اعترض عليه بان ترك ما لا ينبغي كلها يستلزم الاتيان بالطاعات اذ ترك
الطاعات بما لا ينبغي فلا تكون الصفة مفيدة واحسن ما قيل في الجواب انه وان استلزم اتيان الطاعات من حيث
التحقق الا انه ليس عينه من حيث المفهوم فان نظر الى نفس مفهوم التقوى وفسر بمجرد الاجتناب كانت الصفة
مفيدة غير ما افاده موصوفها لكونها خارجة عن مفهومه وان نظر الى الاستلزام وفسر التقوى بفعل الطاعات
وترك الباطل كانت كاشفة انتهى ولا ينبغي عاينك ان الموصوف بالتقوى موصوف بمصدق عليه التقوى
لا بمفهومها فيج يكون المعنى هدى لموصوفين بترك جميع ما لا ينبغي وقد اعترفنا به يستلزم فعل الطاعات بامرها
والموصوف موصوف بترك جميع ما لا ينبغي مع لازمه اعنى فعل الطاعات فلا يكون الصفة مفيدة مخصصة نعم العام

٢٢ كمال السعادة لا تحصل الا بتترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك فيه هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى لان القلب كاللوح القابل لنفوس العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة يجب تطهيره اولاً عن النفوس الفاسدة يمكن اثبات النفوس الصالحة فيه فهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي

قوله وموضحة عطف على مقيدة اى صفة كاشفة للمقين اى فسر الخ ولما اقتضى جعله صفة كاشفة كونه ما هو بالوصوف لان الصفة الكاشفة من الموصوف بمنزلة الحد من المحدود وجب ان يفسر التقوى بما يعم الفعل والترك حتى يستقيم كشف المتقين وتفسيرهم بالذين اتقوا بالانفعال التي هي الايمان واقامة الصلاة والالتزام بالايقان بالآخرة اذ لو لم يعتبر في التقوى معنى العموم على هذا الوجه لزم تفسير الترك بالفعل وهو تفسير الشيء بمقابله ولما اقتضى هذا الوجه ايضا انفعال الصفة على جميع ما تضمنه الموصوف وما ذكر في الصفة هنا بعض ما في الصفة الموصوف لانه لان الموصوف متضمن لجميع الافعال الحسنة وجميع التروك وما ذكر في حيز الصفة لا يشتملها الا بتأويل اوله باستبعاد المذكور في حيز الصفة لما لم يذكر من الافعال والتروك فقوله رحمه الله لاشماله الخ تحليل لقوله وموضحة وفي الكشاف في محتمل ان ترد هذه الصفة على طريق البيان والكشف لاشتمالها على ما است عليه حال المتقين من فعل الحسنات وترك السيئات اما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذي هو اساس الحسنات ومنصبتها وذكر الصلاة والصدقة لان هاتين اما العبادات البدنية والمالية وهما كمياري على غيرها الم تركيف سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة عماد الدين وجعل الفاصل بين الاسلام والكفر ترك الصلاة وسمى الزكاة فطرته الاسلام وقال الله تعالى وويل للشركيين الذين لا يؤتون الزكاة فلما كانا بهذه المثابة كان من شأنهما استجرار سائر العبادات واستبعادها من ثمة اختصار الكلام اختصاراً بان ٢٣

بحسب المفهوم قد يقابل الخاص مفهوم ما وان تساوب في التحقق في التسميات لكن لا يجري هذا في مثل ما نحن فيه وبهذا يظهر ضعف ما قيل من انه المقصود انه يمكن ان يراد بالتقوى ههنا معناه اللغوي الذي هو الاحتراز معتبراً بعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعاً او يراد به معناه الشرعي لكن بعض معناه تجوزاً انتهى وجه الظهور ان الاحتراز معتبر بعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعاً انما يمكن هذا اذا امكن مفارقة ذلك البعض عن البعض الآخر وقد عرفت عدم امكانه بحسب التحقق والانفكاك مفهوم لا ينفك * **قوله** (ترتب التحلية على التوبة) الترتب في كلام المؤلفين انفرع على الشيء وقوعه اذ بعده مطلقاً او بحيث يكون الاول مقتضياً للثاني بنية ونحوها وما نحن فيه من قبيل الاول اذ التحلية لا تستلزم التوبة لكن التحلية تنوقف عليها فيكون واقعاً بعدها في الوجود فكان ذكرها بعد التحلية مناسباً غرضه الاشارة الى وجه التقديم والتأخير الاولى بالحاء المهملة بمعنى الترتيب من الحلى وهنا استعمل ترتيب الظاهر والباطن بالاعمال الصالحة والخلق النسيبة والتحلية الثانية بالذاء المجهية من الخلو عن الافعال المردئة والخلق المهلكة وجوز بعضهم التحلية بالجيم من الجلاء وهو خلاف التعارف والمداول في الاسئلة ما ذكر مع ان انصافاً يقتضيه لانه من صفات السيف اذ الجلاء والتشديد للجلاءة لكن كون مجموع ذلك تحلية محل بحث اذ لا يمان بالقبيل عين ازالة الشرك او مستلزم له اذ لا واسطة بينهما عند اهل الحق الا ان يقال هما محتانان بالحلية فإزالة الشرك من حيث انها ازالة تحلية ومن حيث اذعان النفس تحلية وان لا يلزم لا ينافي انهما رفاقاً وقول بعض المحققين فلو جمل على التزهد عن الشرك كانت مفيدة باعتبار الصلوة وما بعدها يوصى الى ذلك البحث ونقل ايضا عن بعض آخر ان ترك الكفر عن الايمان والالتزام بحقوق الميزاة بين الميزتين انتهى والاخر من ما حققناه * **قوله** (والتصور على انصاف) عطف تفسير لما قبله اذ التصور يرتفع الصورة لان القلب كما قاله الامام كاللوح القابل للنفوس فكما ان اللوح يجب اولاً تطهيره عن النفوس الفاسدة والاصساخ الردية ليتمكن النفوس الصالحة فكذلك يجب تطهير القلب والنفوس عن العقائد الزائفة والخلق الردية حتى يتمكن اثبات العقائد الحقة والاصصاف السنية فالتصور هو التحلية بالحاء المهملة وانصاف هو التحلية وانهما مستعاران من المحسوس الى المعقول * **قوله** (ما لا ينبغي) يعني لا يصح ولا يجوز وبمعنى لا يحسن وان جاز وما نحن فيه من قبيل الاول اذ قد عرفت به الشرك وان استبرأ اليوم كما ذهب اليه ارباب الحواشي فان شرط في التقوى الاحتراز عن الصغائر فالمراد معنى لا يحسن قيل وبهذا المعنى لا يستعمل الامضار كما مثل قوله تعالى لا تأخس بنعي لها ان تدرك القمر الآية قال الامدى في ابحار الافكار الترك في النافذة بطلاق على عدم الفعل يقال ترك كذا اذا لم يفعله سواء لصدقه او لا وسواء كان له قصد ام لا كالتأثم والغافل ولا مانع منه لعمدة وخالفه بعض المتكلمين فشرط ان يكون الفعل مقدوراً له في العادة فلا يقال ترك خلق الاجسام وقد يطلق على مقدور مضاف على مقدور آخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا ان اوجب ارتباط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطاً بالترك بمعنى عدم الفعل باصطلاح الادول وان لم يوجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم خلافه على الثواب والعقاب فلان مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي على كلام الاصوليين فيمتنع اطلاق ترك خالق العالم في الازل عليه تعالى اذ انتمقته في الازل غير مقدوره ويخص امتناع ذلك على الاصطلاح الاصولي اذ الترك لذلك فعل مضاف لخالق العالم وتقدير فعل الله تعالى في الازل انتهى ومنه علم ان الترك فيه خلاف هل هو صرف ام لا كذا قيل وفي التلويح ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف انفس عنه عند تهيب الاسباب وميلان النفس مما يثاب عليه فانه من قبيل فعل الواجب لاعداء مبصرة الحرام واما ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه والا لكان لكل احد في كل لحظة مؤنسات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عند انتهائهم لمعناه ان قول الامدى فلان مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي منطوره في ما نظر الى الثواب * **قوله** (او موضحة) من الايضاح ويحتمل من التوضيح والضبط المستتر في (ان فسر) راجع الى التقوى بتأويل الالتفات بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات اى الكبار باجدها والصغائر عند قوم والمراد بالترك ما نقلناه عن التلويح آتفاً اذ الترك الذي عد من التقوى ما يثاب عليه لا مطلقاً والمراد بالموضحة الصفة الكاشفة التي هي كالترتيب في كونها تفصيلاً لموصوفها وشارحة له شرح الحد للمحدود تصريحا وتلويحاً فهي ما وية ان اشترط في التعريف المساواة والا فيجوز كونها اعم كالترتيب فخط المص المساواة ولذا قال لاشماله الخ ومن نظر

الى اثباتي قال لاحاجة الى جعل الايمان والصلوة والصدقة مثقلة على جميع العبادات الخ واضرب بالموضحة ما يقابل المخصصة وهي ما يرفع الاحتمال لكونها اعم واعلم ان اصطلاح المعنى ان الصفة التي تغل الاثر انك تسمى مخصصة ولو معرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو نكرة وتخصيص التخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النجاة فلما كان التقوى في الاحتمال الاول عاما لجميع المسلمين او عامان فعل الحسنات او لاختصاص تلك الصفة وفي التفسير الثاني لما كان محتملا للاحتلال الاول او المرتبة الثالثة ارتفع الاحتمال الآخر تلك الصفة فتعين ما هو المراد من الموصوف ومن هذا قال في الاول صفة مفيدة وفي الثاني موضحة * قوله (لا احتماله) اى الوصف المدلول عليه بقول صفة وهذا اشارة الى كون الوصف مساويا الى دفع اشكال (على ما هو اصل الاعمال) اى الموقوف عليه فالاصل بمعنى ما يبنى عليه الشيء وهو الايمان الشرعى فان صحة الاعمال تتوقف عليه (واساس الحسنات من الايمان والصلوة والصدقة) عطف تفسير لاصل الاعمال فالاصل والاساس بمعنى واحد ومعناها بالنظر الى الايمان مأمور وبالنظر الى الصلوة والصدقة كونهما اعمالا للعبادات وقرينة التعيين في كل منها واضحة في اصطلاح الشرعى فان اساسيتها اس كاساسية الايمان وان اشتركا في نطاق الاساسية والاصالة او الايمان بيان لاساس الحسنات والصلوة والصدقة بيان للاصل بمعنى الام على الف والشرع الغير المرتب فهو مشتمل على النكته التي افادها صاحب الكشف وهي ان الايمان موقوف عليه دون الصلوة والزكوة فانهما بمنزلة الام والاصل دون الاساس اذا اولد لا يتوقف على الام بقاء بخلاف الاساس فعلى هذا فالاساس مغاير للام لكنه ليس بواضح ولو قيل ان الايمان بيان للاصل الذى معناه ما يبنى عليه الشيء كما اشترنا اليه اولا والصلوة والصدقة بيان لاساس الحسنات بمعنى ان الحسنات يتوقف عليها من جهة الاعتماد والكمال كما صرح بهذا المعنى بعض الافاضل ٢ لكان الكلام على سبيل المف والنشر المرتب والمدلول عن بيان الكشف في غاية الحسن فان في كلامه تنبيه على ان الايمان موقوف عليه لحدود الاعمال والصلوة والصدقة موقوف عليهما لاعتداد الحسنات وارى ان الحسنات مع ان الاختيار مقتضى النام يؤيد ما ذكرنا ومغايرة الاساس والاصل وازدادة الاصل الى الاعمال والاساس الى الحسنات لا بد من نكته والنكته ما ذكرناه ولا يظهر على ما ذكره نكته * قوله (فانها امهات الاعمال الخفية والعبادات البدنية والمالية) يؤيد ذلك ايضا فان الاعمال الخفية بيان ان الايمان اصل الاعمال والعبادات البدنية ناظرة الى الصلوة والمالية ناظرة الى الصدقة فهو اقل ونشر مرتب فكذلك الاول فالاعمال وان اشتهرت في لافعال الجوارح لكن المراد بها عامة الافعال القلبية واعظمها الاعتقاد لكونه موقفا عليه ابتداء وبقاء والاعمال البدنية واسلمها اى امها الصلوة لانها جامعة لجميع المبرات والعبادات سيجئ تفصيل في تفسير قوله تعالى * واستمعوا بالصبر والصلوة الآية وشاملة ايضا للامال المالية واسلمها اى امها الصدقة فانها اعلامة اثبات على الايمان قال الله تعالى * ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وثبتان انفسهم الآية لتسبة النفس بمعنى الروح على خلاف القياس وزيادة التبع الفاوتوا للجنة واتخاذ الاموال دون الافعال لانها الاذلة الصادرة عن قصد فلذا لا ينسب الى غير الانسان غالب بخلاف الافعال فان عليه السلام بابا غير ما فعل التغير * قوله (المستبعة اسرار الطاعات والتجنب عن المعاصي غالبا) اى باقية صفات الامهات والمراد بالاستنباع هنا الاستلزام المقتضى اوقوع غيره تعالى كالاسلبل والمدلول والاصول والفروع لكن المراد بالارزوم هنا لزوم عربى لا عقلى فان الايمان المتعبد واختاره اذا تحققت في شخص فصار المبرات وترك المكورات يلزمها في الغالب وبهذا الاعتبار كانت الطاعات باسرها وترك السببات عن آخرها مذكورة هنا فيتم كونه كاشفا شارحا للموصوف شرح اخذ المحمد ود وبظهر وجه قوله لاشتماله الخ فيكون الذين يؤمنون الآية كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السببات اوفى ذكرها تين العادتين وجعلها دليلا فادنا الاختصار والافصاح عن فضلها بما بينهما اصلا تيجها ما سواها فلا حاجة الى ذكره معها فصار العبادات مفهومة لا دالة خلة فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السببات وهذا الترجيح بناء على ما ذكره قدس سره من ان دلالة الكلام على المعنى بغير الطرق الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كدلالة الكلام على انكار المخاطب وزدده في الحكم وغير ذلك من النكات التي فهمت من اشارة العبارة وانت خير بان دلالة الموصوف على ذلك بكونه داخلا في مفهومه دون صفته بما لا يقبله العقل السليم لاسيما اذا كانت الصيغة

٢٣ استغنى عن عدا الطاعات بذكر ما عو كالعتوان لها والذى اذا وجد لم يتوقف اخواته ان تقترن به مع ما في ذلك من الافصاح عن فضل هاتين العبادتين واما الترك فكذلك الا ترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمكر * ويحتمل ان لا يكون بياننا للفتين ويكون صفة برأسه دالة على فعل الطاعات ويراد بالفتين الذين يجنبون المعاصي الى هنا كلامه قوله الم تركيف سمي الخ قال صلى الله عليه وسلم رأس الاسلام وعوده الصلاة وذروة سنام الجهاد قوله وجعل الفاصل بين الاسلام والكفر ترك الصلاة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر قوله وسمى الزكاة فتنطرا الاسلام هذا الحديث ضعفه الصفاق

قوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة هذا من اوصاف المشركين ثم ايضا بالمؤمنين وحشا على ادائها ونحوها شديدا من معنها وجعل النفقة في سبيل الله دليلا على اثبات على الايمان في قوله تعالى * ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وثبتان انفسهم

قوله والذى اذا وجد عطف على ما هو على طريق البيان قوله ان تقترن به صح بادغام النون التي هي لام الكلمة في النون التي هي ضمير اخواته قوله ويكون صفة برأسها اى مخصصة مفيدة غير فائدة الكشف

قوله او موقوفة للمدح عطف على مفيدة مع ما عطف عليه اى اولا هذا والاذا كان بل موقوفة للمدح ولما تصف التفتون اسرار الصفات الفاضلة الصالحة للمدح غير المذكورة بين وجه تخصيص المذكورة بالذكر دون سائر ما بقوله وتخصيص الايمان بالذكر الخ بمعنى لما كان الغرض من الصفة المادحة اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والبناء عليه كان الانب ان يذكر من الصفات ماله زيادة اثر في هذا الغرض بالنسبة الى ما عداه قيل وههنا بحث وهو ان كون الذين يؤمنون صفة او نصبا على المدح ٢٤

كاشفة شارحة والاحسن ان يقال انه مجاز بطريق ذكر البعض وارادة الكل وترك البينات داخلية في الطاعات ومن افرادها اذ المراد به كلف النفس عن المنكرات عند تهيؤ اسبابها لا بمجرد عدم مباشرة الفعل لما عرفت مما نقل عن التاريج من ان ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثبت عليه والا لكان لكل احد في كل لحظة منوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وكلام المص دل عليه حيث قال (الارى الى قوله تعالى * ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) الآية اذ انتهى كلف النفس عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب كما صرح به ايضا في اوائل التاويج وانما ذكر مع انه داخل ح في الحسنات لان فيه حثية عدم مباشرة الفعل فتركها بهذا الاعتبار يابق ان يفر بالذكر فلا اشكال بان ترك البينات ليس من افراد الحسنات فكيف يدخل فيها * قوله (وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين) بيان كون الصلوة مستتعة لاثرائ الصاعات وكذا قوله (والزكوة قنطرة الاسلام) كما ان قوله الارى الى قوله تعالى الخ بيان لاستنباع الخبز عن المعاشي فقيه لف ونشر غير مرتب اذ الفصل الواحد اولى من الفصلين ولم يتعرض لبيان استنباع الايمان لانه اظهره غنى عن البيان والايمان ذكره كاف في حصول المرام فلم ذكر الصلوة والصدقة والجواب للثبوت على فضلها وانها ايضا مستتعة لاثرائ العبادات وفي الكشف اما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذي هو اساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلوة والصدقة لان هاتين ام العبادات البدنية والمالية وهما العبار على غيرهما انتهى وايضا دخول ترك الحسنات تحت الصلوة واستنباعها اياها ظاهر وفي قوله عليه السلام الصلوة عماد الدين استعارة تخيلية اذ شبه الدين بالخيمة في الاحراز والحفظ لان هو فيه وفي قوله عليه السلام الزكوة قنطرة الاسلام استعارة مصرحة في القنطرة لانها الجسر وما ارتفع من الارض فاستعبرها للوصول او استعارة مكنية حيث شبه في النفس الاسلام بالنهر الكبير في اختلالها ما به الخيوه واثبت القنطرة له تخيلية فتح المجاز في القنطرة بل في اسنادها والحديث الاول اخر جده ابو ابيهم عن هلال ابن يحيى فومر عا وهو مرسل وسنده رجال ثقة الا ان افطاه ان الصلوة عمود الدين واخرجه بلفظ الصلوة عماد الدين البيهقي في شعب الايمان عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه مر فوعا بسند فيه انقطاع واما حديث الزكوة قنطرة الاسلام فاخرجه الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الايمان عن ابي الدرداء رضى الله تعالى عنه مر فوعا بسند ضعيف وفي الحديث الاول في اضافة عماد الى الدين وفي الحديث الثاني في اضافة القنطرة الى الاسلام اشعار بانها متساويان وان تغاير مفهومهما وتفصيلهما في فن الكلام وفي كلامه اشارة الى ان المراد بالصدقة الزكوة لتحكمه بحديث الزكوة او العلم لها ولا فلة والتك المذكور لان الزكوة افضل افراها * قوله (او مادحة بمناصته) مدوقة للمدح وفي بعض النسخ او مادحة بمناصته فتح في مادحة مجاز عفى في شرح المفتاح الشريفة قرس سره ان حل النبي على معناه الشرعى اعنى من يفعل الواجبات باسمها ويترك السيئات برمتها فن كان المخاطب جاعلا بذلك المعنى كان الوصف كاشفا وان كان عالما كل ما نحا وان حل على ما يقرب من معناه القوي كان مخصوصا انتهى ومراده بيان حال الوصف المذكور والاف قد يكون الوصف كاشفا لا يكون مادحا ولو كان المخاطب عالما كالوصف النبي من الذم وباء كس كما اوصف المشرك بالمدح فيهما عوم وخصوص من وجه ثم كون هذا الوصف كاشفا تارة ومادحا اخرى بالاسبة الى مخاطب واحد مشكل لانه اما جاهل او عالم واعتبار تعدد المخاطب بعيد فالاول اعتبار الحديثين فن حيث ان الوصف تفصيل ما اجله في الموصوف كاشف ومن حيث انه يبنى مدح الموصوف مادح * قوله (وتخصيص الايمان بالغيب واقامة الصلوة وابشاء الزكوة بالذكر اظهار افضلها على سائر ما يدخل تحت اسم القوى) كانه قيل لم خص المدح بهذه دون غيرها بمناصته فاجاب بما ترى لكن هذا بناء على انه يحتاج الى تعميم الصفات لفعل الحسنات باسمها وترك السيئات عن آخرها في الكاشفة بخلاف المدحة فانها لا يحتاج الى تعميم وانت خبر بان سبب التعميم متفق سواء كان كاشفا او مادحا فاعتبار التعميم في كونه كاشفا دون كونه مادحا باكد ان يكون تحكما يحتاج اذ الامور الثلاثة لما كانت مستتعة لسائرهما فالاحتياج وعدمه لا مدخل في ذلك الاستنباع الا ان يفرق ان ذلك الاستنباع حين الاحتياج دون عدمه ويكشف عنه فرق آخر بين كون هذا الوصف كاشفا ومادحا اذ الكاشف مجموع المبرات والمادح بعض الحسنات فلا يحتاج الى ما ذكره قدس سره والى ما ذكرناه ثم كون هذا الوصف

٢٤ اورفع عليه انما يحسن اذا حل المتقين على حقيقته دون المشاركة اذ لاشي من الايمان واقام الصلوة وابشاء الزكوة بحاصل للضالين الصائبين الى القوى فتقول ان جعل الذين يؤمنون صفة كاشفة للمتقين ينبغي ان يراد بالقوى ما هو في المرتبة الثانية من المراتب الثلاث المذكورة للقوى واذا جعل صفة مخصوصة يكون المراد به ما هو في المرتبة الاولى واذا جعل مدحا لهم يكون المقصود منه ما هو في المرتبة الثالثة

قوله او على انه مدح منصوب عطف على قوله على انه صفة مجرورة اى او موصول بالمتقين على انه مدح منصوب بتقدير اعنى او مرفوع بتقديرهم الفرق بين وصله صفة مادحة وصله مدح ما منصوبا او مرفوعا ان الغرض الاصل من الاول اظهار كمال المدح والاستلذاذ بذكرها ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال التعظيم على سائر الصفات الكمالية اما مطلقا او بحسب اقتضاء المقام وسواء كان كذلك في نفس الامر او ادعاء وان الوصف اصل في الاول والمدح تبع وفي الثاني بالعكس قال ابو على اذا ذكرت صفات المدح والذم وخواف بعضها في الاعراب فقد خولف للافتتان وقال المرزوقي في قوله اتابني نهشل لاندعى لاب هو انه او جعل خبر لكان قصده الى تعريف نفسه عند المخاطب فكان لا يندوا

قوله كذ لك من خول او جهل من المخاطب بشأنهم فاذا جعل اختصاصا فقد امن من الامرين جميعا فقال مقتضرا انا ذكر من لا ينبغي شأنه لا تفعل

قوله لا تفعل خبرنا وقوله اذكر من لا ينبغي شأنه اعتراض وقال شرط هذا الاسلوب كون المدح مشهورا والصفة سالحة للتمدح بها ومن ثم لم يميز زيد الكريم في الدار وعند المخاطب زبود ولا زيد الاسكاف فيها وهو مشهور نعم او اريد الذم لجواز فعل هذا او جعل الذين يؤمنون صفة لاوهم خول المتقين ولم يعلم ان الصفات مادحة فلاك به ذلك المسلك وهو مالاك تغير الاسلوب منه ليكون نصا في المراد

قوله واما مفصول فيه اشارة الى ان المنصوب
على المدح او المرفوع به في حكم التامع واما المتأنف
فلا وان كان غير مفصول عنه بحسب المعنى ولهذا
جعل الوقف على تقدير الاستئناف تاما حيث قال
فيكون الوقف على المنين تاما الوقف التام على ما
فسره القراء هو الوقف على جملة مستقلة لا ترتبط
بما بعدها واما الوقف الحسن فقد قيل انه الوقف
على جملة الارتباط بما بعدها ارتباطا لا يمنع الاستقلال
وفيه ان الوقف على كلام مستقل بعد ما لا يستقل
كلاما كالجملة مثلا وفي الكشف فاذا كان موصولا
كان الوقف على المنين حسنا غير تام واذا كان منقطعا
كان وقفا تاما قال السجاني والوقف على مراتب
لازم وهو الذي اذا وصل غير المرام كقوله تعالى وما هم
بمؤمنين يخادعون الله فلو وصل يخادعون صارت
صفة للمؤمنين فينبغي اخذاع عنهم وبقرار الايمان
خالصا عن الخداع كما تقول وما هو بمؤمن يخادع
والمراد في الايمان والنيات الخداع ومطلق وهو
ما يحسن الابتدائه وجاز وهو ما يجوز الوصول فيه
والفصل لجاذب الموجبين من الطرفين قال الطيبي
رحم الله وحل قوله حسن غير تام على هذا القسم
حسن لان اعتبار الصفة يقتضي الوصل واعتبار
انفصاله يقتضي الفصل وقال صاحب الكشف اعتبار
الفاصلة في الوقوف لا يعتبرها السجاني وندى
ولاصحاب الكواشي

قوله والايمان في اللغة التصديق الخ ظاهر هذا
الكلام ان الايمان حقيقة لغوية في معنى التصديق
لكن المفهوم من ظاهر كلام صاحب الكشف
انه مجزئ حيث قال والايمان افعال من الامن يقال
امنه وامنيه غيري ثم يقال امته اذا صدقه وحقيقة
امته التكذيب والخاتمة قال القطب الايمان من الامن
يقال امته ثم زيد عليه همة اخرى فصار أمن
على وزن افضل ثم لين الهمة الثانية فصار أمن
فالهمة واحدة وتحمل وجهين احدهم انه مدية ولم يكن امن
متعديا الى مفعول واحد فعدي بالهمة الى مفعول ثان
يقال امنيد غيري اي جاءني غيري اشامد ثم قل من هذا
المعنى الى معنى صدقه ثم قال فان قلت هذا المعنى متعد
الى مفعول واحد وقد كان متعديا الى مفعولين اجاب
بان حقيقة امته ان تكذيبه فالمفعول الثاني محذوف
على التحقيق وفيه اشارة الى بيان علاقة الفعل
ثم قال فان قلت هذا المعنى متعد بنفسه خاله تعدى
بالياء ويقال امن به اجاب بانه ضمن فيه معنى الاعتراف
قال انهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجروا مجرا
ويستعملونه استعماله كافي قوله تعالى قلب كفيه
على ما اتفق ادخل فيه حرف على لاصحته معنى
الشم وكما تقول اجد اليك فلانا اي انهي اليك جدد ٢٢

ما صابنا على كون الايمان بالغيب واخويه مجازا اوليا كوصوفه والمدح كما يكون بالوصف
المشارف حصوله * قوله (او على انه مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني) عطف على قوله على انه صفة
مجرورة الخ وجعل هذا من الموصول لما قبله لانهما وصفان له معنى وان لم يكن وصفا لغظا والاعتبار للعاني ولهذا
سماه النجدة صفة مقطوعة ووجه دلالة على ما قصده في الاتباع والقطع من المدح انه صفة جيدة علم ثبوتها
فيهم ذلك منه خصوصا ان تغيير المألوف يدل على زيادة ترغبه في استماعه ومن يد اتمت له شأنه وهل هذا
الا لافادة معنى مدحا او مدحا بمعونة المقام لكن يرد عليه ان ذلك كما يكون صفة جيدة يفهم منها المدح كذلك
صفة توضح ما قبله فلم لا يجوز ان يكون منصوبا او مرفوعا على سبيل الكشف لما قبله وسره ما ذكرناه آنفا من انه
حيث لا يحتاج الى التعيين بفعل جميع الحسنة وترك البينات فلا يكون كاشفا واما المدح فيصح ان يكون بعض
الحسنة بلا حاجة الى تعيين جميع المبرات * قوله (او هم الذين) بتقدير هم وحاصله هم الذين وحذف مثل
هذا الابتداء واجب * قوله (واما مفصول عنه) عطف على قوله موصول بالمنين اي غير موصول لافظا
ولامعنى لانه حيث قصد به الاخبار عنه لاثباته لما قبله والى هذا اشارة قوله (مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على
هدى) فليس جار على ما قبله في المعنى جريته عليه في صورة كونه مدحا منصوبا او مرفوعا بل كالجارى عليه
لانه يفهم منه ايضا مدح ما قبله وبهذا يحصل الارتباط بما قبله فيكون الكلام متأنفا بيانيا كانه قيل ما بال
المنين خصوا بذلك الهدى كذا قالوا ولا ينبغي ما فيه انسب التخصيص لم يفهم من تلك الجملة وهذا
بين التخصيص بقوله لانهم المتقون بنصبه وايضا بالنسبة الى المرتبة الثانية يشبه ان يكون مصادرة لان المعنى
حيث وخص المتقون الذين يفعلون الحسنة ويذرون المنكرات بالهدى لانهم يعملون الصالحات وهذا ما آل
معناه ولا ريب في قرينه ومثابته المصادرة وحال المرتبة الثالثة يعلم منه بالطريق الاولى فالاولى ان تكون الجملة
استئنافا نحو يا او جملة ابتدائية سبقت لبيان حال المؤمنين الموصوفين بتلك الصفة وفلاحهم في معادهم وسبب
الفصل حيث انقطاع القول بان المنين ان اراد به المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون الخ صفة
ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استئنافا ايضا لان الضالين الصائرين الى التوفى ليسوا متصفين بشيء
مما ذكر وحل الكلام على الاستقبال والمشاركة بآباء سياق الكلام عند من له ذوق سليم مدفوع بانه ان جعل
المنين على المشارفون لتفوي ان آباءه الذوق السليم فكذا بآباءه الذوق السليم عن جعل الذين يؤمنون مجعولا على
الاستقبال والمشاركة والا فلا بل نقول الاحسن جعل الموصوف والصفة على نسق واحد فجعل المنين باعتبار
القاب والمشاركة وعدم جعل صفة على المجاز الاولى بآباء سياق الكلام عند ذوي الاحلام وقد عرفت ان المشاركة
للاصفة الجيدة والمستعد لها يستحق المدح لقربه لها لانها واقعة له وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل بانه يمكن
دفعه بان في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة و زمان اثبات النسبة واعتبار المشاركة بالنظر الى زمان
نسبة الهدى واعتبار حقيقة التفوي بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قات قتيلا كفن
في ثوب كذا ودفن في موضع كذا فان اعتبار المشاركة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين
والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى وضعفه ظاهرا ما لا فلا ن ما ذكره مخالف لما ذكر في النولوج من ان
المعبر في المجاز باعتبار ما يؤول اليه حصوله في الزمان اللاحق ويمنع حصوله في زمان اعتبار الحكم فكما يمنع
حصول التفوي في زمان اعتبار الحكم كذلك يمنع في زمان حصول الايمان بالغيب واما ثانيا فلا ن ما ذكره
في التظهير ليس نظيره اذ الدفن والتكفين انما يكونان بعد القتل حقيقة واما الايمان بالغيب فهو واما عين التفوي ان
اراد به المرتبة الثانية او الثالثة او بعض منها فان هذا من ذلك واما القول بانه يمكن ان يكون المنين مجازا بالمشاركة
والصفة ترشح له بلا مشاركة ولا يجوز اصلا فاضعف من الاول اذ عدم انصاف شخص بالتقوى بالفعل وانصافه
بالايمان واخويه بالفعل مما لا يصح اصلا * قوله (فيكون الوقف على المنين تاما) ترفع على قوله
واما مفصول الوقف في اللغة مصدر ووقت الدابة ووقفا اي جبتها فوقفت هي وقفا وفي الصناعة قطع الكلمة
عما بعدها ان كان بعدها شيء والوقف التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده مستقلا ايضا والوقف
الحسن وهو الوقف على مستقل سواء استقل ما بعده او لا وانما كان هذا الوقف تاما على تقدير الاستئناف لان
المتأنف كلام مستقل وان كان مرتبطا بما بعده ارتباطا متويا مانعا لصلوحه ان يعطف عليه قوله تعالى

٢٢ فلان والوجه الثاني ان الهمة للصيرورة كما غد
واجرب فني امن صارذا امن وحينئذ يكون لازما
ثم نقل الى معنى الوثوق وتعدى بالباء وقد حذفت
فيما يحكى عن العرب لان حذفت الجار مع ان
وان قياس مطرد فقوله فصيحته صرت ذا امن اشارة
الى انه موضوع لهذا المعنى اولا ثم نقل الى الوثوق
كانه كان في الوجد الاول موضوعا لمعنى جعلته امانته
ثم نقل الى التصديق ولا خفاء في ان اللفظ مجاز بالنسبة
الى هذين المعنيين لان من امنه التكذيب فقد صدقه
ومن كان ذا امن فهو في وثوق وطمانينة فهو انتقال
من المروم الى اللازم والعمدة ان المستعمل في هذين
المعنيين لا يلاحظ حقيقة ثم كلامه قال الشريف
الجزائري رحمه الله تعالى الامن يتعدى الى مفعول
واحد يقول امانة فاذا تعدى بالهمزة تعدى الى مفعولين
فيقول امانة غيري ثم استعمل الايمان في التصديق
اماجازا فهو بابا اشارة اليه بقوله وحقيقته اى حقيقة
امن بمعنى صدق يعنى ان الايمان حقيقة في جعل
الشخص انسانا طاقا على التصديق لاستلزامه
ايه فانك اذا صدقت فقد امنت التكذيب واما على
حقيقة لغوية كما بشرت كلامه في الاساس فيحمل
ما ذكره ههنا على بيان للمعنى الحقيقي والاصلى الذى
وضع اللفظ له اولا في اللغة ثم وضع فيها ايضا معنى
اخر يناسبه وهكذا دأب في تحقيق الاوضاع الاصلية
وبين مناسبات المعاني اللغوية بعضها البعض مع
كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منها

قوله وتعدى بالباء لتضمينه معنى الاعتراف
حقيقة التضمين ان تصد بال فعل معناه الحقيق مع فعل
اخر يناسبه وهو كثير في كلام العرب فالمعنى الذين
يعترفون بالغيب مؤمنين لا الذين يؤمنون بغيره
بالغيب لان حذفت صلة المذكور وذكر صلة المتروك
يدل على قوة المتروك وانه هو المصدق الاصلى فقامت
التضمين اعطاء مجموع المؤمنين فالفلان مقصودان
ثم انهم اختلفوا في باب التضمين اختار بعضهم ان اللفظ
المذكور مستعمل في معناه الحقيقي فقط ومعنى الآخر
مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر متعلقه فتارة يجعل
المذكور اصلا في الكلام والمحذوف قيد ايان يكون
حالا كما قال ابن خشرى في قوله تعالى * وتكبروا لله
على ما هداكم كانه قيل وتكبروا لله حامدين على ما
هداكم وتارة يجعل الامر بالعكس فيجعل المحذوف
اصلا والمذكور مفعولا كما في قولهم هيجنى شوقا
عدي هيج بنفسه الى مفعولين مع انه متعد الى
الثاني بكلمة الى يقال هيج الى كذا وذلك لتضمينه
معنى ذكره بالتشديد او حالا كما يدل عليه قول
ابن خشرى هنا اى يعترفون به مؤمنين اذ لم يقدر ان مجازا ٢٣

ان الذين كفروا الآية كما يشير اليه المص واما على تقدير انه مدح منصوب فانه غير مستقل حتى انهم تبعوا على شدة
اتصاله بحذف الفعل والمبدأ ليكون باقيا على صورة المفرد فيكون في الصورة متعلقا بما قبله فيكون الوقف حذفا
غير تام فانضح الفرق بينهما وان كان كل منهما جلة برأسها اذا الفرق بين كون اللفظ جلة صورة وحقيقة وبين كونه
جلة حقيقة ومفردا صورة واضح في مثل هذا الكلام بما يرتبط ما قبله ارتباطا معنويا وهذا معنى كونه غير مستقل مع انه
مستقل بتقدير اعنى او هم الا يرى ان المص عد المتأنف مقصولا عما قبله والمنصوب عن المدح موصولا بما قبله اعلم ان
المص قدم كون الصفة مخصوصة اذا الاصل فيها التخصيص والاحتراز بناء على ان المعتبر في القبول التخصيص واطلاق
القيد على الامر المساوى ضرورى ثم كونهما وضحة لك ونها كاشفة تشابه التخصيص في تبين ما هو المراد من الموصوف
اكن التخصيص تقال الشركاء دون الموصوفة فهي اقوى منها وبالتقديم اخرى وفي الكشف وقع عكس هذا واخر
كونه امداحة لتخصيصها عن الغرض المقصود من القبول ولذا قالوا ان في قوله موقفة للمدح اشارة الى انه اقل من اخويه
ولذا اخره لان لفظ السوق يشعر بانه لا يفيد بنفسه ولذا غير الاسلوب ثم اخر كونه منصوبا او مفعولا على المدح لما قاله
قدس سره قد فرق بين المدح صفة وبين المدح اختصاصا ببيان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس
وبان المقصود الاصل من الاول اظهار كمال المدح والمدح والاستلزام بذكرة وربما يخصص بعض صفاته بالذكر
تبيينها على ان الصفة المذكورة اشرف من سائر صفاته ومن اثبات اظهار ان تلك الصفة احق باستلزام المدح من باقي
صفاته الكمالية اما مطلقا او بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء انتهى ثم ذكر كونه مستأنفا لعدم اتصاله حينئذ
بما قبله افظا ومعنى وان كان مرتبطا به نوع ارتباط لكن نقل عنه قدس سره انه لما كان الاستئناف ارجح لم يكن
في الترجيح بين هذه الاقسام فائدة انتهى ونظر المصنف الى الاتصال بما قبله وعدم الاتصال * قوله
(والايمان في اللغة) لما بين حال الجملة بانها اما موصولة او مفصلة حاول تفصيل مفردات الكلام فقال والايمان
فهو افعال من الامن وقد كان متعبدا فتعدى بالهمزة الى الاثنين مثل امنت غيري اى جعلت غيري آمنا منه وقيل ان
همزة للصيرورة كما غدا للبر اى اذ صار داغدة وفي نسخة (عبارة عن التصديق) والمراد باللغة الوضع اثنان لما قيل
ان صاحب الكشف قال ثم يقال امنت اذا صدقته وحقيقته امنت التكذيب والمخالفة وهم منه ان الايمان استعماله
في التصديق مجاز لغوي لاستلزامه اياه لان من صدقت امنت تكذيبه وقد صرح في الاساس انه حقيقة فيه ووفق
بينهما بان كلامه في المعنى الحقيقي الذى وضع له اللفظ اولا في اللغة ثم وضع فيها المعنى اخر يناسبه وهو دأب في تحقيق
الاولى اصليذويان مناسبات المعاني اللغوية بعضها البعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منهما فلا خلاف
بين كلاميه وهو الحق ولذا قال المحقق في شرح التخصير انه في اللغة التصديق بالاجماع انتهى والمصنف فتح
كلامه وازال ما توهم البعض لكن من اين يعلم انه في المعنى الاول وضع له اولا في اللغة ثم وضع فيها المعنى اخر
يناسبه وهل يجزى هذا في الاشتراك الذى يناسب احد المعنيين او المعانى الاخرى فالظاهر من كلامه انه مجاز لغوي
في التصديق اذ قوله مأخوذ من الايمان كأن المصدق الح بيان للعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وهذا التوجيه بلايم
ما قيل ان اللفظ اذا دار بين كون المعنيين مشتركا لفظيا واحدهما حقيقة والاخر مجازا فالجمل على الثاني اول
فيكون قوله في الاساس حقيقة لبالغة كانه حقيقة لكثرة الاستعمال * قوله (مأخوذ) اى مشتق (من الامن)
الذى هو ضد الخوف * قوله (كأن المصدق) بكسر الدال (آمن المصدق) بفتح الراء اشارة الى بيان
العلاقة بين التصديق وبين جعل الشيء آمنا الذى هو معنى الايمان بعد النقل من المجرد الى الافعال كما ذهب اليه
بعض المحققين ولا يخفى ان كلمة كان غير متعارف في بيان معنى النقل وانما استعماله في الاكثر في المجازات لاسيما
في الاستعارات فالوجه ما تقدم من انه بيان للعلاقة وانما اتي به مع انه محقق للتأديب اذ جعل العبد مولا له تعالى آمنا
(من التكذيب والمخالفة) لا حسن له على انه تبعه على انه لا يخطر بالبال واما التصديق فبأنه الخبر الى الصدق
بالاختيار غاية يلزم ذلك ولذا قال كأن المصدق الح ولم يقل لان المصدق الح لعدم كونه مقصودا حاضرا
بالال عند افاة المعنى المراد * قوله (وتعدى بالباء) جواب سؤال بان التصديق متعد بنفسه فاوجه تعديه
هنا فاجاب (لتضمينه معنى الاعتراف) اى لدلالته على الاعتراف ضمنا وبمعنى التضمين المصطلح عليه وهو كما قاله قدس
سره ان تصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر صفة كاحد اليك فلانا
لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر متعلقه وصلته يعنى الى اى احده منها اليك جدى اياه وفائدة

التضمين اعطاء مجموع المعينين فالفعلان مقصود ان معاقصدا او تبعا واما نحو قولهم هيجنى شوقا متعديا الى مفعولين وان كان متعديا بالي لتضمين معنى ذكر مشددا فداخل فيما قالوه فان ذكر المنصوب الثاني من متعلقات الثاني فلا حاجة الى ما قيل ان الاحسن ان يزيد قول او حذف شيء من متعلقات الاول بعد قوله ويدل على الثاني بذكر شيء من متعلقاته ليشمل نحو هيجنى شوقا الا ان يخص المتعلق بالحرف الجسار لكنه بعيد واختلغا في حقيقة التضمين فذهب بعضهم الى ان المضمين مراد بلفظ المحذوف يدل عليه بذكر متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلا في الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كقوله تعالى * وتكبروا لله على ما هيديكم * اي حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما مر في اجده اليك فلانا واحالا كما في يؤمنون بالغيب اي يعترفون مؤمنين به كذا نقل عنه قدس سره لكن الاول يعترفون مصدقين به ثم الاحسن ان يجعل المذكور أصلا هنا والمحذوف حالا اي يصديقون معترفين به لان يكون اشارة الى ان التصديق اصل في الايمان والقرار اما شرط او ركن يحتمل السقوط وايضا جعل الجملة مفعولا لما لا يعمل في الجمل مخالف لما صرح به آية العربية وتأويله بالمصدر كما يشير اليه بقوله جدى اياه وان صح مثل نعم بالمعنى الخ لكنه بلاسلك كان المصدر بـ قليل نادر ثم قيل ان الاول ارجح لان المضمين احق ان يجعل قيدا ورجح الثاني بان ذكر صلة المتروك وحذف صلة المذكور يدل على ان المضمين مقصود أصلي فلا يلحق به ان يجعل قيدا او ردا بان ذكرها انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولا لم يكن مرادا أصلا والاولى ان يقال ان وجدت القرينة على ان المراد بالاصالة هو المضمين لكونه موقوفا عليه للمضمين فيه او اصلا له مثلا فالمضمين جعل أصلا والمضمين فيه قيدا ولو كان عكس ذلك فالمضمين فيه جعل أصلا والمضمين قيدا وهذا هو اللابى باعتبار الجمل للتراع لاوى الانصار وما ذكره امر لفظي لا يعبأ به وذهب بعضهم الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية وهذا ضعيف اذ يحتمل ان يراد بلفظ واحد في اطلاق واحد معناه الموضوع له وغيره معالذاتهما وهو غير صحيح كما صرح به في التلويح وتخار البعد قدس سره ان اللفظ يستعمل في معناه الاصلى فصدوا واصالة لكن قصد بعبته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل اللفظ فيه فلا يرد عليه ما يرد على الكناية ومن غير ان يقدله فيه لفظ آخر انتهى وهذا بناء على ان اللفظ قد يدل على معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية على ما اختاره قدس سره استدلالا بمتبنيات التراكيب كانكار المخاطب الحكم او رده فان قولنا ان زيدا قائم يدل عليه مع ان الكلام بالنظر اليه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا كناية فكذلك الحال فيما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فان القياس عليها ضعيف جدا فانها مفهومة بإشارات التراكيب والكلام في دلالة الكلام على المعاني المقصودة من اللفظ وهذا لا يكون الا باحدى الطرق الثلاثة كما حققه المحقق انتقازانى في بحث الكناية في شرح التلخيص فالاولى هو الوجه الاول وما اورده عليه من انه حينئذ هو المحذوف فلا معنى لتسميته بالتضمين فدفع به لا بعد في ان يسمى قسم من الحذف شايخ في كلام العرب بحيث قال ابن جنى اوجع تضمينات كلام العرب اصارت مجلدات باسم خاص واما تسميته بخصوص اسم التضمين فلان المحذوف اعتبار في ضمنه والاطراد في وجه التسمية ليس بشرط دلا اشكال أصلا ٢ والاعتراض بانه لا يوجد في الكلام آت الله او الرسول بل الباء لازمة وقد ذكره الشيخ الرضى انه اذا كان السالب في فعل التعبدية بحرف فهو لازم متعدي بالحرف جوابه ان الزوم انما انشاء من نقله شرعا الى هذا المعنى واما في اصل معناه فلا لزوم الا يرى يقال آتته وآمنه غيري ثم يقال آتته اذا صدقه كما في الكشف * قوله (وقد يطلق بمعنى الوثوق) قيل انه مجاز كما اختاره السعد والبيد وهو الراجح ما ذكرنا من ان الاشتراك خلاف الاصل وما في الأساس في بيان الحقيقة وما اومن بشيء مما يقول اي ما صدق وما اوثق وما اومن ان صحابه بقوله نادى السراى ماثق ان اظفرا رافته يشعر بكونه حقيقة واما كلمة قد فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال فالاول احسن لكثرة استعماله كما اشار اليه المصنف تأخير وكلمة قد وبالجملة فالايمن في أصل اللغة بمعنى جعل الشيء امينا ثم نقل في عرف اللغة تارة الى التصديق وتارة الى الوثوق للتضمين المذكورين بقوله كأن المصدق الخ في الاول من حيث ان الواثق في الثاني الخ هذا اذا قيل انه حقيقة لغوية فهما والا فالايمن مجاز فيهما للعلاقة المذكورة * قوله (من حيث ان الواثق بالشيء صار ذا آمن منه ومنه ما آمنت ان اجد صحابة) فالهجرة حينئذ للصيرورة للتعبدية وان آمن لازم ويعلى بالباء فحينئذ لا يحتاج الى التضمين لكونه

٢ وعلى ما اختاره قدس سره ما العامل في متعلق الفعل المحذوف على ما اعتبره البعض وايضا ما معنى قولهم ان التامق الاجنبى من المذكور بدل على المحذوف مع ان المتعلق لا يكون الاللفظ ٢٣ لا تضمين والحق انه من باب الاصطلاح وليس بينهما تضمين انما هي لقوة مناسبة للمذكور بمعونة صلته فكأنه جعل في ضمنه ولذا قالوا ان جعله حالا وتية للمذكور اولى من عكس اقول ذكر احد المعنيين بصريح لفظه والدلالة على المعنى الآخر بذكر متعلقه يدل على ان المصرح به اصل والاخر تبع اذ اولاه انه كذلك لكن المناسب العكس فاذا ذكر من ان صلة المتروك يدل على انه المقصود أصالة مدفوع بان ذكرها انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ اولاه لم يكن مرادا أصلا وفيه ان القائلين بالتضمين يعملون الصلة متعلقة بالمذكور لا بالمتروك وذلك يدل على ان معنى اللفظ المتروك اولى بالاعتبار وذلك يؤيد أصالة المتروك دون المفعول ولكن هذا القول بدرجة في باب المجاز دون التضمين فجعله من قبيل التضمين محل نظر الا ان يدعى ويتكلف بان التضمين احد انواع المجاز وقرينة التجوزح ذكر الصلة معه وتعلقها به لكن بشكل ح بيان وجه تسميته بالتضمين دون ما عساه من المجازات وذهب بعضهم الى ان كلا المعنيين مراد بافظ واحد على طريقة الكناية بناء على ان المراد المعنى الاصلى للفظ ويتوصل بفهمه الى المعنى الآخر المقصود بالحقي وضعفه الشريف الجرجاني رجح الله بان المعنى الكنى به في الكناية قد لا يقصد بثبوته وفي التضمين يجب الفصل الى ثبوت كل من المضمين والمضمين فيه واقول وجوب القصد في التضمين لا يخرج عن كونه من الكناية غاية ان الكناية قد لا يقصد بثبوته في المعنى الاصلى وقد يقصد فيها ذلك جوازا او وجوبا فجواز ارادة المعنى الاصلى وجوبها خارجا عن حقيقة الكناية وذكر جواز الارادة في أمرها انما هو لبيان ان الكناية من حيث انها كناية لاتنا في جواز ارادة المعنى الاصلى لان جواز الارادة داخل في حقيقتها الا يرى ان جواز ارادة اصل المعنى قد يمنع في بعض صور الكناية كى لا يقال لمن لا يله انه مبسوط اليد كناية عن جوده وكفى قوله تعالى * ليس كمثل شيء * فان صاحب الكشف جعله من باب الكناية كما في قولهم تلك لا يخجل فظهر بما ذكرنا انه لا يجب في كل كناية ان يصح ارادة اصل المعنى فكما لم يعتبر جواز ارادته فيها لم يعتبر وجوب الارادة بالطريق الاول ثم قال الشريف الجرجاني والاصل ان يقال اللفظة مستعمل في معناه الاصلى فيكون هو المقصود أصالة لكن قصد بعبته معنى آخر ٢٤

٢٤ يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ ويقدر
لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الاضمار
بل من قبيل الحقيقة التي بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه
وينبه في الارادة اقول تلخيص كلامه هذا ان المعنى
الاصلي في التضمن مقصود اصالة وفي ضده ارادة
المعنى الاخر المناسب له تبعاً وذلك المعنى مقصود ايضا
والمقصود الاصلي في الكناية المعنى الاصلي لانه وسيلة الى
المقصود لآلته مقصود اصلي اقول قوله اللفظ
مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة
ليس كما ينبغي لان الصلة كونها متعلقة باللفظ
الذكر كونه ان يستعمل في معناه الاصلي وايضا
تعلق الصلة به يطل قوله لكن قصد بنبهته معنى آخر
من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ لان ذكر الصلة
معه وتعليقها به دليل استعماله في ذلك المعنى الآخر
وايضاً ذلك يخالف ما ذهب اليه صاحب الكشاف
في تفسير يؤمنون بالغيب حيث قال اي يعرفون به
على ان ذكر اللفظ واردة المعنى الاصلي اصالة
وقصد المعنى الاخر المناسب له تبعاً بحيث يكون
المعنىان كلاهما مقصودين معاً غير معهود
في الاستعمال والاستشهاد بصور التضمن مصادرة
والغيبان في صور الايهام والتريض والكناية
المطلقة على عكس ذلك لان المعنى الاخر فيها
مقصود اصلي والمعنى الاصلي مقصود بالتبع
اذا قصد اليه انما هو ليرسل به الى المقصود فلو قيل
تعلق الصلة بالمذكور وتفسير يؤمنون يعرفون انما
هو باعتبار ارادة المعنى الآخر الضمني باعتبار المعنى
الاصلي قلنا ذلك عدول عن الظاهر المكشوف
الى الخفي المنبذ لاجل تصحيح سميتهم بالتضمن
فان معنى التضمن جعل معنى فعل في ضمن فعل آخر
والفعلان مقصودان معاً اصالة لان المقصود فيه
اعطاء مجموع المعنيين كما ذكر لكن قصد معنى الفعل
الآخر تابع لقصد معنى الفعل الاول فارادة معنى ذلك
الفعل الآخر من اللفظ ليست بطريق الاضمار
لان الصلة متعلقة بالمذكور ولا بطريق الحقيقة
لان اللفظ ليس بموضوع لذلك المعنى حقيقة ولا
بطريق المجاز لان المعنى الاصلي في التضمن مراد ولا
كذلك بالمجاز ولا بطريق الكناية لان اصل المعنى غير
مقصود اصالة في الكناية وفي التضمن مقصود فلما
اشبه الحال في انه من اي نحو من انحاء استعمال اللفظ
حارت عقول الالباء فيه قال صاحب الكشاف في
سورة الكهف في تفسير قوله تعالى ولا تعد عيناك
منهم وانما عدى عدابن تضمين عدما معنى نبا
وعلا في قوله ثبت عنه وعلمت عنه عني اذا
اقتبحته ولم تعلق به ثم قال فان قلت اي غرض في هذه؟

مستعملاً بالباء وفيه اشارة الى ان رعاية اصل المادة في هذا الفرع ايضا على ما هو قاعدة اللغة من كون اصل المادة
معتبراً في جزم اللغات المأخوذة منه وان كان على انحاء شتى * قوله (ومنه) اي من الايمان بمعنى الوثوق
(ما آمنت) بمد الهمزة اي ما وثقت (ان اجد صحابة) بان اجد رفقاء بالكلام على الحذف والايصال فالصحابة
بالمعنى اللغوي اي الرفقاء والصحابة بالكسر والقح مصدر صحب كسمع ويستعملان بمعنى الاصحاب اطلاقاً
لما صدر على المشتق وهذا كلام يقوله من نوى السفر ثم تأخر عنه بهذا العذر * قوله (وكلا الوجهين
حسن في يؤمنون بالغيب) اي هنا وان كان الاول احسن لما ذكرنا من انه كثير الاستعمال فالمعنى على الاول
يعترفون به مصدقون او يصدقون معترفون به او يثقون به اي بالله حق واجب الاعتقاد به فالوجه الاول هو
التصديق والتعدي بالباء بتضمن معنى الاعتراف والوجه الثاني المعنى الوثوق والتعدي بالباء اصالة وفيه اشارة
الى ان ابقاء التصديق هنا على اللفظ صحيح لامكانه لكن الكلام في الرجحان وبعضهم لوح الى رجحان اللغوي
حسباً امكن لقوله نه لي * انا جعلناه قرأنا عرياً * لكن اراجح المعنى الشرعي حتى صرح صاحب المراتبان
المعنى اللغوي معجور حسباً امكن المعنى الشرعي * قوله (واما في الشرع) موقوف على قوله في اللغة وعدله
اذ المعنى اما في اللغة كذا واما في الشرع او استئناف كانه قيل قد علم المعنى اللغوي ما معناه الشرعي فلا يكون
عطفاً وجه تأخير لانه منقول من اللغوي فيتوقف على معرفته والقول بان تصدير كلمة اما اشارة الى ان المقصود
هو معرفة الايمان الشرعي وبيان اللغوي انما يحتاج اليه ليعرف المناسبة بينهما ليعرف له وجه اذا فاداة كلمة اما لهذا
المعنى مما لم يعهد اصلاً فالمعنى الشرعي اختلف فيه اهل القبل على عشرة اقوال اصحابها فرق اربع كما فصله
الامام وسجى اشارة اليه ايضا * قوله (فالتصديق بما علم) فهو من قبيل نقل العام الى الخاص اذ اللغوي
مطلق التصديق وفي الشرع التصديق بما هو مخصوصة هذا اذا كان الايمان الشرعي التصديق المذكور وحده
واما اذا كان التصديق والاقرار معاً فالتقل من قبيل نقل العام الى ما هو الخاص جزء منه وهذا غير متعارف
او من قبيل نقل الدال على الحقيقي الى المجاز وهذا شائع ذائع والمراد بما علم (بالضرورة) ما علم بلا نظر
واستدلال (انه من دين محمد عليه السلام) كوجوب الصلوة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها مما لا يشتركون
من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار الى النظر سواء كان الحكم في نفسه ضرورياً او نظرياً او يرد
عليه انه ان اراد التصديق بما علم بالضرورة تفصيلاً فلا يتناول الايمان الاجالي وهو معتبر بالاتفاق فيما لا يحظ
اجالاً وان لم يعتبر فيما لوحظ تفصيلاً وان اراد التصديق بما علم بالضرورة اجالاً فلا يعتبر فيه كونه معلوماً
بالضرورة بل التصديق بجميع ما جاء به واجب اجالاً سواء علم ضرورة او لا فالاولى ما وقع في بعض الكتب من
انه هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ويمكن ان يتكلف بان يقال يكفي في الايمان الاجالي التصديق
بجميع ما علم بالضرورة من الدين اجالاً كما اشير اليه في المواقف حيث قال التصديق للرسول عليه السلام فيما علم
بحجبه ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً واجالاً فيما علم اجالاً او يقل من ضرورات الدين ان جميع ما جاء به النبي
حق فالتصديق به تصديق بما علم بالضرورة انه من دين الرسول عليه السلام فالايان الاجالي داخل في
الفصل من وجه كما قاله بعض الافاضل وحاصله ان من صدق اجب لا جميع ما علم بالضرورة انه من الدين
صدق ان جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق فان هذا داخل تحت ما علم بالضرورة فليأمل قبل ويلزم
على هذا ان لا يكون انكار الحكم القطعي الغير المشتهر كقرا ثم اجاب بان المراد ما علم باليقين فخرج ما علم
بالظن فانه لا يجب التصديق به فيما بالخواص المجتهدون وبالعوام ما عداهم من العلماء انتهى فيبحث بلزم
ان يكون انكار الحكم القطعي الغير المشتهر كقرا لاشتهاره بين الخواص والعوام من العلماء الاعلام فلا اعتداد بهم
اشتهاره فيما بين العوام الهوام من جهلاء الانام ولا ينبغي ان فيه حرجاً عظيماً وهو مدفوع بالنص (كانو حيد
والنبوة والبعث والجزاء) * قوله (او مجموع ثلثة امور) عطف على التصديق في قوله فالتصديق فالتفصيل
حينئذ من التصديق اللغوي الى هذه الامور بوجه بما ذكرنا آتفاً (اعتقاد الحق) اعتقاد ما علم بالضرورة انه
من الدين والا اعتقاد اعتقاد من العقداى عقد القلب وهو الجزم والظن الغالب لانه عام ولهذا بقيد في بيان
اليقين اعتقاد جازم مطابق للواقع والظاهر ان المراد الجزم كان المراد من التصديق الجزم واليقين اذ كون الظن
الغالب معتبراً في باب الايمان يختلف فيه وعندنا معتبر بشرط عدم خطور احتمال النقيض صرح به السعدي

٢ فان قلت ما المراد من التصديق بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلم العامة من غير نظر واستدلال فان اراد التصديق بجميع ذلك لزم ان من صدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيروه وشده من الله تعالى ولم يصدق بغير ذلك لانه لم يلفه لانه في دار الكفر واقترب عهده بالاسلام لا يكون مؤمنا وهو مؤمن بالاجماع وانما الخلاف في الايمان الجمل وهو ان يقول امت بالله كما هو باسمه وصفاته وقيل جميع احكامه وان اراد به التصديق في الجملة واوجبه كالتوحيد فهو غير كاف بالاجماع قلت قد اورد بعض الفضلاء واجاب عنه بان المراد التصديق بجميع ذلك بشرط بلوغ الخبر اليه وحل من كونه من ضروريات الدين وفيه بحث فقدر كذا قيل عهد (شهاب عهد)

٢٥ التضمين وهلا قيل ولا تعد هم عينك ولا تهل عينك عنهم قلت افرض فدا عطاءه بمجموع المؤمنين وذلك اقوى من اعطاه معنى فذا لا ترى كيف رجس المعنى الى قولك ولا تنقص عينك بمجاوزتين الى غيرهم ونحوه قوله ولا تاكوا اموالهم الى اموالكم اى ولا تضوها اليها آكلين لها اقول كلامه هذا يدل على ان مجموع المؤمنين مراد من اللفظ اصالة لان المعنى الآخر تبع في القصد كما قيل قال صاحب الكشف فعنى امن به اقر به مصدقا والقاعدة في التضمين ان يراد الضلعان معا قصدا وتيما لان احدهما مذكور لفظا والآخر مذكور معنى بذكر صلته ثم قال ان يخشى تعترفون به وقد رنا اقر به مؤمنا لا امن به تعرفا به اوجهين احدهما ان حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على قوة المتروك وانه المنفرد بالاصالة الثاني ان المتروك اذا جعل اصلا كان الاكتفاء بذكر متعلقه عن متعلق المذكور تنقاسا وان جعل تيمنا فبا عكس لتعيينه بالضمين وهو كتابة على هذا وبما ان يقال مجازا على ارادة الاعتراف بخصوص لانهما مرادان على الدوام فيتمنى الاصل المعلوم من مناسقاته لارادة الحفيظة هذا والاغمار ايضا وجه شديد لكن لا نسب على ذلك التفسير ان يقدر آمن معترفا به فيقوت ما ذكر من الفساد وقد ارتكبه ان يخشى في قوله تعالى * ولتكبروا الله على ما عداكم * ومواضع اخر ستر عليها ان شاء الله تعالى فدل على جواز الوجهين ورجحان ما ورهنا في الاغلب والله اعلم

قوله ومنه ما آمنت ان اجد صحابة حتى ابوزيد عن العرب ما انت ان اجد صحابة اى ما وثقت به يقول هذا الكلام من نوى مفراغا خرا عنه لهذا العذر اى ما اثنى ان اخبر عن ارافقه في الطريق فعلى هذا يكون الوجه من قيل المجاز لما قال صاحب ٢٢

في سورة الحاقة في قوله تعالى * اتى ظننت انى ملاق حايه * وعند المص لا باعتبار اصلا ٢ * قوله (والاقرار به) بالحق تفصيلا او اجالا والتلفظ بكلمة الشهادة اقرار معتبرا شرعا لكنه اجمال (والعمل بمقتضاها) اى بالحق فيما اذا كان الحق عليا ولم يقده لظهوره ولو قيل الصير في مقتضاها راجع الى اعتقاد الحق لاستغنى عن هذا العذر ويؤيده لفظ مقتضاها وان لزم التفكيك فلا ضير فيه لعدم الالتباس (عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج) لكن كون العمل جزءا من الايمان مثل كون اليدين جزءا من الانسان حيث لا يلزم من انتفاء انتفاء المركب فكما لا يثنى الانسان بانتفاء اليدين بل ينقص كذلك لا يثنى الايمان بانتفاء العمل هذا عند جمهور المحدثين وحاصله انه جزء من كماله وكذا من قال ان الاقرار ركن من الايمان يريد هذا المعنى ولذا قيل انه ركن يحتمل السقوط واما عند المعتزلة والخوارج فالاعمال جزء اصلى كالتصديق يثنى الايمان نفسه بانتفاءها وقوله وكافر عند الخوارج دليل على ما ذكرناه وكون العمل جزءا من الايمان منقول عن الائمة الشافعية بهذا التأويل ولما كان العمل جزءا سواء كانت من اصله او من كماله قال عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فيجمع بينهما لظهورا فريضة على المراد ولما كانت الفريضة واضحة لا يتوجه عليه الايراد فلفظ الايمان حقيقة عندهم في التصديق وحده اوفيه مع الاقرار واما الاطلاق على مجموعها فجاز عند جمهورهم وحقيقة عند المعتزلة والخوارج اذا لم يكن ركن من الداخل والخارج خارج عن قال فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فاطلاقه على التصديق فقط او على مجموع التصديق والاعمال حقيق فخل كلامه من وجه وتظهر بالشجرة حيث قال كان المعبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ما فيها فقط ومجموع الساق والاوراق والشعب ولا يطرئ اليها الانعدام ما بقى الساق ضعيفا جدا * قوله (فن اخل بالاعتقاد) تفريع لمجموع البيان بقول اخل اذا افترق لانه صار ذاخلة اى احتياجا وفقر على ان هبته للصيرورة واخل بالشئ اذا ترك اوقصر فيه وهو المراد هنا عبر به ايم الشك والوهم واعتقاد خلاف الحق (وحده) اى اقر واعل او اقر فقط (فهو متافق) واما المخل بالاعتقاد والعمل ايضا فهو كافر عند الخوارج وخارج عن الايمان عند المعتزلة وابس متافق اتفاقا بل متافق عند اهل السنة والقصود بيان كونه متافقا اتفاقا وهو مختص بمن اخل بالاعتقاد ولذا قيده بقوله وحده والمتافق من يظهر الايمان ويطن الكفر فهو كافر لكن ذكره في مقابلة لانه مرد الكفر وخطبه استهزاه والمناصير قسما آخر بيان الكافر وهو اخبث الكفرة كما هي التوضيح من المصنف (ومن اخل بالاقرار) اى قادرا عليه مع اعدا غير مكره (فهو كافر) سواء اعتقد وعمل او لا هذا عند من يقول ان الاقرار ركن من الايمان فن قدر على التكلم به بان لا يكون اخرس وبان لا يكره على تركه بنحو القتل وقطع وتركه يكون كافرا مجاهرا اياه وبين الله تعالى كأن المس اختار كونه ركننا لكن قوله والذي يدل على التصديق وحده الخ باباه وهو الراجح عند الاشعرية والمصنف منهم ان الايمان هو التصديق والقول الآخر التصديق مع الاقرار وهو الراجح عند معاشرة الحنفية الماتريدي وهو قول اكثر اصحابنا والقول الاول مذهب المحققين من اصحابنا فن صدق بقايد ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار عند من يقول بان الاقرار ركن وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وكثير من الفقهاء واما من ذهب الى ان الاقرار ليس بركن فهذا عندهم مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المتافق عكس ذلك قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا على التكلم وترك التكلم لاعلى وجه الاباء انتهى امان صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا وفاقا على ما فهم من شرح المقاصد وفي شفاء فاضى عياض في اوائل التقسيم الثاني ان صدق المكلف بقلبه ثم اخترم ومات قبل اتساع وقت الشهادة بلسانه فاختلف فيه انتهى بين هذا المذكور في الشفاء وبين ما في شرح المقاصد مخالفة ظاهرة لكن قال على القارى في شرح الشفاء القول بان من لم يتمكن من اتيان الشهادة لا يكون مؤمنا مع تحقق التصديق بقلبه ضعيف انتهى فالتمويل على ما ذكره في شرح المقاصد واذا صادف وقتا يمكن الاقرار فيه وطلب فيه الاقرار وابى عنه لا يكون مؤمنا اتفاقا فيكون كافرا كفا اعتادا واذا لم يقر مع التمكن منه بدون الاباء فاختلف فيه واذا عرفت هذا التفصيل ظهر لك ما في كلام المص من الاجال والاهمال فيجب حل كلامه على صورة كونه كافرا * قوله (ومن اخل بالعمل) بان تركه تكسلا ولو بطريق الانهماك او ارتكب الكبيرة مستغفرا ماها (فناقض) اى بالمرتبة الاولى او الثانية من المراتب الثلاثة للفسق (وفاقا) وفاقا قيد للاخبار وقوله وكافر الخ عدل له وهو قيد للاخير بالضرورة

٢٢ الكشاف بعد نقل حكمة ابن زيد عن العرب فحقيقة
صرت ذا من به اى ذاسكون وطمانينة قال الانباري
ابوزيد المذكور هو سعد بن اوس البصري وكان
سبويه اذا قال سمعت الثقة اراد به ابا زيد هذا معنى
ما آمنت ان اجد صحابة ما صرت ذاسكون منه وطمانينة
فان الذى امن وحده من نفسه سكونا وطمانينة
كما ان من خاف من شئ ينجى نفسه قلعا
واضطرا بامنه وفي الاساس ما امن بشئ اى
ما اسدى وما نقي
قوله وكلا الوجهين حسن في بؤنون بالغيب
اى بالنظر الى اصل المعنى اللغوي واما بالنظر الى
اصطلاح الشرع فالجمل على التصديق ارجح لما
ان الايمان المتبرشعا نفس التصديق والتصديق
داخل فيه وهو اعظم اركانها
قوله فن اخل بالاعتقاد وحده فهو متافى اى
من اخل بالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين
محمد صلى الله عليه وسلم واتى بالشهادتين وعمل
بما اخفى مخف كفرة ومظهر مادل على التصديق ومن
اخذ بالافرار وحده او ما يقوم مقامه كالاشارة
من الاخرس ولكن وجد في قلبه التصديق وفي
ظاهره الاعمال الصالحة فهو كافر ظاهرا ومؤمن فيما
بنا وبين الله عند بعضهم وكافر عند اخرين فنى
قوله على الاطلاق فكافر نظر فان من عرف الله
بالدليل ولا يجد في الوقت ما تلفظ بالشهادة هل يحكم
بإيمانه وكذا لو وجد من الوقت ما يمكنه التلظيه
روى عن الامام الغزالي رحمه الله نعم والامتاع
من النطق الواجب يجرى مجرى المعاصي التي تؤتى مع
الايمان ومن اخل بالعمل وحده دون التصديق
والافرار فهو فاسق وفاقا وفهم من قوله هذا ان الخلل
بافعل وحده مؤمن فاسق وايس بكافر عند جمهور
المحدثين ايضا وهذا نفي ما قالوا ان الايمان مجموع
امور ثلاثة فان ساء احد اجزاء الشئ يتلزم سلبه
قوله والذي يدل على انه التصديق وحده اى
والدليل الدال على ان الايمان مجرد التصديق القاطي
بلا مقارنة القول والعمل ان الله تعالى اضاف الايمان
في كتابه الكريم الى القلب وعطف عليه العمل
الصالح واوكان العمل داخلا في الايمان لما احتج
الى اعاده ذكره وقرنه بالمعاصي وقال وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الاية ثابت الايمان مع وجود
القتال وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
في القتلى فانه اثبت القتل مع الايمان اذ لا قصاص
حيث لا قتل وقال الذين امنوا الاية فانها تفيد
اجتماع الايمان مع الظلم والالام يكن لنفي الظلم فائدة
قوله مع ما فيه من قلة التفسير في محل النصب حال
من فاعل يدل في قوله والذين يدل على انه مجرد ٢٢

واقدا بعد من قال انه قبل لثلاث اذ يضرب ارتباط قوله وكافر مع ان الخلل بالافرار غير كافر عند بعض كما فصلناه (وكافر
عند الخوارج) اذ ذهب جمهورهم الى ان كل معصية ولو صغيرة كفروا بعضهم ذهب الى ان الكبيرة كفرون الصغيرة
وكلام المص من هذا المذهب بقوله (وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر) فان هذا في الكبيرة (عند
المعتزلة) فانهم يثبتون الميزة بين الميزتين اى الكفر والايمان لانهم يجعلون الكفر ضد الايمان فيجوز ارتفاعهما
لا يقبض حتى يمتنع وانما قيدناه بذلك لان مراده فاسق اتفقا الا انه مؤمن فاسق عند اهل السنة ومن تابعه في ذلك
وكون الفاسق مؤمنا قيد به كما حكي في التفصيل في قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين ولم يذ كر حال جمهور المحدثين
لما ذكرنا من ان كون العمل جزءا من الايمان بمعنى كونه جزءا من كماله فهم يحكمون بغيره لا بكفره ولا بخبر وجه من
الايمان وقد اوضحناه سابقا * قوله (والذي يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب)
لما بين المذاهب حاول اثبات ما هو الصواب المختار ادى الاخبار ولم يتعرض لكون الايمان مجموع التصديق والافرار
لما حكي التنبيه عليه وترجيحه على غيره اى يدل على ان الايمان وضع في الشرع للتصديق وحده لا لمجموع ثلثة
بل لمجموع الامرين التصديق والافرار انه تعالى اضاف الايمان الى نفسه واستند الى القلب فالاضافة لغوى
وهي في الاصل الامالة وقد تعلق على تعلق خاص مثل كونه صفة ولا بسالة ملازمة تامة لا لادنى ملازمة فانه
تعالى جعل القلب ظرفا للايمان ولو مجازا تارة واستند الايمان اليه ولو سلبا تارة اخرى فتكون بينهما ملازمة تامة
فيكون الايمان من احواله * قوله (فقال) تفصيل لما قبله (او ثلث) اى الذين لم يوادوا اعداء الله (كتب
في لو بهم الايمان) اى اثبت فيها وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزءا ثابت في القلب يكون ثابتا
فيه واعمال الجوارح لا تثبت فيه كذا قاله المص والناقصة بانه يجوز ان يكون كتابة الايمان كتابة عن لزوم قلوبهم
انوجه بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع اثلثة او الامرين مدفوعة بان القرينة الصارفة عن ظاهره متفقة
والاقتناع بالشئ لاعتدال دليل بل عن وهم لا ياباه (وقوله مطمئنن بالايمان) لم تنف برعقيدته قال المص وفيه
دليل على ان الايمان هو التصديق بالقلب والاشكال بان الاطمينان بالقلب لا يجب ان يكون بالتصديق لانه قد يطمئن
القلب والمالك فلم لم يميز اطمينان القلب بالافرار والعمل الصالح خفيف جدا معنى على الذهول عما قبل الكلام
اذمالة ان من تلفظ بكلمة الكفر وترك الافرار لا يضره حال الاكراه وحال كون فله ثابتا على عقيدته لم يخبر عن
حاله (ولم تؤمن قلوبهم) اى المنافقين وجه الاستدلال مع انه نفي اذ لنفي فرع الاثبات فاذا ثبتت الايمان
للاقرب كافي موضع دل على المطلوب فكذا النفي (ولما دخل الايمان في قلوبكم) الخطاب للناقضين حال من
ضمير قواوا الى ولكن قولوا الحسنا ولم تواطى قلوبكم الساكنكم بعد والكلام فيه مثل ما قبله ومعنى عدم دخوله
فيها ما ذكره المص من عدم التواطى والنوافى فلا يقال ان اتصاف الذات بالوصف لا يسير عنه بدخول
الوصف فيه فلا يفل في بيان اتصاف الذات بالحكمة انه دخل فيه الحجة * قوله (وعطف عليه العمل
الصالح) قال في سورة البقرة الاصل ان الشئ لا يعطف على نفسه وعلى ما هو داخل فيه انتهى فلا يدل على
هذا الاصل ما لم يفتحق صارف عنه وايضا لا يكون من قبيل (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى)
اما اول فانه عطف الخص على العام وهذا ليس كذلك بل هو كل وجزء واما ثانيا فلان التكتة المذكورة في مثل
هذه الآية متفية ههنا واما تخصيص العمل بالنوافل فغريب اذ ترتب الثواب ورفع الحجاب على الفرائض
والواجبات غاية الامر انه بالنوافل مع الواجبات ايضا اجر في دار الثواب والنجاة عن العقاب (في مواضع
لا تخصي) وفيه مبالغة جدا اذ الكثرة يعبر عنها بعدم الاحصاء قوله (وعطف) يفيد عدم ركنية العمل
فقط ولا يفيد عدم ركنية الافرار فلا يفتق التفرع ومن هذا آخره الا ان يقال لا قائل بالفصل والدليل مسوق
لعدم كونه عبارة عن مجموع امور ثلثة فاذا بطلت ركنية العمل بطلت ركنية الافرار وفيه بحث * قوله
(وقرنه بالمعاصي) عطف على عطف وشروع ببيان عدم الضرر بارتكاب المعاصي وان العمل لم يترك
المنكرات ايس جزءا من الايمان وقد صرفت ان الزك بمعنى كف النفس من قيل فعل الواجب كما قلنا عن
النويج فالعمل في قوله والعمل بمقتضاء شامل للترك لهذا المعنى كشموله على فعل الفرائض والواجبات الوجودية
(فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) تقتلوا والجمع باعتبار المعنى فان كل طائفة جمع وجه الدلالة
انه تعالى اثبت اهم الايمان مع الاقتتال انتهى عنه بالنظر الى احد الفريقين فان تعلق الحكم بشئ موصوف

٢٣ التصديق ما ذكره مرفوعا مع ما في التصديق من قلة
التغير فان الايمان المبرر عند القائلين بانه التصديق
وحده هو التصديق الجازم المطابق للواقع وهو فلما
يقبل التغير بشكك المشكك بخلاف القول والعمل
فانه ما بعد ما كثيرا بعد وجودهما وقلة طريان
العدم للتصديق يدل على انه اصل بالنسبة الى القول
والعمل فلهذا ايضا يدل على ان الايمان هو التصديق
فقط

٢ وذلك لان للايمان وجودا عينيا يترتب عليه اثره
وهو المصداق للقلب بحسب ارتفاع الحجاب بينه
وبين الحق ووجودا ذهنيا وهو ملاحظة ذلك التور
ووجودا افضليا وهو ان شهادة ان لا اله الا الله
والوجود العملي هو الاصل باق الوجودات هو الفرع
والتابع كذا نقل عن التياجوري وهذا بيان مسالك
الطائفة الاولى فلا يرد عليه ان من جعل الشهادة
ركنا كلمة يقول الشهادة ليست اخبارا عن صفة
القلب بل انشاء عقده واثباته شهادة والتزام كذا
في الاحياء انتهى على انه يخالف ما ذكره صاحب
كشف البردوى من ان اللسان لما كان معبرا عما في
القلب الخ وايضا على ما ذكر في الاحياء يلزم ان
لا يحتل القوط كالتصديق

قوله وانه اقرب عطف على قوله انه سبحانه قال
حجة الاسلام روح الله روحه في الاحياء وللإسلام
والايمان حكمان اخرون وديون اما الاخرى
فهو الاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان وقد اختلفوا في ان هذا الحكم
على ما ذا يترتب وعبروا عند بان الايمان ما ذا في قائل
يقول انه مجرد العقد ومن قائل انه عقد بالقلب
وشهادة اللسان ومن قائل يزيد نائسا وهو العمل
بالاركان ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع
بين هذه الثلاث فلا خلاف في ان مستقره الجنة وهذه
درجة الدرجة الثانية ان يوجد اثنتان وبعض الثالث
وهو القول والعقد وبعض الاعمال ولكن ارتكب
صاحبه كبيرة او بعض الكبار فلهذا كانت المعترلة
خرج بهذاعن الايمان ولم يدخل في الكفر بل اسمه
الفاقد وهو على منزلة بين منزلتين وهو مغلد
في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة
ان يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون
الاعمال والجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال
ابوطالب المكي رحمه الله العمل من الايمان ولا يتم
دونه وادعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشر
ينقض فرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا
الصالحات اذ هذا يدل على ان العمل وراء الايمان
لان نفس الايمان والا فليكون العمل في حكم العاد ٢٤

بصفة يدل على حصول تلك الصفة حال التعاق نص عليه سيدي كذا قيل فلو كان ترك المعاصي منى كفى
النفس عنها جزأ من الايمان لما ثبت لهم الايمان لانتمائه بانتفاء جزئه (١) باليهما الذين آمنوا كتب عليكم الفصاح
في القتلى (٢) الف الفدية كهي في قوله تعالى لئن لم يأتني فيه الآية والقتلى جمع قتل والايان بصيغة الجمع لا يتم في النع
عن التعدي فانه اذا كان ممنوعا في قتل جماعة فالنع عنه في قتل واحد بطريق الاولى فثبت فيها الايمان مع
القتل الموجب للفصاح وهو القتل عدا الذي هو اكبر الكبار بعد الاشرار كذا عليه ان اثبات الايمان في مثل
هاتين الآيتين لم لا يجوز باعتبار ما كان قاتل (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) اي بمصيبة غير الكفر
وهو وان كان قول البعض ومروجوا عند المص اذا المختار عنده الشرك فلا يناسب ايراده هنا لكنه اختار هنا
وجه الدلالة ان اللبس يقتضى اختيار اللبوس باللبوس به فتفيد اجتماع الايمان مع الناهي وفي بانه هذا يؤيد
ما ذكرنا ان المتقول عن الشافعي وهو كون العمل جزأ من الايمان مأول بانه جزء من كاله ولا تنكره فالتزاع افضى
ثم قيل ان كل واحد من هذه الأدلة وان كان محلا للمناقشة لكن ظم الظن الى الظن لا يفيد القطع فالاولى ما ذكرنا من ان الاحتمال
لا عن دليل لا يعتد به ٢ قوله (مع ما فيه من قلة التغير) اشارة الى الدليل العقلي بعد بيانه الدليل العقلي وجعله
اصلا بادخال مع (لانه اقرب الى الاصل) اذا صله وهو المعنى التصديق المطلق فاذا كان المعنى
الشرعي التصديق الخاص يكون متفاوت بينهما قليلا وهو المتعارف في المنقولات واما في قولهم فمع ذلك زيادة
الافرار والعلل وفي بعض النسخ وانه اقرب الى الاصل اظهر القرب بين المطلق والمقيد واما في النسخة الاولى
فعليل لمسا قبله والقول بانه سر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكر راجع الى ان المكلف الروح فقط والبدن آلة لها
ومركب او البدن اوجمعهما فان قلنا بالاول فهو التصديق وان قلنا بغيره فهو بمنزلة عمل اللسان والجوارح
ضعيف اما بالثاني فلان مقتضى ما ذكره اوسلم صح اعتبار عمل اللسان دون عمل الجوارح كاحق في التوضيح
والتلويح واما ثانيا فلان كون المكلف مجموع البدن والروح هو المختار واما ثانيا فلان هذا الاختلاف راجع الى ان
الاعمال ركن من الايمان وان الخلل بها يخرج منه كين بظواهر الايات والاحاديث وعند اهل الحق ان الايمان
هو التصديق فقط او الاقرار به واجباوعن شبهاتهم كافي فصل في علم الكلام * قوله (وهو متعين الارادة
في الآية) الضاهر ان هذه جملة حالة كان قوله مع ما فيه كذلك والمعنى انه يدل على ان الايمان مجرد التصديق
ما ذكرنا مرفوعا مع فيه الخ والوافق المذكور بيننا وبين المعتزلة والخوارج والمعنى وهو متعين الارادة من المعنى
الشرعي فلا يثبت في قوله فيما سبق وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب فمضى * قوله (اذ المعنى باله هو التصديق
وفاقا) اي للجموع فلذا قالوا ان النزاع في افظ الايمان اذ لم يكن موصولا بالباء كافي النصوص السابقة كذا قالوا
وحينئذ يدعي انه لا وجه لاراد صورة الوفاق في بيان الاستدلال على ان الايمان هو التصديق وحده ثم ان كلام
المصنف على الوجه الراجح وهو كون الباء لاصلة وهذا كاف في مراد دلالاته ماسياى من حوازه كونها بالمصاحبة
او الالة وان مراده بالتصديق المعنى الشرعي فان تميزه في قوله وهو متعين نقل عن الامام انه قال اجعنا على ان
الايمان المعنى بباء يجرى على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر غير معنى فقد اتفقوا على انه متقول عن المعنى
الافعى وهو التصديق الى معنى آخر وهذا يخالف لما قرر من انه اذا وقع في القرآن لفظ يصح حمله على المعنى
الافعى والشرعي يمتنع حمله على المعنى الشرعي كما خلت سابقا عن المرأة وا قيل ان المعنى باله هو التصديق
الافعى قبل ذكر معموله وبعد ذكره يكون المعنى الشرعي اذ مطلق التصديق يتحقق حينئذ في ضمن المقيد
الشرعي لا غير فتح يرتفع النزاع والافارادة المعنى الشرعي او لا يحتاج الى التجريد او التاكيد واردة المعنى الافعى
مطلقا او محققا في ضمن المقيد المعنى الشرعي مما لا مجال فيه * قوله (ثم اختلفوا في ان مجرد التصديق)
لما ثبت ان الايمان هو التصديق وحده حاول بيان اختلاف القائلين بانه هو التصديق اذ بيان الاختلاف موقوف
على الاول ولهذا اورد هذا بتم الدالة على التزاع (بالقلب) وتركه اول (هل هو كاف) في كونه مؤثرا عند الله
تعالى (لانه المقصود) من التكليف ٢ واما الاقرار فانه هو الاجراء الاحكام الدينية كالصلوة عليه والدفن
في مقابر المسلمين واستساق الجزية والحراج وغير ذلك وهذا متقول عن الاشاعرة والراجح عندهم فن صدق بانه
ترك الاقرار مع تمكنه منه لكن لا على وجه الالباء كان مؤثرا بينه وبين الله تعالى ويكون مقرر الجنة (ام لا بد من

٢٤ والمحب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر احد الا بمجرده لما قر به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبار والقائل هذا قائل بعين مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد وان يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فزيد وتقول اوفى حيا حتى اودخل وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات اوزنى ثم مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا في وجوده ولا في استحقاق الجنة به وان قال اردت به ان يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يستم على شيء من الاعمال الشرعية فاضبط تلك المدة وما عدد اطاعات التي يتركها يبطل الايمان وما عدد الكبار التي بارئتها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم بصراية صائر للدرجة الرابعة ان يوجد التصديق باغاب قبل ان ينطق باللسان ويشغل بالاعمال مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لنعم الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد ان قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل للايمان الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر كما سبق الدرجة الخامسة ان يصدق بالقلب ويساعده من العمرمة الطاق بكلمتي الشهادة وعلم بوجوديهما ولكنه لم ينطق بهما فيجوز ان يجعل امتناعه من النطق كامتناعه من الصلاة ونقول هو مؤمن غير يخلد في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجان الايمان فلا بد وان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الاظهر اذ لا مستند لاتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا يعتمد الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا يعتمد بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن له ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عند ابتداء شهادة والنزام والاول اظهر وقد غلب في هذا انتظار طائفة المرجحة فقالوا هذا لا يدخل النار اصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة ان يقول بلسانه لا اله الا الله ٢٥ اذ ادخل التاء في اسم المكان ليس بقياسي مطرد بل هو مقصور على السماع والتفصيل في الجار بردي

اقرار الاقرار اي غير كاف بل لابد من انفعال الاقرار به (للممكن منه) اي بالتصديق في كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى وحاصله ان الاقرار ركن آخر من الايمان الا ان الاصل هو التصديق ولهذا فارق الاقرار عن صدق بقلبه وترك الاقرار مع التمكن منه يكون كافرا مؤمنا في النار وهذا هو الراجح عند اصحابنا وقدم التفصيل بما لا مزيد عليه بقي الاشكال بانه بعد كون حقيقة الايمان التصديق وحده فكيف بعد الاقرار جزأ من حقيقته وجوابه على ما اشير اليه في كشف البردوى ان الاقرار ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ركنا لكن الانسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدمه فيصح ان يكون ركنا بحيث لا يخلو القوط فيكون جزأ معتبرا معه في حالة الاختيار حتى يكون عدمه في غير حالة الاكراه دليلا على عدم التصديق فالركنة بهذا الاعتبار اعني باعتبار كونه دليلا على التصديق الذي وضع لفظ الايمان له في الشرع لا ينافي كون حقيقة الايمان التصديق وحده فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد القائل بانه لابد من انفعال الاقرار الانفعال على وجه كونه شرطا خارجا عن مسماه فلا اشكال فلما ان اريد بالشرط الخارج عن مسماه الشرط في اجراء الاحكام الدنيوية فهو ذلك الطائفة الاولى فالوجه ما ذكرناه هكذا ينبغي ان يحقق هذا المرام لانه مثله الا علام قوله للممكن منه قدمه التوضيح في الدرس السابق * قوله (ولعل الحق هوانثاني) وهو كون الاقرار جزأ معتبرا مع التصديق ولم يجز لتعارض الأدلة ولكون الدليل القاطع على حقيقة محبا بما يجبي وعدم كون الاقرار ركنا هو الراجح عند الاشاعرة ومنهم المص (لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر) المعاند من عرف الحق بيقين ووجد حده والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح حيث قال تعالى * ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني * الآية في ذم الجاهل وقال تعالى * فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم * الآية * قوله (ولما نعت ان يجعل الذم للانكار) اي ان منع انضمام الاقرار الى التصديق ان يقول الذم المذكور لانكار الحق مع معرفته وقدمه ان من ترك الاقرار ابا وعنادا فهو كافر بالاتفاق ركننا كان الاقرار ولا اذلا شك انه علامة التكذيب (لا ادم الاقرار للممكن منه) فان ترك الاقرار مع تمكنه لا على وجه الاباء لا يضر التصديق الذي هو الايمان وانما يضر اجراء الاحكام الدنيوية عليه وهنا مذهب رابع اختاره الكرامية وهو ان الايمان الاقرار فقط كما سببر اليه المصنف في تفسير قوله تعالى * وما هم بمؤمنين * ولم يلتفت هنا لظهور فساد فحاصل المذهب ان الايمان اما اسم لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او فاعلها مجعما وحدهما او مع فعل سائر الجوارح * قوله (والغيب مصدر) يقال غاب الشيء غيبا وغيبه وغيبا وبوغية (وصفت به) اي الذات اي يقال شيء غيب (للبالغة) يجعله كانه هو فيكون اسناده الى الذات مجازا عقليا ثم اقيم مقام الذات واسم الفاعل ولم يلتفت الى كونه مصدرا بمعنى المفعول لما ذكره ابو حيان في البحر من ان الغيب مصدر غاب وهو لازم فلا يبنى منه اسم المفعول (كالشهادة في قوله تعالى * عالم الغيب والشهادة) وهي ايضا مصدر (وصفت به) الذات للبالغة ثم اقيم مقام اسم الفاعل اي الشاهد وهو ما يحس ويشاهد ولكونها اعرف في هذا جعلها مشبها بها لكن الاولى وكذا الشهادة * قوله (والعرب تسمى المظنين) بقبح الهمة اسم مكان فلا مجاز ويكرها اسم فاعل تجوزا في الاسم والتذكير على هذا الاعتبار صفة المكان واما على كونه اسم مكان فلا يحتاج الى التوجيه ٢ وهي الوعدة المنخفضة (من الارض غيبا) مجازا لغويا لانه لا يقيب عن الحس بالكلية بل في الجملة ولهذا قال والعرب تسمى الخ والافجيمع الالفاظ اللغوية تسمى العرب معناها وايضا فيه استنهاد على اطلاق المصدر على الذات (والحمصة) بفتح الحاء وسكون الميم وفتح الصاد الحفرة الكثافة في الجنب متصلة بالكلية بضم الكاف واحدة الكلبيين وهما كونا في جنبي كل حيوان يقال بالقارسية كرده وهي في الاصل الجوعة سمي به الحفرة المذكورة لانه يعلم منه جوع الحيوان وشبهه قوله (التي تلى الكلية) وصف موضع قيل والنصود ان الغيب جاء اسم جاعد غير المصدر لانه تأييد لغوه مصدر وصف به لانه لا بالغة فيه اصلا وهذا بعيد فالوجه ما نعتهم ثم تسمية الحمصة (غيبا) غيبواضح لانه في حال الجوعة ظاهر وبعد السبع لا يبق حفرة فلا يسمى حمصة * قوله (او فاعل) عطف على قوله مصدر وصف به وهو في الاصل غيب بالتشديد على وزن فاعل (خفف) بحذف احدى اليائين فصار وزنه فيل او فعل (كفيل) اصله فيل بالتشديد ثم خفف فصار فيل بفتح القاف واحد افعال او اقوال وهو الملاك دون الملك الاعظم من ملوك

٢٥ محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقله
فلانك في ان هذا في حكم الاغرة من الكفار وانه
مخلد في النار ولانك انه في حكم الدنيا الذي يتعلق
بالآلة والولاء من المسلمين لان نبي لا يطعن عليه ثم قال
رحمه الله فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة
وما جعلة بضلان قولهم فاقول شبهتهم عومات
القرآن اما المرجئة قالوا لا يدخل المؤمن النار وان اتى
بكل المعاصي ا قوله تعالى * فمن يؤمن بربه فلا يخاف
بخسا ولا رهقا * وقوله تعالى * والذين آمنوا بالله ورسوله
اولئك هم الصديقون * وقوله تعالى * كلا اني فيها
فوج * وقوله تعالى * اني عام فنيغي ان يكون كل فوج التي
فيها مكذبا واقوله لا يصلحها الا لاشقي الذي كذب
وتولى وهذا حصروا ثبات ونفي وقوله من جاء بالحسنة
فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون والايمان
رأس الحسنات واقوله تعالى * والله يحب المحسنين *
وقال الله تعالى * انا لانضيق اجرا من احسن عملا *
ولاحجة لهم في ذلك حيث ذكر الايمان بهذه الايات
اريد به الايمان مع العمل ودليل هذا التأويل اخبار
كثيرة في معاقبة المعاصيين ومقادير العقاب وقوله
يخرج من النار من كان في قلبه مثقل ذرة من الايمان
فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى
* ان الله لا يفتن ان يشرى به وبفسر ما دون ذلك
لمن يشاء * والاستثناء بالشيء يدل على الانقسام
وقوله تعالى * ومن يمس الله ورسوله فانه نار جهنم
وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله الا ان الظالمين في
عذاب مقيم قال تعالى * ومن جاء بالبدعة فكذب وجوههم
في النار فهذه العمومات في معارضة عوماتهم
ولا بد من تليط التخصيص والتأويل على الجاهلين
لان الاخبار مصرحة بان العصاة يذبون بل وقوله
تعالى * وان منكم الا وادها * كاصريح في ان ذلك
لا بد منه لكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله
لا يصلحها الا لاشقي اراد به من جاعة تخصيص
اذا اراد بالاشقي شخصا بآيا وقوله كلما التي فيها
فوج اي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب
ومن هذه الآية وقع الاشعري وطائفة من التكلمين
انكار صيغ العموم وان هذا اللفظ يتوقف فيها
الى ان ترد قرينة تدل على معناها واما المعتزلة
فبشبهتهم قوله تعالى * واتى افكار لمن تاب وآمن وعمل
صالحا ثم اهتدى * وقوله تعالى * والعصران الانسان
اني خسرا الذين آمنوا وعملوا الصالحات * وقوله
* وان منكم الا وادها * كان على ربك حقا ضياع نجبي
الذين اتقوا وقوله * ومن يمس الله ورسوله فانه نار
٢ لما روى اني وما روى وان كان مسوقا لئلا يكون
المراد المؤمن به لكنه يصلح ان يكون تأييدا لهذا
الوجه حين اريد به غير الصحابة

جبر يغذ ما يقول كانه الذي له القول قال لا ينبغي ان يدعى في قبل وامثاله ذلك حتى يسمع من العرب متفلا كظاثره
نحو ميت وهين فانه سمعت مخففة ومتفلة وامل لهذا اخر الشبان هذا الاحتمال مع ان الوصف حينئذ لكونه
صفة مشبهة على ظاهره وايضا تغوت فيه الباطنة المذكورة * قوله (والمراد به) اي بالغيب (الحق الذي
لا يدركه الحس) اي لا يقع تحت ادراك الحواس الظاهرة مطلقا (ولا يقتضيه بداهة العقل وهو فسمان) وان
ادرك بالعقل ولذا لم يقل ولا يدركه العقل والمراد بداهة العقل لا يحتاج الى فكر ونظر من بداهة بداهة وبدها
اذا غت وقفا وفي الكشف والمراد به الحق الذي لا يغتذ فيه استدعاء العلم اللطيف الخبير وانما تعلم منه نحن
ما اعتناه او نصب لنا دليلا عليه ولهذا لا يجوز ان يصلح يقال فلان يعلم الغيب انتهى وما ذكره المصنف اولي
لانه اوضح في الفصول وان سلم ان هذا بعينه ما ذكره المصنف الا ان الكلام المصنف لا يتناول الخبر الصادق من
اسباب العلم وار قيل ان هذا مندرج تحت بداهة العقل فمع ما فيه من اياه البداهة يكون ذكر الحس منذ ركا فانه
داخل فيه ايضا اذ مرجع الكل هو العقل فالحواس آله ويمكن العتبة فامل * قوله (قسم لا دليل عليه)
فضلا عن نصبه اذ انصب يقتضي وجود الدليل فاريدنا اني الدليل لا نصب اذ اني نصبه اهم من وجوده
وعدمه والمراد عدمه والمعنى قسم لا يعرف له سبيل لنا اليه اصلا بالاحس ولا بالعقل بداهة او نظرية ولا بسبب
من الاسباب الا باعلامه تعالى * قوله (وهو المعنى بقوله تعالى * وعنده مفاتيح الغيب *) الآية بناء على ان
المفتاح جمع مفتاح بالفتح بمعنى الخزان فيفيد اختصاص علم غيب به تعالى لدلالة قوله (لا يعلمها الا هو) واما اذا
جعلت جمع مفتاح بالكسر فيكون جعله كونه مفاتيح الغيب عنده كناية عن اختصاص علم غيب لا دليل عليه به
تعالى وسبق توضيحه في تفسير هذه الآية ان شاء الله تعالى * قوله (وقسم نصب عليه دليل) يعرف ذلك
ان الغيب بالظهور الصحيح ولهذا قيد فيامر بداهة العقل احتراز عنه (كالصانع وصفاته) فانه تعالى تعرفه
بالآيات المنصوبة في الافاق وفي انفسنا وبالنظر الصحيح فيها وقيل والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور
والغيبه والاطلاق التكملي قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصلح منه ادله وجوابه ان السلف مطبقون على
تفسيرها بما ذكر وكفى بتاسد اقل وليس فيها اطلاقه عليه بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية ولو سلم هذا
فيما نحن فيه لا يصلح في قولهم قياس الغائب على الشاهد فالاولى ان يكتفى بقوله فليس هذا من قبيل التسمية
والقول بانه يقال الله غيب ولا يقال انه غائب ويمنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه وبالفقير ما لا تراه انت ضعيف
لما مر من تعبير السلف في قياس الغائب على الشاهد والتعسير المذكور غير مقول عن السلف ثم جواز اطلاق
الصانع عليه بما ورد في حديث مستد وهو ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعه كذا قيل وهذا مبني على جواز
الاطلاق بخبر الاحاد وهو المختار (واليوم الآخر وحواله) فانها وان كانت غائبة عما لكند نصب عليها دليل فطعي
* قوله (وهو المراد به في هذه الآية) فالغيب الذي يؤمنون به الله تعالى وصفاته وما يجب اعتقاده اجالا
او تفصيلا وعدم كون المراد القسم الاول اذ لا يمكن انتصديق بما لا طريق اليه بخصوصه وباعتبار انه لا يعلمه
الا الله تعالى داخل في القسم الثاني حيث نصب عليه دليل نقلي وهو قوله تعالى * وعنده مفاتيح الغيب * الآية
ولا يبعد ان يكون تعرضه لهذا القسم الاول ونقل هذه الآية الاشارة الى هذه الدققة البارعة فانه دره ما ادق
نظره فحمد الله بنفرائه * قوله (هذا) اي ارادة القسم الاخير (اذ جعلته) اي قوله بالغيب (صلا للايمان)
اي المفعول به بواسطة حرف الجار الصلة في اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف
ونطلق على الزائد كالباء في كفى بالله والمدفع هذا الاحتمال قال (واوقعته موقع المفعول به) فالضمائر راجعة
الى قوله بالغيب لا الى الباء لآية قوله واوقعته اذ لا وجه رجوع ضميره الى الباء والتفكيك خلاف الطاهر واطلاقه
على المفعول به بواسطة الحرف مصرح به في اصطلاحهم كاطلاقهم على حرف الجر زائد او غير زائد قدسه لان
تعدية الايمان بالباء كثيرة استعمالهم بخلاف الآخرين ولهذا قال فيما سبق وهو متعين الارادة الخ ولم يلتفت الى
الاحتكاك الاخيرين توهينا لهما ٢ ولذا اورد هنا اذ التحقيق وفي الثاني ان لاشك وفي الثالث وقيل * قوله
(وان جعلته حالا) فعلى هذا يكون الايمان بمعنى انتصديق الشرعي بلا تعيين معنى الاعتراف ولا يجوز في الوثوق
والفية صفة للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم مع الاختصار ويخالف الاول من وجوه ثلثة وايضا لا يحتاج فيه الى
التجريد او تأكيده في حله على انتصديق الشرعي بخلافه في الاول اذ احول على انتصديق الشرعي (على تقدير

٢ قوله خطا بالرسول عليه السلام فلا يتوهم انه يكون عين الوجود الاتي وهو قوله او عن المؤمن به فان بينهما فرقا ظاهرا **ع**

(٢١٠)

(سورة البقرة)

٣ وكون المراد به النبي عليه السلام لا يتناقض تناوله للصحابة اذ المراد به نبوته ورسالته وهي غير محسوسة ولا مدركة بالحس الا ان يقال ان معجزاته الدالة على النبوة لما كانت مشاهدة لهم كان المؤمن به محسوسا لهم دون من عداهم ويومى اليه اثر ابن مسعود رضي الله تعالى عنه **ع**

٤ واسقط النص شطر الاول اذا لا استدلال يتم بالشطر الاخير اذ صيغة التفضيل تقتضي ان قوله بالغيب صفة الايمان لا بمعنى غائب عنكم ولا بمعنى الغاب اذ لا يتحقق التفضل عليه وفيه ما فيه الاول ما قبل ان صدره كان عرفا بين اهل الحديث فاكتفى بإيراد ما هو موضع الاستشهاد طلبا للايجاز **ع**

٢٦ نارجهم وكل اية ذكر العمل الصالح مرفوعة فيها بالايمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متدا فجزاؤه جهنم وهذه المومات مخصوصة ايضا بدليل قوله تعالى ويغير ما دون ذلك ان يشاء فينبغي ان يتقوله مثبتة في مغفرة ماسوى الشرك ولذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله ان الله لا يضيع اجر المحسن فكيف يضيع اصل الايمان وجميع الطاعات بمعية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متدا اي لا يمانه وقد ورد على مثل هذا السبب ثم قال رحمه الله فان قلت فقل مال الاختيار الى الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فمعناه قلنا لا يبعد ان بعد العمل من الايمان لانه محمله ومنه كما يقال الرأس واليد من الانسان ومعلوم انه يخرج عن كونه انسانا بهدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك التبيحات والتكبريات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها واتصديق بالقلب من الايمان كما لقلب من وجود الانسان اذ يتعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاتراف وبعضها اعلى من بعض وقال صلى الله عليه وسلم لا يرتى الزاني حين يزنى وهو مؤمن حقا والصحابة ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الايمان بالزنا ولكن معناه غير مؤمن ايمانا كاملا كما يقال للعاجز المنقطع الاطراف هذا ليس بانسان اي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الانسانية ثم قال طاب رسمه فان قلت فقد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالعصية فاذا كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ونقصان فاقول السلف هم الشهود العدول والملاحد عن قولهم ٢٧

متبين بالغيب (اشارة الى ان البلاء حينئذ الملازمة كسببى لكن قوله متبين بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل (كال) اي الغيب (بمعنى الغيبة والخفاء) فلا ينافى كونه محسوسا اذ يبعد كون المحسوس غائبا عن الحس والحس يطلق عليه الغيب بمعنى الخفى لا بمعنى الامر الخفى كما كان كذلك في الوجه الاول (والمعنى) اي حينئذ (انهم يؤمنون) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام او يحدثون الايمان فيكون منزلا منزلة اللازم لكن لا يناسب المقام (غائبين عنكم) بيان حاصل المعنى فلا يحدوز في اسقاط الجار ونبه ايضا على ان المراد بغيب الصحابة رضي الله تعالى عنهم لما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه والا فلا يحدوز في التعميم بان كان المعنى غائبين عنك حفظا ٢ للرسول عليه السلام بل هذا انبى لقوله (لا كالتافقين الذين) ولية التخصيص بغيرهم هو ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم لشاهدتهم للنبي عليه السلام ولشاهدته عليه السلام لهم ومعجزاته وهو مما يجب الايمان به فليس ايمانهم كله بالغيب وكذا في الوجه الاول ولو قيل المراد بالايمان بالغيب ثباتهم على الايمان بما في الغيب الا يرى قوله لا كالتافقين (واذا اقموا الذين اثنوا فاولا ائمتنا واذا اخلوا الى شيئا طينهم قالوا اتانهم كم ايمانكم مستهزون) فان المقابلة لهذا المعنى لذلك المعنى فيم وما نقل عند قدس سره من ان هذا مدح للمؤمنين بانهم لبوا كالتافقين بل حالهم في الحضور والغيبة سواء انتهى لمخصصا يؤيد هذا وكون الموصول موصولا لما قبله يقتضي العموم اذ المراد بالتقوى كما عرفت مجاز اولي وغير مخصص بغيرهم فتخصيص الصفة بوجوب اختلال النظام وتخصيص الموصوف ايضا بأى عزم المقام اذ كون الكتاب هدى للاصحاب الكرام واطاعة ذلك من اجل المرام وايضا هو الانبى اطاعة الحضر في اولئك هم المخفون فلا حاجة الى القول بانه يجوز ان لا يخصها اما على انه من اسناد ما للبعث الى الكل مثل بنو فلان قتلوا او التخصيص بالغيب لفضل الايمان في الغيب وشرافته * قوله (او عن المؤمن به لما روى ان ابن مسعود رضي الله عنه) عطف على عنكم والمراد بالمؤمن به النبي ٣ عليه السلام وفي الكشف وبعبضه ما روى ان اصحاب عبدالله ذكروا اصحاب رسول الله عليه السلام وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان ٤ ينال ما رآه (فان والذي لا اله غيره ما من احد افضل من ايمان بغيب ثم قراء هذه الآية) انتهى فيكون المراد بالمؤمن به النبي عليه السلام وانما قال وبعبضه لاحتمال عموم المؤمن به والاثر المذكور ليكون النبي عليه السلام داخل في جهة المؤمن به ويكتفى بالدخول في هذا فالباعث الى التخصيص قول ابن مسعود ان امر محمد الخ لعله من بعض الرواة اذ الدعاء والذكر باسمه الشرع بفلس يستحسن وان مسعود هو عبدالله ابن مسعود وهو من اجل الصحابة وفقهائهم قيل وهذا ار صحیح يخرج في المتن موقوف عليه ثم قيل وبعبضه ما روى مرفوعا في السنن ايضا ان ابا عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله هل احد خير منا لئلا نجا وجامعنا معك قال نعم يكونون قوم بعدكم يؤمنون بي ولم يروني انتهى فالتناسب ان يتمك بهذا الحديث الرفوع اقوته ثم المراد بقوله ما آمن مؤمن افضل من ايمان بالغيب ان ايمانا بالغيب افضل مما عداه لان هذا المعنى شائع في العرف لهذا المعنى واما بالنظر الى اللغة فيجوز المساواة ايضا والمعنى العرفي هو المتبادر ومن هذاورد الاشكال بان هذا بغضى الى ان ايمانه افضل من ايمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم لان ايمانه افضل من ايمانهم في اشدة اعتداده وانجبا حاله من آمن به بعد مارا ومعجزاته عيانا وهو اسهل والايمان بالغيب اصعب والوصول اليه اقرب وهو من هذه الخبيثة افضل واكثر ثوابا واما الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهم خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول عليه السلام وتركبة ظواهرهم وبواطنهم بانور المتبين من حضرة النبوة وملازمة الاستقامة وكمال الحشبة والتدسس عن دنس المعصية والترقى من انقيبة الى الحضرة وايمانهم في القوة والوثاقة والاضياء كبد البدور ومن هذا قال عليه السلام لو وزن ايمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه مع ايمان جميع الخلائق لرجح فانه انهم بحسب الكيفية والشدة والطهينة افضل بمراتب كثيرة من ايمان غيرهم وجواز وجود متقية في المفضل مع عدم وجودها في الغاضل مما لا ريب فيه والسقط * قوله (وقيل المراد بالغيب القلب لانه غائب مخفى لكن صدق التعريف المذكور عليه غير ظاهر فيكون الغيب بمعنى الغيبة والخفاء كما في الوجه اثنى فلا يضره كونه مدر كايدها العقل كما لا يضره كونه مدر كايها في الغيب او اشارة الى ان اللام في الغيب للاستغراق وفيه نظر في الوجه اثنى قوله (والمعنى) اي على هذا التقدير (يؤمنون بقلوبهم) وجع التلوب لان الغيب مصدر ولو لم هذا الوجه لدل على ان الايمان هو التصديق قوله (لاكن يفرون بانواهم ما ليس في قلوبهم) اي كالتافقين فيجوز ما له

(مع)

٢ كلام في كون باء المصاحبة ظرفا مستقرا اولفوا

س

٣ قال الامام المراد بالصلوة الصلوة المغربية وضعة انتهى فالاولى التعيم لان التعديل لازم في الكل ولوسلم التخصيص فيعلم حال النفل بالاشارة

س

٤ فصار قويا شبيها بالقائم اشارة الى ان اقام العود مستعار في قومه وازال اعوجاجه

س

٢٧ عدول فاذا ذكر حق وانما الشأن في فهمه وفيه دليل على ان العمل لبس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو من يد عليه والزائد موجود والتاقص موجود والشي لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلجته وسمته ولا يجوز ان يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالاداب والسنن فهذا تصریح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان ثم قال رحمه الله فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطة واحدة فاقول اذا تركنا المداينة ولم نكثر بنسب من يشتب في كسنا انما عساه ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق على ثلاثة اوجه الاول انه يطلق على التصديق بالقلب على حيل الاعتقاد والتقليد من غير كنف وانسراح صدر وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الاتحواص وهذا الاعتقاد عقد على القلب تارة تشدد وتقوى وتارة تضعف وتترخي كالعقد على الخيط مثلا ولا تنبذ هذا واعتبروا باليهودي في صلاته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه منها يخوف وتحذرو ولا تخيل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا التصاري والمبدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بادي كلام ويمكن استزائه عن اعتناؤه باني استماله او تخوفه بيف مع انه غير شاك في عقده الاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق ايضا والعمل يوشق في غناء هذا التصميم وزايدته كما يوشق في غناء الاشجار ولذلك قال تعالى "فراهم ايماناً" وقال تعالى "زادهم ايماناً وقال ليردادوا ايماناً مع ايمانهم" وقد قال عليه الصلاة والسلام فيما روي في بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب احوال نفسه في اوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع اوقات الثبور وادرك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استقصاء على من يزيد حله بالتشكيل بل من يعتد في التيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده فمخبر رأسه وتلطف به ادرك من باطنه ناكذ الرحمة ونضاضها بسبب ٢٨

مع الوجه الثاني على بعض احتمالاته * قوله (قالباء) الفاء لاتفرغ (على الاول للتعدي) اي جعل الفعل اللازم متعديا تصحبه معنى انصير يا سخل الباء على فاعله فعني ذهبت بزيد صيرته ذاهبا فاعني هنا يصدقون القيب لكن القيب ليس فاعلا للفعل اللازم وفيه نوع التخالف للقاعدة المذكورة وامل لهذا قل المص وادفعته موقع المفعول به ولم يقل وجعته مفعولا به واما التعدي بمعنى ائصال الفعل الى مفعوله بواسطة حرف الجر فليس يخص بالاول وايضا يحتاج في الاول الى النضين وعلى الثاني الى التقدير بخلاف الثالث * قوله (وعلى الثاني للمصاحبة) اشار الى ان الملازمة والمصاحبة لا فرق بينهما في فرق بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف بخلاف التي للملازمة وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شطط انتهى قال الرضي تكون الباء بمعنى مع وهي التي يقال لها بابه المصاحبة نحو قوله تعالى "وقدد خلوا لكفروهم قد خروا به" قيل ولا يكون بمعنى مع الاستقرا والظاهر انه لا مانع من كونه لغوا انتهى ونقل بعض المحشين عكس ما ذكره القائل الاول فقال قيل اذا جعلت الباء المصاحبة لا يلزم ان يكون المتعلق بمحذوف فاحتمل ان يكون حاله متعلقا بالباء بالايمان وما من تقدير الحال معنى انسحابي لام حاق اللفظ انتهى انظر هذا النزاع بلاطائل والاضطراب بين كلامهم فالخالف ان الحلية في كلام المصنف على ظاهرها وعليه اكثر المحققين من القدماء والمتأخرين وتاميك بيانهم في رسم الله وقيل ان قصد بباء المصاحبة مجرد كون الفعل معمول مصاحب لجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فتعريف في موضع الحال وان قصد به شاركنه فيه فلهو فاشترت الفرس بسرجه يحتمل المعنيين بخلاف نحوتم بالعمامة فانه لا يحتمل ان الغوية انتهى وما نحن فيه من قبيل نمت البارحة بالعمامة فيتم الحلية ولا يحتمل الغوية فمن ذهب اليها فقد لني لغوا فاحتمل كنهى في جعل الباء متعلقة بدخلت في دخلت عليه بتياب السفر فالقاعدة المذكورة هي الحق والصواب يجب حفظها على اولي الالباب وينكشف منها ان المصاحبة على تقدير الثاني بمعنى مع وهذا محتمل ما ذكره نجم الائمة الرضي وعلى تقدير الاول يكون بمعنى الملازمة وهذا اشار اليه المصنف هنا وبهذا التلغيف يرتفع النزاع بين العلماء (وعلى الثالث للالة) ١١ * قوله (اي يعدلون اركانها) الاول ويعدلون اركانها بالايتم كون الواو زائدة ذكر ليقينون الصلوة اربعة معان هي على الاولين استعارة تبيد وعلى الاخيرين مجاز مرسل فقدم الاقرب ثم الاقرب وكون بعض الوجوه كناية ضعيف واركان جمع ركن وركن الشيء جانبه وفي الاصطلاح جزء الشيء والموقف عليه الخارج لا يسمى ركنوا والمراد هنا انه لما لانها ليس بها اجزاء لها ما يجب الوجود انشرعى نفسه وهي فراضه او بحسب الاكالم والكيفية المعبر عنها بالاحسان وهي فرائضها او واجباتها ومنها وادابها قلبا وقالبيا وهذا هو المراد هنا ومن ٣ هذا ويحفظونها من ان يقع الخ وتعدلبها اي توشقها لان تلك الاركان على وجه مشروع مع جمع الخاطر وسكون الطمأنينة والفرق الى مرتبة الاحسان كانه يرى مولاه الملك المنان هذا اذا زيد بالقوى المرتبة الثانية او المرتبة الثالثة وان ارد به المرتبة الاولى فالامور موكولة اليك اذا المراد بالاركان والاجزاء هنا مثل ما عرفت في بحث الايمان من انها يتنفي الكمال بانفائها ويتنفي كمال الكل بانفائها فان تفاوت بهذا الاعتبار شايع ذابغ * قوله (ويحفظونها) عطف تحريف وفيه تنبيه على ان التعديل هنا مستعار لهذا الحفظ (من ان يقع الزين) الميل عن الاستقامة (في افعالها) اي الصلوة فالاضافة لادنى ملازمة اذ الفعل اي الاتصاف على ما هو المعنى المصدري او بمعنى الحاصل بالمصدر وهو المراد هنا المصلى والمراد به ايم التزك ايضا بمعنى كف النفس عن الذنوب والاقوال المفسدة والموقف للكرهية والتزكية او التحريمية فقط ثم اشار الى كونها استعارة (بقوله من اقام العود اذا قومه) اي اذا سواها بازالة اعوجاجه فهو قوم تنبيهها باقام ضد القاعد وتوضيحه ان اقامة بالمعنى اللغوي جعل الشيء قائما اي متصبا وهذا من خواص الاجسام ثم قيل اقام العود اذا قومه وازال اعوجاجه فصار قويا يشبه القائم ثم اعتبر من تسوية الاجسام لتسوية الاماني اي كتعديل الاركان لزيادة المناسبة بين الحقيقى والمجازى او بين المعين والرجعت الاستعارة من تحصيل القيام في الاجسام ام تتحقق المناسبة بهذه المرتبة وقد قيل اقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعارة فعلى هذا معنى قوله من اقام العود من باب اقام العود لاتبانه مستعار من اقام العود لكن كونها مجازا في المعاني راجح بخار اذا التسوية لا توجد حقيقة فيها وايضا الاشتراك خلاف الامسل وقد صرح به غير واحد من النحويين وانما جعله على ذلك كثرة الاستعمال فيها وهذا ضعيف اذا المجاز المشهور كثير الاستعمال ولو اراد انه حقيقة

٢٨ العمل به وكذلك مقتصد التواضع اذا عمل
 بوجه مقبلا او ساجدا لغيره احسن من قلبه بالتواضع
 عند اقتداءه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب
 تصدر منها عمل الجوارح ثم يعود اثر الاعمال اليها
 فبذلكها يزيد ها الاطلاق الثاني ان يراد به
 التصديق والعمل جميعا كما قال عليه الصلاة والسلام
 الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال عليه الصلاة
 والسلام لا يزن الزاني وهو مؤمن من حين يزن واذا
 دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم يخف زيادته
 ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الذي هو
 مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد اشترنا الى انه مؤثر
 فيه الاطلاق الثالث ان يراد به التصديق البقنى على
 سبيل الكشف واشراح الصدر والمشاهدة بنور
 البصيرة وهذا ابعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكن
 اقول الامر البقنى الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة اليه
 وليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين اكثر من الواحد
 كطمأنينة ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك
 في واحد منهما بل التعيينات تختلف في درجات
 الاتضاح ودرجات طمأنينة النفس وقد ظهر في جميع
 الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق
 وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من في قلبه
 مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع في حكم آخر
 مثقال دينار فاني لكل معنى لا خلاف مفاديره ان كان
 ما في القلب لا يفاوت ثم كلامه وجه ضبط المذاهب
 لان الايمان لا يخرج باجتماع المسلمين عن فعل القلب
 وفعل الجوارح فهو حينئذ اما فعل القلب فقط وهو
 التصديق القلب المذكور واما فعل الجوارح فقط
 وهو اما فعل اللسان وهو الكتمان او فعل غير اللسان
 وهو العمل بالصاعات واما فعل القلب والجوارح معا
 والجسارحة اما اللسان وحده او جميع الجوارح
 هذا واما اطناب الكلام في بحث الايمان بنقل المذاهب
 وتقرير ما هو الصحيح منها لان هذه الآية اول محل
 ذكر الايمان فيه من القرآن المجيد فلا بد هنا
 من الاستقصاء في بيان حقيقته وثمراته ومكملاته حتى
 يتبين منه في بواق موارد وقوعه منه ان المراد به ما هو
 قوله لانه تعالى ذم المعاند اكثر من الجاهل المقصر
 المعاند من عرف الحق وبعثه بقلبه ولا يقربه بل بانه
 والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لنقصه في النظر
 الصحيح

قوله ولما نع الخ اي وجه منع من منع اشتراط
 انضمام الاقرار به ان يجعل ضم المعاند الخ بالقرار
 لاجل كون السكون عنه مع القدرة عليه من دلائل
 المحذور قلبا لا لكون الاقرار من حيث انه اقرار ركننا
 من اركان الايمان وشرطا من شروطه
 ٩ قوله المتقارب صوابه الكامل كالا نحو انتهى الصحيح

عرفة فلا مناقشة لكن كلامه آب عنه وما قيل من ان ما استداليه من ان اتقويم عالم للقيتين من الاعيان والمعاني
 وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الاقامة كذلك اذ معناها جعل غير المستقيم مستقيما بازالة اعوجاجه ولا شك ان
 النسوية المتعلقة بالمعاني معانها الاثبات بالمعنى على ما ينبغي لاجلها مستقيمة بعد ان لم تكن قد دُفِعَ به اليه لم لا يجوز
 ان يكون من قبيل ضيق في البرزخ وهذا المعنى شائع ايضا * قوله (او يواظبون عليها) وظب على الامر
 وظبا ووظوبا وواظب عليه لازمه وداوم عليه فصيغة المفاعلة للمباينة به المص على ان المواظبة تعدى بعلى لكن
 الاقامة التي بمعنى المواظبة لا يلزم ان تعدى بعلى كتنطقت الحال بكذا بمعنى دلت مع ان الدلالة تعدى بعلى
 وسره ان كون فعل بمعنى فعل آخر لا يستلزم قيد الاتحاد في الصلاة فلاحاجة الى ان فيه حذفا وايصالا * قوله
 (من قامت السوق اذا فقت) اي معنى المواظبة الاقامة مأخوذ من هذا اوانه من يابه ومثله قال قدس سره
 اتفاق السوق كالتصايب شخص في حسن الحال وظهور التمام فاستعمل القيام فيه والاقامة في اتفاقها اي جعلها
 نافذة ثم استعيرت منه للدوامه على الشيء فان كلاما من الاتفاق والمداومة يجعل متلفه مرغوبا متافسا فيه
 متوجها اليه انتهى فمضى قامت الصلوة نفقت وتفاقها كالتصايب شخص الى آخر ما ذكره قدس سره فمضى اتفاق
 مجاز للقيام فالقيام معار فيه والاقامة استعملت في اتفاقها اي جعلها نافذة استعارة ثم استعيرت منه للدوامه
 وانما لم يجعل اقامة اول الدوامه مع انها المفصولة لعدم النسبة بينهما فيحتاج الى طول المسافة فقامت السوق
 (واقفه) ذمعتها نافذة) وقامت الصلوة واتفقا من باب واحد فكأن معنى قوله من قامت السوق انه من يابه
 ومثله اول من انه مأخوذ من الاشكال بان المشابهة في هذه الاستعارة خفية غاية ان لا يكون مبتدأ لاعاميا وهذا
 كشبه النسخ بنار الكبريت ولا ريب في مقبوليته وقد اوضح قدس سره وجه الشبه بين القيام والاتفاق وبين الاقامة
 والاتفاق ثم بين وبين الاقامة والمداومة اذ الاقامة المستعارة للدوامه بمعنى الاتفاق لا بمعنى كون الشيء قائما تصبا
 حتى قال ان في هذه المشابهة خفاء ولا شك في ان المداومة الصلوة تجعل الصلوة مرغوبا فيها كان الاتفاق يجعل
 الشيء نافعا راغبا مرغوبا فيه فلا وجه للقول بان مداومة الصلوة اوسلم انها تناسب الاتفاق لكنها لا تناسب
 الاتفاق اي جعل الشيء مرغوبا فيه الغير بل مناسبة المداومة للاتفاق اظهر منها بالاتفاق وايضا التجوز عن المجاز
 سواء كان المجاز واصلا الى مرتبة الحقيقة او لا مصرح به في كلام المفسرين كقوله تعالى * واعتصموا بحبل الله
 جميعا الآية وسيأتي في كلام الكشف ان التجوز من المجاز في قوله الصلوة من الصلوة واما اعتبارهم العلاقة
 بين المعنى الحقيقي والمجازي دون المعنيين المجازيين اما ينبغي على ما هو الغالب او المعنى المجازي الاول بمنزلة الاصل
 والحقيقة للمعنى المجازي الثاني اول كونه معلوما بالقابلية ولقد اغرب من قال انه لا يجوز تفرع المجاز عن المجاز آخر
 وادعى ان المفهوم من كلام السيد ههنا وفي حاشيته اشرح المختصر ذلك ولم يدرك ان كلامه قدس سره ههنا
 صريح في جوازه حيث قال ثم استعيرت منه للدوامه الخ ولا يذهب عليك ان المواظبة بدون تعديل الاركان
 وعكسه ليس مما يمدح به بل المدح من جمع بينهما فلا يحسن التقابل وحل لفظة او على منع الخلو لاسماع فيه
 هنا لوجود المعنى الثالث والرابع الان يقال ان غرض المص بيان المعاني المحتملة هنا ولا ينافيه اعتباره معنى آخر حين
 يراد منه معنى من المعاني المذكورة قريبة تقتضيه فالمواظبة معتبرة حين ارادة التعديل وبالعكس لدليل دل على ان
 المواظبة بلا تعديل الاركان وبالعكس ليست بمعتبرة في الشرع ولا كافية في حصول التقوى * قوله (قال) اي
 الشاعر (شعرا قامت غزالته) علم امرأه شديدا خارجي قتله الحجاج وهي من شجعان النساء لما قتل زوجها خرجت
 على الحجاج بعسكر تطلب دمه وحاربه منذ كاملة فهرب فجمعت عليه فصلت في جامعها صلاة الصبح بوزة
 البقرة اظهارا لامنهاه وفصتها مشهورة كافي كامل المبرد واليهما يشير القائل بمحجوا الحجاج اسد على وفي الحروب
 نعامه فتحناه نفر من صغير الصافر هلا برزت الى غزالته في الوغاء بل كان قلبك في جناحي طائر (سوق الضراب)
 استعارة مكينة وتخييلية شبه الضراب اي المضاربة بالسيف في الذهن بالاشياء الراجحة في الرواج والكثرة واثبت له
 السوق تخيلا مراد به معناه اذ المجاز في الاسناد وجعله تمثيلية بعد وابعده منه كون السوق استعارة مصرحة
 البيت لابن خريم الانصاري من بحر ٩ المتقارب كذا قالوا والاستهاد لجحى اقام السوق بمعنى جعلها نافذة اي
 رابحة (لاهل العرافين) اي الكوفة والبصرة (حولا) اي سنة كاملة (قيطا) بانطاء المهمة اي تاما نا كيد
 المحول دفعا لاحتمال المجاز اصل القبط ما يند بالتقاط وهو ما يند به الصبي في الهدى قبل ومن جهة حكاياتها

قوله والغيب مصدر ووصف به للبيان لئلا يفسد في وصف ضمير الالقائم مقام فاعله هو الجار والمجرور اعني به فالعني يؤمنون بما هو غيب اي غاب عن الحس وعن درك بداية العقول وفي الكنفاء والمراد به الخفي الذي لا يغذبه ابتداء العلم الاطيف الخير وانما علم منه نحن ما علمناه او نصب لنا دليلا عليه وذلك نحو الصانع وصفته والنبوات وما يتعلق بها والبعث والنشور والحساب والوعيد وغير ذلك فقوله وانما علم منه نحن ما علمناه او نصب لنا دليلا عليه تقسيم لما جرح في حكم الغيب وقوله وذلك نحو الصانع وصفته والنبوات وما يتعلق بها متعلق بقوله او نصب لنا دليلا وقوله والبعث والنشور الخ متعلق بقوله ما علمناه اي ما علمناه بانفس وهذا معنى على ما قال الامام وهو ان كل من مدعى لا يمكن اثبات القل بها الا بعد ثبوتها فانه لا يمكن اثباتها بانقل وكذا كان اخبارا عن وفروع ما جاز وقوعه وجاز عدمه لا يمكن معرفته الا بالاس او بالنقل ولا شبهة ان اثبات الصانع والنبوات من قبل الاول واثبات الخسر والنشر وما يتعلق بهما من قبل الثاني فقوله ما علمناه اشارة الى الدليل العقلي وقوله او نصب لنا دليلا اشارة الى الدليل العقلي قال الراغب الغيب ما لا يقع تحت الحواس ولا تقضيه بداهة العقول وانما يعلم لنا بواسطة علم ما راى شهادته عليه واما خبر الصادق

قوله والخمسة التي نزلت الكلية الخمسة الحفرة من خوص الجرح اي سكن وره والاخص ما دخل من باطن القدم فمصب الارض وهو خميص الحشا اي ضمير البطن ويقال ايضاً الجروح

قوله خفف اكمل اسله قيل بالشد يد اشتقاقه من القيلولة بمعنى قائل يقال قوم قيل بالتشديد والتخفيف وقيل ايضاً اسم رجل من عاد واسم ملك **قوله** كالصانع وصفاته هو ما نصب عليه دليل من طريق العقل وقوله واليوم الآخر واحواله ما ثبت بدليل نقلي فالمراد بالدلائل في قوله وقسم نصب عليه دليل ما يعلم العقلي والنقلي

قوله هذا اذا جازت هذه الايمان الدلة في اصطلاح النحاة المفعول به بواسطة حرف الجر

قوله وان جعلته حالا الخ فعلى هذا يكون الجار متعلقا بعامل محذوف وذلك العامل حال من واو يؤمنون والباء للمصاحبة والغيب بمعنى القية والاختفاء فتح غيبتهم اما عن المخاطبين بقولهم امنا بالغيب يؤمنون بالغيب معنى يخلصون في ايمانهم ٢٢

الجعية حكاه ابن دريد وهي انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا وكان فيها ثلثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه * **قوله** (قانه اذا حوفظ عليها) اشارة الى وجه الشبه لكن الاولى اذا ووظ عليها كانه به على ان المواظبة والمحافظة بمعنى واحد لكن فرق بينهما بان المساومة المواظبة على ادائها كما صرح به العلامة في قوله تعالى على صلاتهم يحافظون لكن المصنف لا يميل المغايرة كما يفهم من تفسيرهاتين الآيتين (كانت) اي الصلوة (كانت) وكان المصلي المواظب ايضا كالنقي (الذي يرغب فيه) جعله مرغوبا فيه متوجها اليه بل هذا هو المناسب لتمام بيان الاقامة لكن المتداول بيان الثلاثي لكونه اصلا (واذا ضمنت كانت كالنكاح المرغوب عنه) **قوله** (او يشعرون لادائها) قال في المصباح التشرع في الامر السرعة فيه وشرع في العبادة اذا اجتهد وبالغ والاداء لغة دفع ما يحق دفعه وتوفيقه كاداء الدين والامانة قال تعالى فليؤد الذي اؤتمن امانته وفي الاصطلاح اخص منه لانه عبارة عن فعل الشيء الذي عينه السارع وقامعينا في وقته اولابى جزء كان والقضاء الفاعل بعده هذا هو الاصل الذي اراده المصنف هنا وقد يطلق القضاء بمعنى الاداء والاداء بمعنى القضاء (قوله من غير ذور ولا توان) بيان ما هو المراد من تشراد ادائها (من قولهم قام بالامر واقامه اذا جده فيه وتجدد) اشارة الى ان الباء للتعدية لان ما له اقامه ولم يتوهم ان يقال ان الاقامة اذا كانت مأخوذة من ذلك كان معناه على مقتضى التعدية جعلت الصلوة متجددة ومثمرة لان المصلي متشعر في ادائها بلا ذور وايضا لا يصح ذلك المعنى الا اذا وصفت الصلوة بما هو لفاعلا نحو جده اشارة الى دفعه بقوله اذا جده وتجدد فاشارة الى ان الجدد والتجدد على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة المصلي دون الصلوة كذا قيل فالمانع من جعله بجر جده للباء فاعل قدس سره وحقيقة قام بالامر والقيام به على الاعتناء بشأه ويلزمه التجدد فاطلق القيام على لازمه ومنه قامت الحروب على ساقها اذا التحمت واشتدت كانهما قامت وتشرت لسلب الارواح وتخريب الابدان انتهى وما نحن فيه كان الصلوة قامت وتشرت لاخراج المصلي عن عهدة ادائها والخلاص عن تبعه تركها وذلك لا يتحقق ولو ادعاء الا بتشعر المصلي لادائها على وجه شرعي فتشعره لازم لبعثها متشعرة فكل من اقام بالامر واقامه استعمل في لازم معناه وهو الجدد والتجدد فيكون مجازا مرسل لا وجعل الباء للاباء بناء على ادعاء انه مفهوم من كلامه قدس سره لا يفيد اذا ظلم التشرع من اقامه لان قام به فلاربيب في ان المعنى على هذا يصح كون الصلوة متشعرة للباطن في تشعر المصلي كانه بلغ تشعره ببلغا تجاوز الى صلاته فذكر قام به للناسبة فلا تكون للاباء بل للتعدية والتزاع في مثل هذا خلاف النجوى نعم اذا جعل قوله تعالى ويقومون الصلوة من باب الحذف والايصال لكان التزاع في ان الباء للاباء فيكون التشعر صفة المصلي بالاعتناء والتعدي فيحتاج الى التجدد وجده لكن لم يقل هذا من اعماء وان ذهب اليه بعض اوصواب ما التفتنا اليك فغنى قوله من قام بالامر الخ اي من يابه وذلك * **قوله** (وضده) اي ضد المذكور (فقد عن الامر وثق عد) اي عن الامر يعني ان الثلاثي والتقاعد بمعنى واحد والضدية بينهما باعتبار المعنى اللازم لهما فاذا كان في الاول الجدد والتجدد يكون في الثاني التكامل والقصور فالضدية في المفهوم بهذا الاعتبار لا في المركب فلا اشكال والضدية باعتبار اصل المعنى وهو القيام والقعود وان صححت لكن لا يناسب المقام لعدم كونه مرادا من الكلام قيل ان عن نجوى للتعدية كما في رضاه عنه وارضاه فأي مانع من جعل قعد عنه بمعنى اقصاه اي تركه واعلمه على ان التعدية بمعنى التصغير مختص بالباء صرح به العارف الجامي فغنى رضاه عنه كونه بمعنى ارضاه وكون معنى قعد عنه اقصاه فهو فاحش فلا يتم قولهم ان جعل الباء في قام به للتعدية يضلله قولهم في ضده قعد عن الامر لانه لازم قطعا لكن قعد عنه كونه بمعنى اقصاه بناء على كون رضاه عنه بمعنى ارضاه غير متقول عن السلف والقياس في اللغة ليس بمقول فالاولى فاي مانع من جعل ضد القيام التعدية القعود اللازم باعتبار اللازم فان القيام التعددي مستلزم لقيام اللازم على ان الضدية كما عرفت باعتبار المعنى اللازم فلا يضر كون احدهما تعديا والآخر لازما باعتبار اصل المعنى ولا تنس ماسبق من ان التشرع وحده لا يكفي في اتقوى بل مع مداومة ومراعاة التعديل ثم الاولى او يشعرون في ادائها كما يشعربه قوله اذا جده فيه اذ يشعرون لادائها يناسب المواظبة والمداومة وهذا البس بمقصود والا يكون عين ماسبق بل المراد التشرع في ادائها بلا ذور * **قوله** (او يؤدونها لاشتمالها

على القيام) معنى رابع ليقوم الصلوة * قوله (عبر عن الاداء بالاقامة) مجازا اولاً ثم عبر عن ان يؤدونها بقوله يقومون الصلوة تبعاً فيه إشارة الى ان المجاز المرسل كالاستعارة يكون مجازاً مرسلًا بالتبع ككونه مجازاً بالاصالة وفيه تردد لما كانت التأدية والاداء واحدة اذا لاء اسم مصدر للتأدية قال عبر عن الاداء ولم يقل عن التأدية بمعنى ذكر الاقامة وارىد بها الاداء مجازاً مرسلًا والاداء فعل الصلوة في وقتها المعين لها وهذا معنى قول ائمة الاصول الاداء تسليم عين الواجب وفي اختياره على يصلون مع انه المراد واخصر تنبيه على انهم يفعلون الصلوة في وقتها ويسارعون الخروج عن عهدها وبراعونها حتى رعايتها وهذا المعنى هو الذى رجح المحقق السعد حيث قال انه لا يفهم من اقامة الصلوة الاداء وما يقعها دون غيره من المعاني السابقة ويؤيده عندى نعيته في كثير من الاحاديث الصحيحة كحديث البخارى امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ويقوموا الصلوة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك فقد عصوا منى ودماءهم واولهيم الابحى الاسلام ولا يخفى على ذى اب عينه فيه انتهى وهذا عجيب منه اذ مجرد الاداء يكتفى في العصمة عن القتل ونهب الاموال ولا كلام فيه وانما الكلام في تحقق التقوى ولا ريب في انه لا يكتفى بمجرد الاداء كما يشير اليه النص بالصوت الاعلى مع انه قبل عليه انه ان اراد ان القيام يطلق على الصلوة لكونه بعض اركانها ثم يؤخذ منه الاقامة ورد عليه ان الهمة ان جعلت للتدبيرة كان معنى اقامة الصلوة جعلت الصلوة مصلية وان جعلت الصلوة ضرورة كان معنى اقام صار ذاك صلا فلا يصح ذكر الصلوة معه الا ان يجعل مفعولاً مطلقاً والكل لا يرضيه الطبع السليم وان اردت ان القيام لا كان ركناً منها كان فعله واجبه اعني الاقامة ركنها ايضا توجد عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة اقيام في المصلى حال الصلوة لا بمعنى تحصيلها في الصلوة وجعلها قائمة فان قيل لعله اراد ان القيام جزء منها فيكون ايجاده اى الاقامة جزءاً من ايجاد جميع اجزائها الذى هو ادائها فغير عن ادائها بجزءه قلنا معنى يقومون حينئذ يؤدون الصلوة فيحتاج في ذكر الصلوة معه الى ارتكاب كونها مفعولاً مطلقاً كذا نقل عنه قدس سره وهذا لا يلائم قوله لاشتمالها على القيام فوجه المجاز كون الصلوة مشبهة على القيام الذى هو ركنها وينصره قوله كما عبر عنها بالقنوت واعتذر بعضهم بانه لما جعل في الشرع التعبير عن الصلوة التى فعل المصلى بجزئها شريعة جعل التعبير عن تحصيل كلها بتحصيل بعضها شريعة فغير عن ادائها بالاقامة التى هي تحصيل جزئها ويقومون الصلوة تجريد وذهب البعض الى انه لا تجريد فيه اذا لاء متعلق بالصلوة من غير ان يكون الصلوة داخلية في مفهومه وانت خبير بان العلاقة المعتبرة هي الكلية والجزئية لا تحصيلها فالتعريف عن تحصيل الكل بتحصيل البعض غير مقبول اذ الجزئية بينهما حتى يكون مجازاً مرسلًا واما جعل البعض الاقامة التى هي ايجاد القيام جزءاً من ايجاد جميع اجزائها كما قلناه آتفاً في قيل اشتباه العارض بالعرض والشرىف العلامة لم يرض بذلك وعدم رده لتزيف ما ذكر بوجه آخر غاية الامر سكنت عنه ولا يفهم منه عدم الرد والظاهر انه لا تركيب في اليجاد الاعتبارى كالتركيب الحاصل من الحجز الموضوع في جنب الانسان على ان اليجاد لكونه مصدر امر اعتبارى لا موجود في الخارج فضلاً عن ان يكون له جزء وتركيب بخلاف القياس والقراءة وغيرهما من الاركان ٢ وبهذا التقرير يدفع ما قيل من ان ايجاد ركن الشئ لا يلزم ان يكون ركنه ولولزم ذلك يكون ايجاد ايجاد ركنه وهو لم جرا فيلزم التسلسل وجه الاندفاع ان التسلسل اما غير متحقق في الامور الاعتبارية او غير مستحيل فيها فالوجه ان يقال القيام الذى هو مفهوم من الاقامة التى هي ايجاد القيام كما اعترفوا به مجازاً في الصلوة لاشتمالها عليه ويلزم منه بالضرورة كون الاقامة مجازاً في ايجاد الصلوة تبعاً كما هو شأن المجاز والاستعارة في المزيادات فذكر الصلوة بعده اما محمول على التجريد او على التأكيده او على تعيين القيام المفهوم من الاقامة كما قيل نظيره وفق سواء السبيل فيحذف قول الشيخين لاشتمالها الخ يكون على ظاهره ٣ * قوله (كما عبر عنها بالقنوت) في قوله تعالى * وكانت من القانتين * اى المصلين اذ القنوت يطلق على القيام في الصلوة (والركوع) في قوله تعالى * واركعوا مع الراكعين * (والسجود) كقوله تعالى * وكن من الساجدين * (والسبح) كقوله تعالى * فلولائه كان من المسبحين * اى من المصلين على قول فاعلاقة الجزئية لكن لا تنفى الصلوة بانها كسائر الاركان بل ينفى كمالها بانها تكون جزءاً من كمالها والاقامة لاقفة حقيقة * قوله (والاول) اى المعنى الاول من المعاني الاربع اى يدلون اركانها (اظهر) ومن هذا بالتقديم البق ثم بيته بوجه ثلثة بقوله (لانه اشهر) باعتبار كثرة موارد استعماله نحو قوله تعالى

٢ واستوضح بقوله لاري وعمر وتقاتلا اى تضاربا يكون المجاز في القتل الذى هو التلاى ويلزم منه كون التقاتل مجازاً وله نظائر كثيرة مثال

٣ قيل وحاصل كلامه ان الصلوة لما كانت مشبهة على القيام الذى يلزم الاقامة التى هي ايقاع القيام صبر عن اداء الصلوة الذى هو ايقاع الصلوة بالاقامة تعبيراً عن المزموم الذى هو الاداء باللازم الذى هو الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالاً من اللازم الى المزموم ولا يفرق قوله لاشتمالها على القيام ان يكون هذا مجازاً مرسلًا من باب اطلاق الجزء على الكل لان ذلك انما يتم اذا عبر عن الصلوة بالقيام وهذا التعبير عن ادائها باقامتها ولا جزئية بينهما انتهى ويندفع بهذا البيان المذكور هذا الاشباه على ان قوله لكونه انتقالاً من اللازم بناء على مذهب السكاكى وهو من يف كافي التخصيص وشرحه ومنهم من اختار كونه استعارة وانه شبه الصلوة المركبة من القيام الذى هو صفة المصلى بشخص قائم لاشتمالها في القيام وتولد منه تشبيه من يوقع الصلوة بمن يجعل الشخص قائماً وادعى انه لا خلاص من الاشكال سوى الاستعارة ولا يدري ان هذا على تقدير تمامه شرح لا يوافق الشروح عهد

٢٢ اوصى المؤمنين به فعلى كونه حالاً يكون مفعول يؤمنون بمحذوف على طريقة العموم والمبالغة يقع على جميع ما يجب ان يؤمن به وهذا الوجه مختص بغير الصحابة لانهم شاعروا بعض ما يجب الايمان به وهو النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصح في حقهم يؤمنون غائبين من المؤمنين به وكذا الآية مختصة بغير الصحابة في الوجه الاول اعني في جعل بالغيب صلة الايمان ويجوز لا يكون مختصة على الوجهين بان يكون المعنى يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالتهادة على ان يكون المراد بالذين الجنس فيشمل الصحابة وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين بتاويل جواز اسناد فعل البعض الى الكل على طريقة قولهم وفلان اكرموا زيدا وضربوا عمرا ان كان المكرم بعضهم والضارب بعضا آخرين وهذا هو المناسب اعني ٢٣

٢٣ الحصر في أولئك هم المفلحون بخلاف اختصاص

الآية بغير الصحابة فإن ذلك الحصر على هذا ينفي الفلاح عنهم رضوان الله تعالى عليهم اذ تقدير الكلام الذين يؤمنون بما هو غائب عنهم او يؤمنون غائبين عما يجب الايمان به اولئك هم الموصوفون بالفلاح دون غيرهم واما تخصيص الغيب بالذكر فلان اكثر ما يجب ان يؤمن به غائب كالبارى تعالى وصفاته والملائكة والبعث والحشر والنشر والصراط والميزان وغيرها وانضل الايمان بالغيب على الايمان بالشهادة على ما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه

قوله وعلى النبي المصاحبة انول اذا جعلت الياء للمصاحبة لا يلزم ان يكون المتناق محذرا حتى يقدر معنى الحال لانك اذا قلت دخلت عليه شياب السفر ليس معناه دخلت مصحوبا بياض السفر لان الباء متعلقة بالدخول لا بمعنى الصحبة التي دل عليها الباء فالوجه ان يكون الباء في بالغيب متعلقة بالايمان وما ذكره من تقدير الحذف هو المعنى الانحجابي لا تقدير اصل المعنى المستفاد من حاق اللفظ وفرق آخر بين الوجه الاول والثاني غير ما ذكره وهو ان الايمان في الوجه الاول مضمّن معنى الاقرار او مجاز من الوثوق فالعنى تقررون بالغيب او تتقنون به وفي الوجه الثاني بمعنى التصديق بقى اى تصديقون بما يجب تصديقه غائبين عنه

قوله ومعنى اقامة الصلاة تعديل اركانها فسر معنى اقامة الصلاة بارتداء وجه الوجه الاول من باب الاستعارة التورية حيث شبه تعديل المصلى اركان الصلاة وحفظها من ان يقع فيها زرع تقويم الرجل العود المعوج فقبل يقيمون واريد به تدوير الوجه الثاني من باب الكناية التورية حيث كنى بالاقامة عن الدوام فان اقامة الصلاة التي هي بمعنى تعديل اركانها وحفظها من ان يقع فيها زرع في فرائضها وسننها وادائها مشعرا بكرهها مرغوبا فيها واضاعة تعديلها يدل على اعتدالها كالسوق اذا شوهدت قائمة يدل على توجه رغبات الرغبين اليها وتوجه الرغبات يقتضى الاستدامة بخلافها اذا لم تكن قائمة فقوله فانه اذا حوفظ عليها كانت كالساق في بيان معنى الزوم الكائن بين المواظبة والانفاق المعترفى الكناية المحفوظة تستعمل بمعنى الدوام وفي الاساس هو محافظ على سجة الضحى مواظب عليها ومن المجاز قام على الامر دام عليه وثبت اقامه دامه وقبل هذا الامر من باب الاستعارة ايضا حيث شبه الدوام على الصلاة بانفاق السوق وجعلها مرغوبا فيها والجامع كون كل واحد منهما مشتملا على جعل متعلقه بحيث يوجه اليه الرغبات فاستعمل في المشبه ٢٤

واقىموا الوزن الآية وقوله تعالى * ولوانهم اقاموا النورية والانجيل * الآية اى حفظوها وغيروا ذلك والاكثر اشارة الظهور (والى الحقيقة اقرب) كما ظهر من التقرير السابق كيف لا وقد قبل اقامة حقيقة بمعنى التسوية في الايمان والمعاني فلا حاجة حيث ادى الاستعارة واذا لم يكن حقيقة في المعاني كما هو الراجح فلا جرم في قرينه الى المعنى الحقيقى لاشتراكهما في الاختلال على معنى التسوية وانما الفرق في متعلقهما العين والمعنى ولوقيل اقامة الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة وتسويتها وهذا مقيد والمعنى الحقيقى هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج فالمطلق اقرب اليه المقيد لاسيما اذا كان جزأ من المقيد لكن الاولى هو الاوفق لقول المصنف من اقام العود والمراد بالمعنى الحقيقى تسوية الاجسام كالعود وازالة اعوجاجه كما هو الظاهر مع انه مجاز ايضا فان اقامة في اللغة كما مر جعل الشيء متصفا بكونه معنى حقيقيا بالنظر الى المعرف ولو اريد به جعل الشيء متصفا لم يبعد لانه اقرب من الثاني وغيره وان كان بينهما واسطة كإتي المعاني البواقي لان بالتسوية صار الشيء قويا متابها بالقائم اما كونه اقرب من الثاني فلتبوت الواسطة بينه وبين المعاني الحقيقى لان اقامة حقيقة جعل الشيء قائما ثم استعملت بمعنى الانفاق وجعل الشيء رايجا ثم جعلت بمعنى الدوام واما بالنظر الى المعنى فلان اقامة جعل الشيء متصفا والقيام الانتصاب وهو يشعرا بالاعتناء وبواسطة الاعتناء استعمال في لازمه وهو الجد والنجد واما بالنظر الى الرابع فلان اقامة كما مر جعل الشيء متصفا والقيام حقيقة الانتصاب ثم استعمل في الصلوة مجازا ثم استعمل اقامة في اداء الصلوة واما قارب الثاني وتقدمه فلانه مع كمال المناسبة بمقام المدح اقل تكلفا من الثالث وكذلك الثالث بالنسبة الى الرابع كما فهم من التقرير البار * قوله (وافيد) بالياء واخذ بالواو افضل تفضيل من النائمة لانه وارى او يأتى كإتي القاموس والقائمة ما استفيد من علم او مال والاول هو المراد هنا قيل انه عطف على اظهر لانه على اشهر واقرب لكن لم يبين وجهه والظاهر انه يحتمل ان يكون معطوفا عليه ويكون من تمة التعليل ولا شك في كون الافيدية سببا للاظهارية (انضغته) اى يقيمون الصلوة على هذا التقدير (التبني على ان الحقيقى بالمدح) بانهم يقيمون الصلوة (من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنة وحقوقها الباطنة) اى من عدل اركانها وهو المعنى الاول او التنبيه على ما سيجد حوز به من قوله اولئك الخ والاول هو الظاهر المتبادر ولذا قال قدس سره يعنى ان يقيمون الصلوة كما كان في معرض المدح بلا دلالة على ايجاب كان حله على تعديل اركان اولى فانه المناسب لترتب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل (من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى) المفسر بان تعبد الله تعالى كالتكراه وهذا يلازم كون المراد بالقوى المرتبة العليا والوسطى دون المرتبة الاولى وقد جوز كونها مرادة ايضا من اخرى بهذا تنبيه كون المعاني الاربعة مرادة معا بمعوم المجازى تصفون بما يطلق عليه لفظ يقيمون وقد مر ان اعتبار المعاني في صورته ارادة معنى واحد منها لا يزم بقرينة خارجية الا ترى ان من راعى حدودها بدون المواظبة وبدون الشغل لا يستحق المدح (لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون * ولذلك) اى للتنبيه المذكور (ذكر في سياق المدح والمقيمون الصلوة هذا برهان اى يفيد العلم بذلك التنبيه واما ثلثون المراد بالاقامة المعنى الاول فلشهرته واقربته ففرضه بيان فائدة ذكره المقيمين في سياق المدح (و) تركه (في معرض الذم * قول للمصلين * والصلوة فاعلة) وعدم الاراد في الموضوعين على نسق واحد لان المراد بالمقيمين المعنى الاول فانه مفروغ عن بيانه فلا وجه للاراد بانه لا يدل على مدعاه ان الاول اول اذى يمكن ان تكون اقامة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلوة كما قل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المتأفقون الذين يتركونها اذا غابوا ويؤدونها اذا حضروا والمعرض بكسر الهم وقح الراء كما هو المشهور معناه في الاصل اللباس الذي تزين الجارية به اذا عرضت للبيع فاستعيرت للسياق وللعبارة الواقعة فيه والاول هو المناسب هنا لوقوعه في هذا السياق فاخترت السياق اولا والمعرض ثانيا للتفنن وعدم اختيار عكسه لنكتة تعرف بالتأمل * قوله (والصلوة فاعلة) بفتح العين فاعلت فصارت صلوة وجوز كونها فاعلة تكون حركة العين فتفرقة عن اللام وكذا الزكوة المأخوذة من التزكية وهى التسمية او التطهير ثم نقل الى المعنى الشرعى وهو القدر المعين من المال وهذا مستعمل في القرآن واما في اصطلاح الفقهاء هو تمليك ذلك القدر المعين قوله (من صلى) اى مأخوذة منه في تطعيم المذميين (اذا دعا كالأزكوة من زكى) اى النداء والسؤال مطلعا ومن الادنى الى الاعلى وهذا هو الشايع في الاستعمال واما الاول فوجه صحته لكونه بمعنى النداء لكنه مهجور الاستعمال وتخصيص الصلوة بالدعاء مع انها مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء

٢٤ ما هو موضوع الشبهة وهو لفظ الإقامة وهو
وان كان في معنى الاتفاق اي جعل الشيء ذاتا في
مجاز الكثرة صار فيه بمنزلة الحقيقة فاستعمل للمعنى
ويجوز ان يكون تجوزا عن المجاز وان لم يصير
بمنزلة الحقيقة قال صاحب الكشف واما الدوام
على الصلاة من اقام السوق ففيه ان الاول مجاز
كافي قام بالامر وقدم عنه ثم تجوز عن ذلك المجاز
بعلaque غير مطردة اعني ان الدوام لا يلزم منه الاتفاق
وبالعكس او شيده غير واضح والوجه الثالث ان يكون
معنى يقومون الصلاة يتعمرون لا دائها من غير فور
ولا توان من قام بالامر واقامه فان القيام لا جل
تحصيل فعل هو تهيو وتشر لذلك الفعل وجد في
تحصيله وفيه ان المعنى حينئذ يجعلون الصلاة متشعبة
متجددة لا كما فسر به من معنى يتعمرون لا دائها
والوجه الرابع ان تكون الإقامة عبارة عن الاداء
لاستعمال الصلاة على القيام ظاهرا مذكرا في هذا
الوجه مشعر بان يقومون من اقام بالمكان بمعنى قام
والهمزة للصيرورة فالله تعالى يقومون الصلاة فيؤول الى
معنى يصلون الصلاة حيث عبر بالقيام عن الصلاة
كما عبر عنها بسائر اركانها وعبادتها فيها من النسيجات
فعل هذا يكون نصب لفظ الصلاة على انه مفعول
مطلق من غير لفظ فعله على طريق قدمت جلوسا
وكذا الظاهر من عبارة صاحب الكشف ان الإقامة
في هذا الوجه بمعنى القيام حيث قال فعبء عن الاداء
بالإقامة لان القيام بعض اركانها وفيه ايضا ارتكاب
وجه بعيد فالاول في توجيد تفسيره بالاداء ان يقال
معنى اقام الصلاة جعل الصلاة قائمة حاصلة
في الخارج وهذا هو المعنى اداء الصلاة فالوجهان
الاخيران من قبل المجزأ المرسل غير ان الاول من
هذين من باب ذكر المزموم واردة اللازم فان
القيام بالامر يلزم التشر والجد فيه وبالعكس
والوجه الاخير منهما من باب ذكر الجزء
وارادة الكل

قوله اقامت فزاله هي اسم امرأة شيب الخارجية
الذي قتله الحجاج بحيث الحروب وهزمت الحجاج
والضراب المضاربة بالسيف والمقاتلة والعرافان
البصرة والكوفة وارباهل العرقين الحجاج واتباعه
قبضا اي تاما بحيث هي الحروب مع الحجاج سنة ثمانية
فهزمته اخرا

قوله والاول اظهر لانه اشهر والى الحقيقة اقرب
وجه كونه اقرب الى الحقيقة ان اقامة الصلاة اشهر
استعمالا في تعديل اركانها وحفظها من ان يقع فيها
زيف فكاران تلحق بذلك الحقيقة الاصطلاحية ووجه
كونه افيد ما ذكره من تضمن معنى التنبيه وذكر لفظ
الحقيق ما لدح استرجاح منه كون الذين يؤمنون
صفة مادحة للتقين والامام اختار الوجه الثاني ٢٦

اذلنا سب هذا الدعاء لقوله وانما سمي الخ والاشتراك بين هذه المعاني افضى او معنوي بيانه مذكور في التوضيح
مفضلا قيل جعل الصلوة من صلى ادم استعمال التصلية بمعنى الدعاء حتى قال في القاموس اسم بوضع
موضع المصدر فيقل صلى صلوة ولا يقال صلى تصلة انتهى وكذا في الصحاح يعني ان صلوة اسم لا مصدر
لكن بوضع موضع المصدر فيكون مفعولا مطلقا والقياس صلى تصلة لكن لم يسمع استعمالها يعني الدعاء
بل معناها اتيان الصلوة على التي عليه السلام وايضا في قوله من صلى اشارة الى ان الثلاثي مجرد منه
لم يسمع فلا يكون صيغة التفعيل للكثرة والمبالغة * قوله (كتابا بالواو) مع ان الظاهر ان يكتب بالالف
اذ مدار الكتابة على التلغظ فاشار الى وجهه بقوله (على لفظ التخم) بكسر الخاء المهيمة المشددة والمراد
بالفتح هنا امالة الالف نحو مخرج الووا لا ترك الامالة واخراج اللام مغلفة في اسفل اللسان كلام الله اذ لم تل
كسرة وهذا معنى التخم ضد الترقيق وهو السابغ عند ارباب التجويد فعلم منه ان التخم معاني ثلثة الامالة
المذكورة وترك الامالة وضد الترقيق * قوله (وانما سمي الفعل المخصوص بها) اشارة الى وجه المناسبة
بين المفعول عنه وهو المعنى اللغوي الذي هو الدعاء والتقول الية وهو المعنى الشرعي الذي هو فعل مخصوص
والمراد بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وهو الاثر اعني الهيئة الحاصلة من ترك امور مخصوصة ولما كانت الهيئة
موحدة لامور كثيرة جعل الفعل مفردا تنبيهها على ذلك لكن فيه كلام فأنل (لا شغلة على الدعاء) اشتمال الكل
على الجزء فهو من قبيل نقل الحقيقة الى الجزاء اي من المفعول الذي غلب في غير الموضوع له * قوله (وقيل
اعل صلى) اس دعاء بل (حرك الصلوة) قاله صاحب الكشف وتوضيحه انه يريد ان صلى مأخوذ من
الصلاة بمعنى حرك الصلوة وهما العظمان الثابتان في اعلى الفخذين يقال ضرب الفرس صلوليه بذنبه اي
ماق يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات المخصوصة بمجاز الغويا (لان المصلي بفعله) يحرك صلوليه
(في ركوعه وسجوده) ولما اشهر هذا المعنى استعمل منه معنى دعا تنبيهها للداعي بالمصلي في خضوعه وتخشعه
وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بمحدث قليل الثاني ان الصلوة بمعنى الدعاء شائعة في اشعار
العرب ولم يرو عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها قائم بصورتهم التجوز فالصواب ما ذهب
اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة في الدعاء وبمجاز لغوي في الهيئات المخصوصة المشتملة عليها كما حقق
في اصول الفقه كذا نقل عن اخاضطين في شرحهما ويرد عليه انه ان اراد بان الاشتقاق مما ليس بمحدث قليل انه
قليل بالنسبة الى الاشتقاق من المحدث فلا يضر وان اراد انه قليل في نفسه خارج عن الفصاحة فغير مسلم وقدين
العلامة فيما استثنى وقوعه في مواضع كثيرة كاحتجج واسترق وابل اذا احسن رعى الله وآثر الكتاب اذا التني
عليه التراب وزفت الاتام وغير ذلك مما يبيح من النسخين من التصريح به في محله وصاحب الكشف من ارباب
اللغة وله كتاب في اللغة يعني به الفحول وتلفونه بالقول وقد صرح به المحققون من ارباب العربية كابي على الفارسي
حيث قال الصلاة من الصلوة لان اول ما يشاهد من احوان الصلوة تحريك الصلوة للركوع واما القيام فلا يخص
بها قال ابن جنى وهو حسن وكذا في الروض الصلوة اصلها انحاء وانعطاف من الصلوة وهما عرقان في الظهر
الى الفخذين ثم قالوا الصلوة عليه اي انحنى عليه رجة وفيه مخالفة في تفسير الصلوة لم من من تفسيرهما وهذا
قول آخر وقيل في الفخذين وقيل عظم ان ثابتان في جاني الذنب ثم قوله ولم يرو عنهم اطلاقها على ذات الاركان
بل ما كانوا يعرفونها اعجب من ذلك اذ عدم الرواية انما يعرف بالاستقراء التام وهو متسر بل متعذر والاستقراء
الناقص غير مفيد على ان تصريح هؤلاء النفاة كاف في الرواية ولولا لارتفع الامام في البحر والبيان
فالمناصب لشرائح الكشف ان بقولوا ولم تعرف الرواية عنهم الخ والقول بانهم ما كانوا يعرفونها في غاية من
الغرابة فان الصلوة الشرعية عبادة قديمة شرعت في كل شريعة وان تفاوتت وقتا وكيفية كذا ذكرت في
مواضع من انظم الجليل والقول بان اهل الجاهلية برحتهم غابلون عنها بعد عن السداد وواف الرشاد والله رؤف
بالعباد ٣ غاية الامران ما اختاره المص مذهب الجمهور وفيما بين العلماء هو المشهور ومن هذا مرضه ولم يرض به
* قوله (واشتهر هذا اللفظ) وفي التفسير الكبير ان ما اختاره من المختصري من الاشتقاق يفضي الى الطعن
في كون القرآن حجة لان الصلوة من اشهر الالفاظ واشتقاقه من تحريك الصلوة من ابعاد الاشياء معرفة
فلو جوزنا ذلك قلنا انه خفي واتدرس بحيث لا يعرف الا الاحاد لجازمته في سائر الالفاظ ولو جاز ذلك لما قطعنا

٣ قال ابن فارس في كتاب فقه اللغة كانت العرب في جاهليتها على ارب من اربابهم في (بان)

لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالاسلام حالت احوال ونقلت الفاظ من مواضع الى مواضع اخرى زيادات ومجاها في الشرع
الصلوة واسمه في لغتهم الدعاء وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وان لم يكن على هذه الهيئات فقالوا اوردة صدفية
غواصها بنهج من رها بهل ويسجد وقال الاعشى يراوح من الصلوة الملك طورا سجودا وطورا جوارا وهذا وان
كان كذا لكن العرب لم تعرفه بمثل ما انتبه الشريعة من الاعداد والواقيات والتحريم للصلوة والتحليل منها وكذلك
الصيام والحج والزكاة انتهى كذا قيل عهد (شهاب عهد)

بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر الى افهامه من حيث لا يحتسب تلك المعاني المتدبرة الى آخر ما قاله
اشار المصنف الى جوابه بان اشتها هذا اللفظ وهو الصلوة لاصلي او مادته (في المعنى الثاني) اي المقول اليه وهو
الاركان المعلوم (مع عدم اشتهاه) اي لفظ الصلوة (في الاول) اي تحريك الصلوة (لا يقدح) اي لا يضر
(في نقله عنه) اذ قد يغلب النقل بحيث يعجز المعنى الاول كما يشتهر المجاز بحيث تكون الحقيقة مبهجرة بالكلية
حتى ان الائمة اختلفوا في ان المجاز التعارف اول او الحقيقة المبهجرة واشتقاق اللفظ من ابعاد الاشياء معرفة لو كان
مؤدبا الى ما ذكره الامام لبطل غلبة النقل والمجاز والتزامه اشد عيا بما عابه قوله واشتهار هذا الخ والتامس ليس
بوجود في الكشف الذي عندنا ومن هذا اشار المص الى الخ لكن بعض ارباب الحواشي قال وله كله مقول
القول فانه بعينه كلام الكشف ولو صح ذلك قوله واشتهار الخ ليس جوابا بالامام بل يقال ان كلامه هذا رده
ما ذكره الامام كانه قد قل عن هذا اللفظ فاشتغل باعتراضه قوله لا يقدح اي لا يضر وهو مجاز من قولهم قدح
في عرض ونسبه اذا عابه هذا هو المراد بنوع تسامح والاولى والقدح بمعنى العيب ثم صار شائعا في الضرر فصار
كانه حقيقة فيه * قوله (واما سمي الداعي) هذا من مقول الكشف مراده دفع اشكال بان الداعي يسمى
(مصليا تشبها له في تحشعه بالراكم والساجد) مع انه لا يحرك الصلوة فلا علاقة بين المعنيين اشار الى الجواب
بانه ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني الذي اشتهر فالصلوة بمعنى الدعاء فرع الصلوة بمعنى الاركان المعلوم
والمتشابهة بينهما في التخصع والتذلل اشار اليه بقوله في تحشعه بالراكم والساجد اي بالمصلي مجازا وانما اختاره
اذ التخصع والتذلل اظهر فيهما من غيرهما من الاركان وفيه دليل على جواز الجوز من المجاز كما سبق توضيحه
١١ * قوله (الرزق في اللغة الحظ) اي التصيب هذه الجملة معطوفة على يقيمون والجامع خيال لانها شائعة
او على لانه رفع التعداد اخره اذا اصل ام العبادات ٢ وما موصولة او موصوفة وجعلها على المصدرية
ضعيف وغير ملائم لكلام المص وقيل في اللغة البطء وقيل الملك وما اختاره المصنف اوفق للمعنى الشرعي (قال
الله تعالى * ويجهلون رزقكم انكم تكذبون) اي حظكم المعطى اذ لا معنى لارادة المعنى المصدري والاستشهاد
بالآية باحد وجهيه وهو عدم القول بالحذف لامتطاعا كذا قيل ويحدثه ان المصنف فسر هذه الآية بتقدير
المضاف ٣ وهذا انه على الجمل على العرف حتى قال بعض المحشين حل الآية على اصل اللغة دون العرف كما حله
غيره وفسرها بانكم تجعلون شكر رزقكم لان التقدير خلاف الاصل ويعارضه ان العدول عن العرف ايضا
كذلك انتهى وهذا التفسير هو الذي اختاره المصنف في سورة الواقعة الا ان يقال تشي في الموضوعين على
الاحتمالين ولا يخفى بعده في مثل هذا المقام ثم هذا القائل قال في حل قول المص وكلا الوجهين حسن في يؤمنون
بالغيب وبقاء النظم على اللغة ما يمكن اوفق لقوله تعالى * انا انزلناه قرآنا عربيا * وهذا يدعي ان العدول عن
العرف خلاف الظاهر مع امكان اللغة والفرض مجرد الاستنباس واحتمال اللغة كاف فيه ولهذا قال الراغب
في تفسيرها تجعلون نصيبكم من النعم تحويل الكذب والمصنف تبعه هنا فيه * قوله (والعرف خصه)
الظاهر من كلامه ان الرزق بالكسر اسم للحظ المعنى والتفسير (بتخصيص الشيء بالحيوان) يتناسب المصدر
الا ان يقال هذا من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الشيء المخصص ولكمال مداخلية التخصيص فسر به
يؤيده قوله لا انتفاع به اذا لا انتفاع لا يكون الا بالشيء المخصص لا التخصيص وينصره قول شارح المواقف
الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتعدي او بفسره مباحا او حراما انتهى والمراد بغيره الشرب والملاوس
والعبيد ولهذا قال تخصيص الشيء ولم يقل تخصيص المال ونحوه ومعنى التخصيص قصر الشيء عليه بحيث
لا يوجد في غيره ولما كان المعنى القوي شاه لا لافذاء وبغيره وللأموال المحبوسة والمنعوية والحرام والملاسل والاولاد
والازواج والعرف خصه الخ والمعنى القوي عام والعرف خاص به بعض افراد العالم قوله (لا انتفاع به) على غاية
للتخصيص والانتفاع به كالاكل والشرب واللبس والركوب والسكنى ونحوها واخبر به عن تخصيص الشيء
بالحيوان لا للانتفاع بل للمضرة (وممكنه منه) بالجرى ولتكنيته منه اي من الانتفاع به بحيث لا يمنع مانع منه بان
ساقه الله تعالى اليه واعطاه اياه لينتفع به وليس معنى التمكين اعطاء القدرة اذ لا خلاف في ان اصل القدرة من الله
تعالى وان القدرة المتعلقة بالفعل ليست منه تعالى وانما الخلاف هل يسوق الحرام الى العباد وبطبيهم اياه لينتفعوا به
ام لا فعندنا الشق الاول مختار وعند المعتزلة الشق الثاني كما سيحى * قوله (والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى)

٢ وما موصولة فالعالم محذوف تقديره رزقنا
هموه اورزقناهم اياه لما اختلف الضميران افرادا
وجعا جاز انصا اليه وان انحدارية وايضا منع
ذلك ملفوظا به لا يستلزم منه مقدرة لزوال الفصح
اللفظي وانما جاز حذف الفصل لما منع لاجل
اللس ولا اس هنا

٣ اذ الرزق لا ينفق وتاويل المصدر بالمفعول راجع
الى كونها موصولة فيطول الكلام بلا طائل
٤ الواو بمعنى او الفاصلة اذ مراده الاشارة الى
القولين الاول الانتفاع بالفعل معبر والقول الثاني
التمسك من الانتفاع بكفى واسم ينتفع بالفعل والمص
جمع بينهما فلو قال او التمكن لكان اولى

٢٦ من تلك الوجوه الاربعة حيث قال الاول حل
الكلام على ما يحصل معه التام العظيم وذلك لا يحصل
الا اذا حلت اقامة على اقامة فعلها من غير خلل
في اركانها وشرايطها قال الطيبي ما اختاره الامام
اولى مما قاله القاضي لان الوجه الثاني جامع لجميع
المعاني المطلوبة فيها قال الراغب اقامة الصلاة
توفية حدودها وادامتها وتخصيص اقامة تبييه
على انه لم يرد ايقاعها فقط ولهذا لم يؤمر ولم يدح
بها الا بلفظ اقامة نحو المقيمين الصلاة ولم يقل
المصلين الا في النسافةين حيث قال * فويل للمصلين
الذين هم عن صلاتهم ساهون * ومن ثم قيل للمصلون
كثيرو المعيرون لها قليل كما قال عمر رضي الله عنه الحاج
قليل والراكب كثير وكثير من الازدحام التي حث الله
على توفيقه ذكره بلفظ اقامة * واورانهم اقاموا
التورية والانجيل ونحو قوله واقيموا الوزن بالقطر
قوله والصلاة فعلة بفتح الفاء والعين

قوله على لفظ التفتيح بكسر الخاء المراد بالتفتيح
في مخارج الحروف ما هو ضد الترتيق قبل التفتيح
يستعمل على ثلاثة معان الاول ترك الامالة والثاني
اخراج اللام من اسفل اللسان كما في اسم الله تعالى
والثالث الامالة الى الواو كما في اسم الصلاة جعل رجه
الله الصلاة من حلي اذ ادعا فعل هذا يكون الصلاة
حقيقة لغوية في الدعاء مجازا لغويا في الاركان المعلوم
وحقيقة اصطلاحية فيها عند اهل الشرع من قوله
من الدعاء وهذا هو المشهور بين جمهور العلماء لكن
جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تحريك
الاصوين وبجاز امره لا في الاركان المخصوصة
وامتناعه في الدعاء على ما عليه صريح كلامه حيث
قال وحقيقة صلى حرك الصلوة لان المصلي يفعل
ذلك في ركوعه وسجوده ثم قال وقيل للداعي مصل
تشبها له في تحشعه بالراكم والساجد الى هنا كلامه
هذا خلاف ما اشتهر بين الائمة على ان ما ذكره
مخالف لمذهب فان المعتزلة على ان امثال هذه ٢٢

٢ ومن هذا قال الجصاص ولا خلاف بين المسلمين في ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وفي الحديث لا يقبل الله تعالى صدقة من غلول ولم يلتفت الى هذا القول فعنى قوله ولا خلاف لا خلاف معتد به محمد

٣ وأوقيل انه قد ظهر منه ان اصل الحبل معتبر في مطلق الرزق والسند منه الى الله تعالى حلال طلق يمكن الجواب بان الرزق مأخوذ في مفهوم الاضافة الى الله تعالى ولا يوجد رزق طلق غير سند اليه تعالى ولذلك قال هذا القائل تأمل محمد (عبد الرحمن الآمدي)

٢٢ الاصطلاحات من الصلاة والزكاة وغيرها حقايق مختصة شرعية لانها متقولات عن معان لغوية كما خالف مذهبهم في الايمان حيث جعله منقولا من المعنى اللغوي الى المعنى الشرعي والحق ما عليه الجمهور فان ورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل مشروعية الصلاة المصطلح عليها وفي كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة المستعملة على التخصيص دليل على اصحية المعنى المشهور فيما بينهم وايضا الاشتقاق من الجاسد قليل ذكر في الاصول انه لاتزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقايق فيها وانما التزاع في ان ذلك يوضع الشارع وتعيينها بما يدل على تلك المعاني بلا قرينة ليكون حقايق شرعية كما هو مذهبنا وتعيينها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيه مجازا لمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي ابي بكر واذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باعطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع فمعتدنا بحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية وهذا المخلص ما ذكر في شرع مختصر ابن الحاجب من ان محل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت في معانيها اللغوية فهل ذلك وضع الشارع لها لمناسبة فتكون متقولات اول المناسبة فتكون موضوعات مبتدأة واستعملها فيها لمناسبة المعاني اللغوية لقريضة من غير وضع ممن عن القرينة فتكون مجازا لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دوراتها على السن اهل الشرع لميس حاجتهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فحلي ايها يحمل واما في استعمال اهل الشرع فيحمل على المعنى الشرعي بلا خلاف ولم يذكر ٢٣

اي عدوا محالا فسين استعمل للعد (ان يمكن من الحرام لانه يمنع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه) بنا على اصلهم الفاسد من ان التكثير من القبيح قبيح وخلفه ايضا قبيح فان مذهبهم ان الحسن والقبح يعرفان بالعقل والحكام بهما العقل * قوله (قالوا الحرام ليس برزق) اي شرعا لان الاضافة الى الله تعالى مأخوذة في مفهوم الرزق قال الله تعالى * ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين * وقد عرفت انه تعالى يستحيل منه ان يمكن من الحرام بمعنى ان يسوق الله تعالى الحرام الى العباد ويعطيهم اياه لينفعوا به وهذا غير واقع من الله تعالى في زعمهم لانه مأخوذ في مفهومه ان لا يمنع من الانتفاع به شرعا وذلك لا يكون الا حلالا اذ الاذن في التصرف الشرعي لا يكون في الحرام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان استحالة تمكينه من الحرام تقتضي ان لا يكون سوق الحرام منه تعالى لان يكون رزقا لما مر من ان ذلك السوق غير واقع منه تعالى قيل ذهب بعض اهل السنة الى مذهب المعتزلة بناء على انه لا يمكنه نجسه كما قاله النبي وفي احكام القرآن الجصاص اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح دون المحظور لانه لو كان رزقا جاز انفاقه والتعبد به اليه تعالى وجوابهم يظهر من جوابنا المعتزلة ثم اختلف في فعل الجبر بال مفسوب فقال ابن عقيل لانواب الغاصب لانه آثم ولارب المال لانه لا ينسبه وانما يؤخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله وقيل انه نفع حصل بماله كمن له ولد صالح يورثه انتهى والقول الاول هو الموعول عليه فان الاصل بالنبات وتثيله بالولد غير مفيد لان الاجرة لا تكون سبيله ولا يجري هنا شبهه وايضا او كان الامر كذلك لزم ان لا يؤخذ الغاصب في دار الجزاء ٢ * قوله (الا ترى انه تعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه ابدا بانهم يتفقون الحلال المطلق) تنوير لقوة الدليل المذكور لا يثبت اصل المدعى فانه مثبت واثبات الثابت بتحصيل الحاصل فلا وجه للاشكال بانه لا تنوير لا اختصاص الرزق بالحلال لان استفادة الحل من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال يعني ان الرزق في نفسه يجوز ان يكون عاما للحرام ايضا واختصاصه بالحل هنا لاجل الاضافة اليه تعالى وتخصيص العام بقرينة شايعة وجه الانتفاع هو ان اسناده تعالى الرزق الى ذاته مع ملاحظة انه تعالى لا يمكن من التقييد بحد اختصاص الرزق بالحلال بل يدل عليه بملاحظة تلك المقدمة والحاصل انه بذلك الاسناد يعرف اضافته اليه تعالى ولهم مقدمة ثابتة عندهم فيملا حظتها يتم المقصود وغرضه توضيح ما جبه الكشاف ونجمل بذلك ايضا ما اورد على الكشاف حيث جعل الاسناد للاعلام بحل ما يتفقون ان التعبير عما يتفق بالرزق يعني عن استفادته من الاسناد ولا حاجة الى جوابه قدس سره بانه لما كان الرزق في اصل اللفظ بمعنى الحظ وهو يشمل الحلال والحرام تحمك بالاسناد وجه الانحلال ظاهر مما تقدم على انه قدس سره اشار الى ان المعنى اللغوي للرزق مرادها وقدم مرارا ان المعنى العرفي راجع والقول بان الجواب عنه ان التنوير باعتبار ان الاسناد لا يثبتان بكمال الحل كما يرشد اليه وصف الحل بالمطلق يرد عليه ان الكلام في اثبات الحل وتنويره لافي كماله فهو اجنبي عن المقام وان كان ٣ في نفسه من تمة المراد والطلق يكسر الطاء وسكون اللام وقاف الحلال كافي في النهاية او الخالص صفة مشبهة بوزن ملح * قوله (فان انفاق الحرام لا يوجب المدح) الاولى فان انفاق الحرام موجب الذم اشارة الى غاية الايدان والنافعة المترتبة عليه قد مر البيان في انفاقه هل يوجب الثواب لمالكه مع ان الغاصب لا يثاب عليه اتفاقا حتى قالوا لو تمنى الثواب يخشى عليه امر عظيم واما كون المنفق المال الذي لا يعرف صاحبه كالمنطقة مثابا عليه فليس مما نحن فيه فانه باذن الشارع ودفع قيمته اذا عرف صاحبه وطلب ماله فلنصرفه مال غير يغير اذنه كايين في محله * قوله (وذن المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله تعالى * قل ارايتم ما نزل الله لكم من رزق فجاءهم منه حراما وحلالا *) عطف على اسند ومن تمة التنوير وجه الاستدلال على طريق التنوير ان المشركين انما ذموا بانه الحرام ورزقا فيشعر ان الحرام ليس برزق * قوله (واحجابنا) ردوا ذلك حيث (جعلوا الاسناد للتعظيم والتعظيم يرض على الانفاق) ومنعوا كون الاسناد للايدان المذكور بل لتعظيم الرزق بسند ان ما عظم قدره عنده تعالى واراد اظهار عظيمنة اضافته الى ذاته مثل بيت الله وناقصة الله مع ان الاضافة الى ذاته تعالى بوذن بانه محقوق له تعالى واما الايدان الحل فلا اعلى اصلهم الفاسد وقد بينا في موضعه ما فيه وبسند ما تمسك اصحابنا كما سيحى ووجه التحريم يرض على الانفاق انه اذا علم ان الرزق منه تعالى وله لا يناسب الامساك ونعم ما قيل الجود بالوجود ثقة بالعبود ولذلك قال عليه السلام * اتفق بلا ولا لا تخش من ذي العرش افلا * وقيل انه لتعظيم حق الانفاق بان يعرف انه معط من مال الله تعالى لعبيده

٢٣ في الاحكام والمحصل سوى مذهبتين كونها حقيقة شرعية ونسب المعتزلة اوتيه ونسب القاضي الى لم يذكر الامدى الاحكام والامام في المحصول سوى مذهبين اثبات كونها حقايق شرعية ونسب كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الامدى بنسبة الى الفقهاء ايضا وثانيه حان ذلك ونسب كل منهما الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما

قوله وقيل اصل صلى حرك الصلى وفي الاساس ضرب الفرس صلوية بذنبه عن يمينه وشماله وقال ابو علي الصلاة من الصلوات وذلك لان اول ما يتبادر من احوال الصلاة انها تحريك الصلوات لركوع واما القيام فلا يختص بالصلاة دون غيرها قال ابن جني هو حسن فوله رحمه الله لان المصلي يقوله في ركوعه وسجوده بيان العلاقة بين المعنى الاصلي والمجازي

قوله وانتهى هذا اللفظ الخ هذا جواب عن سؤال الامام الرازي رحمه الله حيث قال هذا الاشتقاق يفتى الى الطعن في كون القرآن حجة لان الصلاة من اشهر الانفاذ واشتقاقها من تحريك الصلوات من ابعاد الاشياء معرفة ولو جوزنا ذلك ثم انه خفي واندرس بحيث لا يعرفه الا الاحاد لجازمته في سائر الانفاذ ولو جازمنا قطعنا بان مراد الله من هذه الالفاظ ما يتبادر افهاما اليه واهل المراتك المعاني في التدرس الى كلام الامام ولا كان قوله واشتقاقها من تحريك الصلوات من ابعاد الاشياء مرفقة مشعرا بان المشهور لا ينقل من الحق اجاب عنه القاضي رحمه الله بقوله وانتهى هذا اللفظ الخ

قوله وانما سمي الداعي مصابا الخ هذا الكلام متعلق من حيث المعنى بالوجه الاخير وهو ان يكون الصلاة من تحريك الصلوات فكأنه قبل اذا كان اشتقاق الصلوة من تحريك الصلوات فصار وجه استعمالها في الداعي فيبين بان وجد استعمالها فيه انه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعي في تحريكه بالمصلي فاستعمل لفظ المصلي للداعي بهذا الجامع وحاصله ان الصلاة نفات اولاً من تحريك الصلوات الى الاركان المعلومة واشتهرت فيها فصارت حقيقة شرعية فيها ثم استعبرت منها للدعاء بجامع التخصيص وهذا اي جعل الصلوة من تحريك الصلوات لان الدعاء خلاف ما عليه اهل اللغة فانهم جعلوا اصل صلى دعاء لا حرك الصلوات يدل على ان قوله وانما سمي متعلق بالوجه الاخير انه ان جعل من دعا لا يحتاج الى تصحيح التسمية لان ذلك يكون معناه الموضوع له حينئذ فان قلت على تقدير ان يكون اصلها من صلى بمعنى دعاء ثم نقله اهل الشرع منه الى الاركان المعلومة يكون استعماله ٢٢

فلا يضيفه الى نفسه لانه امين بصرف ماله لستحقه وهذا جيد لولم يفهم انه تعالى ملكهم وجعل العبيد ماله لكان له ولك ان تقول وفيه زجر للنفق عن المن على الفقراء وبيان ان المن له تعالى حيث رزقهم الله تعالى يدغبرهم فلما اعطاهم رزقهم لا رزقه قال الله تعالى فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكنا ايمانهم فهم فيه سواء الآية ولا ريب ان حال الفقراء يغتهم منه بطريق الدلالة هذا جواب الاول واما الجواب عن الثاني فاما اشار اليه بقوله (والذم) اي ذم المشركين لانه لم يدرهم الحرام رزقا كما زعموا بل (لتحريم ما لم يحرم) اي بل لحكمهم برأيهم بتحريم ما لم يحرم اي الله مثل ما اشار اليه في قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا الآية فانهم حكوا بما اخترعواهم بلا استناد من الدليل فذهبهم انه تعالى بوجهين جعل ما احل الله تعالى حراما واخترعهم التحريم بارأئهم الفاسدة وهذا المعنى كالتصريح في النظم الايري ان قوله تعالى قل الله اذن لكم الآية يؤيد هذا واما تحريم المجتهد وتحليله فليس من هذا القبيل لانه لا خذ من النص الدال على المقيس مستدال الدليل لاني الاختراع * قوله (واختصاص ما رزقناهم) جواب سؤال مقدر من طرف المعتزلة بان ما رزقناهم يخص (بالحلال) عندكم ايضا فثبت ان الاستناد للايدان المذكور فاجاب بان تخصيصا (للقريضة) المشعرة بذلك الاختصاص وهي ان المقام مدح المتقين والانتصاف بالتقوى يدل على ان الاتفاق من الحلال اذا تعاطى بالحرام يخجل بالتقوى وكذا الاستناد اليه ينصرف عند الاطلاق الى ما هو افضل واكمل وهو الحلال واما اذا انتفت القرينة ووجد المانع من الحمل الى ما هو اكل فلا اختصاص اذا الاشياء كلها مستندة اليه تعالى واما المعتزلة فلا يجوزون استناد الحرام اليه تعالى لانه عليه عن القبايح وزيف المصنف الوجهين من التزوير ولم يتعرض للجواب عن شبهتهم المسار اليها بقوله والمعتزلة لما اسخباوا اطول ذيله ولشهرته في علم الكلام وقد اشترنا اليه ولما بطل شبهاتهم حاول بيان اذلة تدل على ان الحرام رزق فقال (ونعمكوا) اي اصحابنا عطف على جعلوا التمسك بمعنى الاخذ يقال تمسك به بمعنى اخذ به وتعلق ثم تجوز به عن الاستدلال ولا يستعمل الا في اياه قوة وثنافة الاعلى سبيل التهكم (لشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم) * قوله (في حديث عمرو بن قرة) بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة وبعدها ثانياً قيل وهو في سنن ابن ماجه عن صفوان ابن ابيية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب على الشقوة فلا اراي ارزق الامن دقي وكفي فاذا ن في القضاء من غير فاحشة فقال عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت باعدوا الله (لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله) وآخره اما انك لو قلت بعد هذه انوبة شيأ ضربك ضربا وجيعا كافي التفسير الكبير واللباب وجه الاستدلال ان المراد من قوله عليه السلام من رزقه من حرام بقرينة من حلاله لانه ذكر في مقابلة فقد اطلق الرزق على الحرام وايضا من رزقه بيان لما في قوله ما حرم الله فقد اضاف الرزق الحرام اليه تعالى وفائدة عليك للزجر عنه والافاء اختاره حرام مطلقا لانه حرام في نفسه نعم قد يحرم الشيء على شخص دون غيره لعدم حرمة في ذاته كالمنسوب على الغاصب دون المالك ولما اذن له المالك كان الحل كذلك كالمنية ولم الخسيزير للضطر دون غيره وهذا البيان يخل ما قيل عليه انه لا يدل على انه رزق عليه لمن حرم فليكن رزقا لمن حله ولذا استدلت به المعتزلة على مذهبهم وجه الانحلال ان مراده الكسب بافناء فهو حرام مطلقا فلا يحال لاحد قطعا غايته ان الخطاب لكونه سائلا قال عليه السلام ما حرم الله عليك ولقائده ذكرناها آنفا فامعنى فليكن رزقا لمن حله مع ان الكلام في كسب الخبيث قوله عليه السلام باعدوا الله بشعربانه كما فرأوا متافق لكن نقل عن ابن حجر انه قال في الاصابة انه ذكره غير واحد في الصحابة واسندوا هذا الحديث ولم يزد على ذلك فيه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام باعدوا الله للزجر عن مثل هذا الخبيث وفيه دلالة على حرمة الكسب بالافناء وازافة الحديث الى عمرو بن قرة لكونه سبيل ورود اذ الراوى صفوان كما مر ثم نعمك اصحابنا بهذا الحديث كالمعارضة بالقلب لان المعتزلة استدوا على مذهبهم بهذا الحديث كما صرح به في التفسير الكبير واللباب * قوله (وبانه لو لم يكن رزقا) عطف على قوله بقوله عليه السلام اي وبان الحرام لو لم يكن رزقا لم يكن المتعدي به طول عمره) اي في جميع عمره (مرزوقا وباس كذلك) وهذا باطل مخالف (ل قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) المتعدي من التغذي تفعل من الغذاء بالذال المحجمة مطلق الطعام واما بالبدال المهمل فتخص بالطعام اول اظهر هذا دليل

٢٢ في الدعاء مجازاً ايضاً فيحتاج حيثاً ايضاً الى بيان العلاقة بين المعنى الشرعي والغوي فلم لا يجوز ان يكون قوله وأما سمي الخ بيان العلاقة بينهما على الوجه الاول قلنا العلاقة على هذا كون المعنى الشرعي مشتقاً على الدعاء فيكون مجازاً مرسل من باب ذكر الكل وارادة الجزء ولا يكون استعارة وما ذكره في وجه التسمية انه هو بيان وجه الاستعارة فعمله على الاستعارة دون المجاز المرسل يدل على انه يصحح للتسمية على الوجه الاخير اذ لو كان المراد تصحيحها على الاول لكان الانسب ان يجعله على المجاز المرسل قوله الرزق في اللفظ الحظ قال الراغب الرزق افظ مشترك للحظ الجاري تارة وللنصيب تارة ولما يصل الى المخلوق ويتغذى به وبما رزقناهم يتفقون محمول على المباح لانه حث على الاتفاق ومدح لفاعله ولانه مضاف الى الله عز وجل والاتفاق وكما يكون من المال وانعم الظاهرة يكون من نعم الباطنة كالمال والقوة والجاء والجلود انتم بذل العلم ومتاع الدنيا عرض زائل قال بعض المحققين في الآية وما خصصناهم من اثار المعرفة بخوضون

قوله والمعتزلة لما استحالوا من الله الخ هذا رد على صاحب الكشاف فيما فسره هذه الآية الشريفة موافقاً لمذهب حيث قال واستاد الرزق الى نفسه للاعلام بانهم يتفقون الحلال المطلق الذي يتأهل ان يضاف الى الله تعالى ويسمى رزقاً منه فان قوله يتأهل ان يضاف الى الله ويسمى رزقاً منه ان الحرام لا يتأهل ان يسند الى الله تعالى وان يسمى رزقاً منه بناء على ما ذهبوا اليه من ان القبايح لا ينبغي ان تسند وتضاف الى الله عز وجل لانها بينا وبين المعتزلة في ان المراد بمارزقناهم الحلال وانما النزاع في ان صرفه الى الحلال لا يوجب فعند المعتزلة انه من جهة ان الحرام ليس يرزق عندهم فان الاستناد الى الله تعالى يكون بلا شبهة ارباباً لا يكون الاحلال لان القبايح لا تسند الى الله تعالى وعندنا من جهة ان المدح والاتصال بالقوى انما يكون في الاتفاق من الحلال خصوصاً عند التصريح بالاستناد الى الله تعالى فانه ينصرف الى الافضل الاكمل فساداً الاستناد الايدان بانهم يتفقون من الحلال ما هو من عظيم العطايا وعندنا هل السنة الرزق اعم يتناول الحلال والحرام وتسمى بقوله قل كل من عند الله وفسره صاحب الكشاف بكل من الحصب والجذب التازين بهم ثم الاتفاق على انه من فضل الله عليهم كائناً بالايحاء وسائر اسباب التمكن قال صاحب الكشاف فليس عدم الاستناد لكونه ليس من فعله تعالى كما توهم بعضهم بل كانوا يقولون لا يحسن ان يسند اليه تعظيماً ولا ان فيه شوباً من فعل العباد ٢٢

(٢٢٠)

(سورة البقرة)

صلى تمسك به اصحابنا بعد الدليل القلبي قدم القلبي لوثاقته واما الدليل العقلي فيرد من طرفهم عليه انه قد ساقه الله تعالى اليه كثيراً من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وبانه منقود بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً فاهو وجوبكم فهو جوابنا والجواب انه لا بد من تحقق مادة النقض ومثل هذا الشخص لان لم يتحقق اذهو مرزوق في بطن الام بالدم وقد صرح به الفقهاء والمفسرون قال الشيخ البيضاوي في قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة الآية فيسند دفع الزائد او لا الى الرحم لاجل الجنين انتهى والقول باننا نفرض ذلك الشخص انه مات في بطن امه اذا نفخ فيه الروح بلا تغذي اصلاً مدفوع بانه لان لم يتحقق فلا بد من اثبات مادة النقض للنقض ودون اثباتها خرب اقتاد ونحن في وراء المنع فكيفنا الجواز فان قيل انه يرد عليكم مثل ما اورد عليهم من ان وجود من لم يتغذى طوله عمره بحلال غير مسلم فاللازمة في قولكم بانه لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتغذى به مرزوقاً بمنوعة (فالجواب ان وجود ذلك الشخص في غاية الظهور خصوصاً في زماننا الا يرى ان الصبيان الذين من الزواني والغبيا واهل الهواء الذين لا شغل لهم دون كسب الحرام كثيراً ما يموتون قبل ان يصلوا الى صلاحية الكسب فيتحقق وجود شخص اغتذى وفي جميع العمر بالحرام والبان امهاتهم لكونها متولدة من الغذاء الحرام لا يحكم بحلاله ومنع هذا مكاره واما قولهم انه قد ساقه الله تعالى اليه كثيراً من المباحات فمدفوع بان الكلام في رزق ساقه الله تعالى اليه لا كله قال قدس سره في شرح قول صاحب المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى القبر فكله الخ ايس ما ذكره تعديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال انتهى فلم يؤكل ولو سلم ذلك فدل لما القلبي سالم عن هذه المناقشة وقيل اقول الجواب عن الاول هو ان المفروض مرزوقاً هو الصبي قبل البلوغ وقبل ان يكون اهلاً للاكتساب ولو كان بالغاً قادراً يفرض انه تعالى لم يبق اليه شيئاً من المباح فان قيل فيجوز ان يكون مضطراً فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم والحرمه باقيا في صورة الاضطراب واما عن الثاني فهو ان معنى الآية والله اعلم واما من دابة تنصف بالمرزوقية الاعلى الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى ولا ينبغي عليك ان هذا المعنى لا يناسب جزالة النظم الجليل اذ تخصيص العام اما باللفظ المستقل او الغير المستقل واما غير اللفظ كالعقل والعرف والعادة والكل متف هنا واما المثال المذكور فمخصص بالعادة والوجه ما قدمناه * قوله (وانفق الشيء وانفذه اخوان) خلا ان في الثاني معنى الاذهاب بالكلية دون الاول والمراد بالاخوة توافقهما في الاشتقاق الاكبر وهو الاشتراك في اصل المعنى واكثر الحروف مع التاسب في الباقي في الخرج والى هذا اشار بقوله (ولو استقرت الافاض) حيث اقتصر على الفاء والعين (وجدت كل ما فاءه نونا وعينه فاء) نقد ونفذ ونفر ونفس ونقت ونفخ ونفخ ونفي ونفض ونفل دال على معنى الذهاب وان لم يكن الذهاب بالكلية وكذا الخروج والاتفاق يذهب بسببه بعض المال * قوله (والظاهر من اتفاق مارزقهم الله تعالى صرف المال) اذ ابقاء المطلق على اطلاقه ما لم يتحقق ما يوجب التقييد هو الظاهر بل بمنزلة الواجب وهناك ذلك وانما قال صرف المال مع ان الظاهر صرف الرزق تنبيهاً على ان الرزق هنا كما اشار اليه في تفسيره مطلق المال لا بمعنى ما ساقه الله تعالى الى الحيوان لياكله وقد يقال اطلاق الرزق على المتفق لكونه بصدد الاعلى معنى الذهاب والخارج والظاهر من اتفاق مارزقهم الله صرف المال (في سبيل الخير) ووقع في بعض النسخ في سبيل الله بدله ومعناه جهة القربة والطاعة وسيجيئ الاشارة اليه من المصنف (من الفرض) كالزكاة ونفقة الزوجات والاقارب والاتفاق على النفس (والفعل) اي المنسوب (ومن فسر بالزكاة) لا يريد التخصيص لانه خلاف الظاهر بل (ذكر افضل انواعه) واكمله (والاصل فيه) اي في الاتفاق وكونها اصلاً فيه بالنسبة الى الاتفاق على نفسه وعلى من يجب نفقته محل تأمل الا ان يقال مراده بالنظر الى الفعل او نعيم الزكاة (او خصه بها) اي اراد التخصيص ولم يجعله عاماً (لاقترانه بما هو متفقها) اي اخاتها ونظيرها فحينئذ لا تظهر ركنة العمدول من يؤتون الزكاة او الزكاة يؤتون واحتمال الاول ارجح اما ولا فالحمل المطلق على اطلاقه وامائنا فلان مقام المدح يناسب العموم ودخول الزكاة تحت العموم كاف في الاقتران بما هو متفقها والمراد بها الصلوة من حيث ان كلا منهما ام العبادات اما الصلوة فام العبادات البدنية وما الزكاة فام العبادات المالية وافضلها ومن حيث استنباطها فغيرها * قوله (وتقدم المفعول) اي المفعول به بواسطة الجر وهو ما يتفقون لا مجموع الجار والجرور وتأويل بعض مارزقناهم لان قوله وادخل

(من)

٢ والحاصل ان التخصيص ان اعتبر بالنظر الى
المضاف فقط فهو قصر بعض ما هو رزقهم وان
لوحظ المضاف مع المضاف اليه فيحقق الاحتمال الثاني

س

٢٢ لانه كسبه على وصف الخيرة فقول العظيم
في اسناد الى الله تعالى للابو عجم ايحاجد العبد ما
لا يستقل به تغاوا واما وصف الحرمة فلاوسم انه باجماده
لم يعدم ككيف وقد ثبت بدليل العقل والنقل
ان الكل منه وبهاليه نعم لا يوصف الفعل بالصفات
الخاصة الامن حيث قيامه بالكلف واما من حيث
صدوره عنه تعالى فلا الى هنا كلامه قال القطب
اعلم انه لا خلاف بين اهل السنة والمعتزلة في ان
قوله وعما رزقاهم بنفقون لا ينسب الى الاطلاق
وان اختلفوا في ان الحرام رزق ام لا وذلك لانه تعالى
مدحهم بالاتفاق من الرزق والمدح بالاتفاق لا يكون
الا اذا كان من الحلال وايضا اسناد الرزق الى نفسه
واذا اضيفت الافعال الى الله تعالى فاما يختص
بالفضل فلا فضل وان قيل الافعال كلها مستندة
الى الله تعالى فقوله واسناد الرزق الى نفسه للاعلام
لا يدل على مذهب المعتزلة فانه مشترك بين المذهبين
نعم مجرد الرزق دون الاسناد يدل عندهم على الحلال
اقول هب ان قوله واسناد الرزق الى نفسه للاعلام
بانهم بنفقون الحلال المطابق الذي ينسب هب
ان يضاف الى الله تعالى لا يدل على مذهب المعتزلة
لاشتراك ذلك بين المذهبين لكن في قوله وبسمى
رزقانه دلالة على مذهبهم لقادته ان الحرام لا يسمى
رزقانه فقلت انني استحقاق الحرام لان يكون منه تعالى
قلت ذلك قد استفيد من قوله لا ينافي ان يضاف
الى الله تعالى فان قلت المراد تقرر ما فهم من الاول
قلت او كان غرضه ذلك لكان ينبغي ان يقال ويكون
منه بدل وبسمى رزقانه وعدوله من هذه العبارة
الى التعبير باللفظ التسمية بدل على ان مراده نفي اصل
التسمية مع قيدها منه تعالى وقال القطب ثم الاتفاق
بالنظر العامي انما هو من المال ومن النظر الخاصي
في المال والكمال قال حكيم الجود التمام بدل العلم
فناع الدنيا عرض زائل ينقصه الاتفاق والعلم
بالضد وقال الامام الرزقي في كلام العرب هو الحظ
قال الله تعالى ونجدون رزقكم انكم تكذبون اي
حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل
وما هو خاص له دون غيره واما في عرف الشرع
فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق
التمكين من الانتفاع بالشيء بحيث لا يكون لغيره منه
من الانتفاع به وعلى هذا لا يكون الحرام رزقا الى هنا
كلامه اقول فلي هذا النزاع بينا وبين المعتزلة
في هذه المسئلة لفظي راجع الى تفسير الرزق ٢٣

من التبعية عليه باه لكن المنفق بعض الرزوق لانفس الرزوق ومن هذا قال قدس سره الجار والمجرور مفعول
للفعل على الاطلاق تنبيهها على انه بحسب المعنى مفعول به اي بعض ما رزقناهم وان كان بحسب اللفظ صفة مفعول
مقدراى شبه ما رزقناهم وفي مثل هذا الاتساع في قولهم الجار والمجرور مفعول به فتدبر فمضى قوله (وادخال من
التبعية عليه) اي على المجرور من المفعول تاسع ولوترك لفظ عليه لكان خاليا عن الماسحة (الاعتماد به) والمراد
الاهتم بالعارض بحسب اعتناء التكلم او السامع بشانه واعتناءه بحاله اغراض من الاغراض وهو كونه نصب
عين المنفق في حال الاتفاق لشرفه المكتسب من اسناده الى تعالى فلا اشكال بان مجرد الاعمية لا يكون نكتة
في التقديم مالم يبين وجه الاعمية ثم المراد مجرد الاعمية بلا اعتبار الحصر والتخصيص كما هو الظاهر او الاهتمام
والتخصيص معا اذ يحتمل ان يكون المنفق البعض الذي هو متحقق في ضمن اتفاق الكل ولدفع هذا الاحتمال
قدم للتخصيص اول دفع احتمال اتفاق بعض ما رزقهم غيره تعالى اعدم وجوده وامتناعه والمضى وينفقون
بعض ما رزقناهم فقط لا كله اعدم مشروعيته او ينفقون بعض ما رزقناهم لا بعض ما رزقهم غيرنا لامتناعه
وهذا الاحتمال الاخير وان يرى خلاف الظاهر لكنه ادخل في التبريض على الاتفاق والتزغيب فيه ٢ وقيل
تقديمه لان المكتسب مقدم على الاتفاق انتهى قال تعالى وانفقوا مما رزقناكم ونظاره كثيرة في القرآن * قوله
(ولتعاينة على رؤس الآبي) بالمجمع آية اي لمحافظة الفواصل ويسمى سجما في غير كلام الله تعالى وفي القرآن
بسمي فاعلم ولا يقال في القرآن اسجاع لتأديب قيل وقال الباقى في كتاب مساعد النظر اختلف فيه
السلف فقال ابو بكر الباقى في كتاب الاعجاز ذهب اصحابنا الاشاعرة كلهم الى نفي السجع في القرآن كما ذكره
ابو الحسن الاشعري في غير موضع من كتبه وذهب كثير من خالفهم الى اثباته انتهى ولا يبرر لانكار وجه
لان مثل ما يطلق على غير كلام الله تعالى من السجع بانواعه وهي مطرف وترصيع ومتواز متحقق في كلام الله
تعالى ايضا ونفيه من كلامه تعالى مع اثباته في غير كلامه تعالى ظاهره تحكم بحث وما قاله ابو حيان في قوله تعالى
ولا اظلل ولا احرور انه لا يقال في القرآن قدم وآخر كذا للسجع لان الاعجاز ليس في مجرد اللفظ بل فيه وفي المعنى
فمع مخالفة ما قرره في والصفات من ان التعبير بمارد دون مرید للفاصلة مدفوع بان القرآن مجز من جهة انظم
كما انه مجز من جهة المعنى قال البيضاوي في قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم اكنة) الآية ولما كان القرآن
مجزا من حيث اللفظ والمعنى اثبت لشكركه ما يمنع عن فهم المعنى وادراك اللفظ وفي مرآة الاصول في بحث شرط
الراوى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة
نعم ان البلاغة ليست صفة اللفظ من حيث انه لفظ وصوت بل من حيث افادته المعنى المصوغ له الكلام ولا شك
في افادة المعنى حال رعاية الفاصلة قوله ومتى حول اللفظ لاجل السجع عما كان لا يتم به المعنى بدون سجع نقص
المعنى ضعيف فانه يرد في كل وجه ذكر في التقديم والتأخير وبعضهم حاول التوفيق فقال والحق انه وقع
في القرآن من غير التزام فن نفاء نفي التزامه ومن اثبت ارادة ورود بلا التزام انتهى ملخصا وبهذا حصل
التوفيق بين ما ورد في الحديث الشريف من السجع ومن الشعرو بين نهيه عليه السلام عن ذلك * قوله
(كالكف عن الاسراف انتهى عنه) وانما قال كالكف لان الكف ليس بصريح ولما كان عند المصنف كون
المراد صرف المال في سبيل الخير عاما للفرض والنفل راجحا اكتفى بهذه النكتة اذ الاسراف انما يصور في
النفل اذ الزكوة لا تكون بمجمع المال واما على تقدير تخصيصه بالفرض فلا ان الفرض البعض فلا تنبيه على ذلك ادخل
من التبعية ثم ان هذا مختص بمن لم يصبر على الفاقة واما من صبر بتوفيق الهى فانفاق الكل محمود كما روى
ان ابا بكر الصديق فعل ذلك وانت خير بان الكف عن الاسراف في النظم الجليل مطلق وايضا قال الله تعالى
خطا بانبيه ولا تبسطها كل البسط فتعبد ملوما محسورا فمن يعادل الرسول عليه السلام في الصبر المذكور فاذا منع
عليه السلام عن ذلك فمع التبر يكون بالطريق الاخرى والقول بان الكف عن الاسراف في المال يعدم الصبر
والسؤال من الناس فاذا انتفت العلة اثبت الحكم بخدشه منع انبي عليه السلام عن ذلك الاسراف انتهى عنه
(ويحتمل ان يراد به الاتفاق من جميع المعاون) * قوله (المعاون) بوزن المساجد جمع معونة وهي ما يستعان به
من العون وهو المظاهرة يقال استعان به واستعان به والاسم منه المعونة وزنها مفعلة بضم العين فجمعها على
معاون على خلاف القياس وبعضهم جعل الميم اصلية ووزنها فعولة وجعلها على معاون على القياس والعون

٢ يروى عنه ابوهريرة رضي الله تعالى عنه
٣ قيل اسم اول ما قدم النبي عليه السلام المدينة
وقيل آخره لامد الى ستة ثمانية

(٢٢٢)

١١ * والذين يؤمنون بما انزل اليك وما نزل من قبلك
(سورة الفرقة)

٢٣ فان من فسر بتخصيص الشيء بالحيوان وعمله
من الاستغناء به بحمله اعم من الحلال والحرام ومن فسر
بما قاله ابو الحارثين بحمله مختصا بالحلال
قوله اي انما انهم يتفقون الحلال الطاق اي الحلال
الصرف الخاص عن شوب الحرام قال الجوهري
والطاق بالكسر الحبل يقال هولك طاقا
قوله واصحاحا بناجيا الاستناد للتعظيم معناه
ان الرزق وان كان كله من الله لكن من شرط
ما يضاف اليه تعالى من الافعال ان يكون الافضل
قالا فضل لقال ابراهيم عليه السلام واذا مرضت
فهو ينفين وقوله تعالى انتم عليهم
قوله وانفق الشيء وانفقه اخوان اي هما يتناسبان
في المعنى فينبههما الشقاق اكبر فان بينهما تناسبا
في التركيب اي في اكثر حروفه والمعنى لان كل واحد
منهما مشترك على معنى الذهاب والخروج وكذا
كل ما فاؤه نون وعينه فاء مثل نفث ونفوس ونفل
ونفع ونفي

قوله والظاهر من هذا الاتفاق صرف المال
الى آخره اي صرف المال في سل الخير مطلقا من غير
تخصيصه بالاتفاق الواجب وجد ظمور معنى الاطلاق
انصب للمدح من التقيد لافادته انهم يتفقون من كل
جنس ما يحمده فان المقام المدح ومن اراد به الزكاة
المفروضة نظر الى انها هي التي تقترب بمطلق الصلاة
نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وقولهم
باب الصلاة وباب الزكاة فان اقتران ذكر الزكاة بذكر
الصلاة في مواضع كثيرة فريضة تكون المراد به هنا
الزكاة المفروضة لوقوعه في قرآن الصلاة وهو المعنى
بقوله او خصصه بها لا اقترانه بما هو شبيهها وانظرا
الى ان الزكاة افضل انواع الاتفاق والاصل فيه فان
مرتبة قرب الفرائض اعلى واسنى من مرتبة قرب
الثواب وما يحصل به زيادة القرب من العبادات
فهو افضل من سائرهما وهو الاصل فيها قال صاحب
الكتاب وجاز ان يراد به الزكاة المفروضة لا اقترانه
باخت الزكاة وشبهتها وهي الصلاة وان تراد هي
وغيرها من النفقات في سبل الخير لحججه مطلقا يصلح
ان يتناول كل منفق

قوله وتقديم المفعول للاهتمام به وجه الاهتمام
بالتخصيص اعنى حصر الاتفاق في بعض المال
الحلال فان من جملة ما للمعنى بعض ما رزقناهم
يتفقون لأكله سواء اراد به الزكاة المفروضة
او مطلق ما انفق في سبل الخير اما تخصيص البعض
على ان يراد به الزكاة بالذكر فظاهر لان الزكاة ٢٢

اعم من النصرة كما سيأتي من المصنف يانه وفي بعض النسخ المعادن بالبدال المهملة جمع معدن بكسر الدال
والنسخة الاولى هي الادل قوله (اننى اناهم الله تعالى) اشارة الى ان الرزق بمعنى الاعطاء مجاز بعلاقة الاطلاق
والتقيد او العموم والتخصيص وكذا الاتفاق مجاز للابصال بطريق استعمال المقيد في المطلق فيدخل فيه المعنى
الحقيق والمجازي واستعمال اللفظ في المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي جائز بالاتفاق مثل استعمال
لاضع قدمي في دار فلان في الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول مشعلا وراكبا الذي هو معناه
المجازي بعموم المجاز وهو الدخول مطلقا الشامل للدخول حافيا وراكبا ومشعلا لا يطريق الجمع بين المعنى
الحقيق والمجازي في الارادة وما نحن فيه استعمال الرزق والاتفاق في الاعطاء والابصال مجازا الذي هو شامل
لرزق الحقيق والاتفاق الحقيق والمجازي منهما * قوله (من انتم الظاهرة) كالاموال (والباطنة) كالعالم
وبه وتعليم اتفاق * قوله (ويؤيده قوله عليه السلام ان علما لا يقال به) وهو صحيح وفي نسخة بقاد
وفي نسخة لا يقال فيه وهذا حديث اخرجه ابن عساکر في تاريخه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مروعا
ومعنى لا يقال به لا يحدث به في محل يذبح ان يحدث فيه فانفاق العلم تعليمه وانفاق ذي الجاه شفاعته الحسنة
وذي القدرة نصر العاجزين وجه التأيد هو انه ينضم تشبيه علم يقال به ويحدثه بكنز يتفق منه فيصح تعميم
الاتفاق الى اتفاق المال وغيره * قوله (ككثر لا يتفق منه واليه) اي الى هذا الاحتفال الذي يراد به الاتفاق
من جميع المعاون (ذهب من قال وما خصصناهم من انوار المعرفة يغضون) التعميم بالتخصيص لرعاية اصل
معنى الرزق وفائدة التبعيض حاشد الاشارة الى ما ورد من انه كلوا الناس على قدر عقولهم لا على قدر عقولكم
فالاحتراز عن الاسراف بل عن التبذير واجب هنا ايضا لكن لا يضرب الالمق بكسر الفاء كما في اتفاق
المال بل اضرب يعود الى المتفق بفتح الفاء وجه الترتيق ان التبذير صرف المال في غير محله وهو حرام ولو فسا وكذا
تعليم العلم وتحديثه تغيرا له ممنوع كان الاسراف وهو البذل متجاوزا للحد حرام ومنوع فيهما والرزق على
هذا الاحتمال وان كان عاما لكن الذاهب خص انوار المعرفة بالذكر لشرفها ولا اشارة الى ان الاتفاق التام
والجود الكامل بذل الحكمة والعلم فان متاع الدنيا عرض زائل وينقصه الاتفاق واما العلم فيزيد بالاتفاق
والتعليم ولا يضره عدم تحقق معنى الذهاب لانه معنى مجزى وهذا لذهاب لم يدع ان هذا يختص باتفاق المعرفة
اذ لم يذهب اليه احد بل مراده التعميم لكنه اظهر لسخني واعرض عن ظهر نلا اشكال بان المص قال (والى
هذا التعميم ذهب من قال) الخ معناه لم يذهب اليه بل الى تخصيص اتفاق المعرفة فاضافة الانوار من قبيل اضافة
الشبه الى المشبه ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلة بتشبيه المعرفة بالابرين ويفضون استعارة تسمية من
فاض الماء فيض او فضوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادي والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل
يفعل دائما لا عوض ولا فرض وكذا في حاشية المطابع فاخترت يفضون حاو على اشارات بارعة ورموز فائقة
منها التنبيه على مداومة التعليم ومنها التحديث بلا عوض ولا غرض من الاغراض الغاية وتوضيح الاستعارة
مفوض الى السليقة المستقيمة ١١ * قوله (هم ومنوا اهل الكتاب) ذكر في توجيه العطف اربعة اوجه
قدم هذا الوجه لرحمته اما اول ثلاثة ما تورد عن الصحابة كابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهم واما انا
فلان التباين في العطف هو الاصل مع قرينه والمراد باهل الكتاب اليهود والنصارى وتوحيد الكتب لكونه
جنسا وخص بعضهم النصارى وبعضهم اليهود والصحيح ما ذكرناه لان العموم ظاهر ولا فريضة للتخصيص
(كعب الله بن سلام رضي الله عنه) بنخبة ياف الامم وهي مشددة في غيره من الاعلام صحابي انصارى ٢ وهو
من يهود بني اسرائيل من بني فينقاع بفتح القاف وسكون الياء وقبح التون قبله من اليهود من راد يوسف
عليه السلام فكان اسمه الحصين فسماه النبي عليه السلام عبدا لله وقد شهد له النبي عليه السلام بالجنة واختلف
في زمان اسلامه ٣ وانه توفي بالمدينة سنة ثلث واربعين من الهجرة النبوية (والاضراب) جمع ضرب بفتح
الضاد وكسرها وان يخشع رجع الثاني وقيل جمع ضرب على وزن شريف واشراف ما خوذ من يضرب
بالقدح اي قدح البسمة تجوز به عن كل نظير وشبه فاضربه امثاله قال قدس سره الجمهور على انه جمع
ضرب بالفتح وعند المص رحمه الله بكسرها فدل بمعنى المفعول كالطعن وهو الذي يضربه المثل ولا بد ان يكون
مما لا للضروب فيه ويضده مثل وشبه ولعل هذا معنى عرفي له والافه ومختلف لما ثبت في اللغة وفي بعض النسخ

(اصحابه)

٢٢ أما تكون بعض المال وأما على ان يراد به مطلق
الانفاق فلحق على الاقتصاد الذي هو وسطين
الاسراف والافتار فيه مع الاعتناء بشأن المنفق ورعاية
الفائدة تضمن المدح باجتناب عن رذيلة السرف
ايضا فعلى تقدير ان يخص البعض المفروض بوجه
التقديم في مقابله الذي هو الانفاق المقطوع عنه
وهذا لا يناسب مقام المدح فالوجه ان يراد التفاضل
حينئذ فيمين مفهوم البعض والكل لا يبين مفهومى
الوجوب وغيره الواجب

قوله وادخال من التبعية عليه للكف
عن الاسراف انتهى عند هذا مبنى على ان يراد
بالانفاق مطلق صرف المال في سبل الخير لا على
ان يراد به الزكاة

قوله ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون
الح اخذ هذا المعنى الامام وان كان اعانه عليه لفظ ما
الانها مية لكن لا بساعده انظر الانفاق الانكف
ارتكاب التجاوز في البعض كالمع وما شهد وايضا يلزم
الجميع بين الحقيقة والتجاوز في لفظ ينفقون والرجوع
الى عموم المجاز خلاف الظاهر

قوله هم مؤمنوا اهل الكتاب بقرينة ما انزل
من قبلك قوله اذا المراد بآلئك تامل لغاير المعطوفين
ذات وكان عليه ان لا يقطع به بل يقول على ان المراد
بدل اذا المراد لاحتمال ان يكونوا من الاول والمطوف
لغاير الصفات كما ذكر بعده بقوله ويحتمل ان يراد به
الاولون بل هذا الاحتمال وهو احتمال ان يكونوا
عين الارلين هو الراجح لان امتياز مؤمنى اهل الكتاب
عن المؤمنين بالغيب بهذه الصفات غير لا يخلو لان
سائر المؤمنين يشاركونهم في هذه الصفات فخصيص
كل بطائفة تحكم وما قيل من ان ايمان من امن في
عهد انبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب المنزل من قبل
من غير اهل الكتاب انما هو في ضمن ايمانهم بالمنزل
على النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ايمان اهل
الكتاب فان ايمانهم بمنزل قبل القرآن ليس في ضمن
ايمانهم بالقرآن فذلك قد ساروا واقراد امر فوع
بان ذلك الامتياز انما حصل بما يخص كلا من اليمينين
والقصود انما يتم اذا حصل التمايز بين مفهومى
المعطوف والمعطوف عليه وهذا لم يحصل من
مفهوما وميها اذ قد قلنا ان سائر المؤمنين يشاركونهم
في هذه الصفات التي يتخل عليها مفهوم المعطوف
ويمكن ان يقال في الامتياز ان المراد بالمعطوف عليهم
هم الذين حصل لهم اليقين من طرف ادلة العقل
وبالمعطوف عليهم من حصل له ذلك من طرف ادلة
القل وذكر النقل في الساتى تخصيص الاول بالعقل
وتفديده به للمقابلة مع كونه عام المعنى على نحو ما قالوا
في بيان قول الزمخشري المجد لله الذى انزل ٢٢

(اصحابه) اى الذين صاحبوه في الايمان مع كونهم من اهل الكتاب سواء كانوا من اهل انوربة او اهل الانجيل
* قوله (واضرا به معطوفون) وفي بعض النسخ معطوف والجمع باعتبار المؤمنين والافراد باعتبار
انظر الذين (على الذين يؤمنون بالغيب) لم يكتف بالذين مع عدم الالتباس التبيه على ان كون الموصول
معطوفا عليه ومعطوفا باعتبار ملاحظة الصلة الا ترى قال معطوفون اى مؤمنوا اهل الكتاب سواء كان
منقطعا عن المتقين او موصولا به (داخلون معهم في جلة المتقين) اما على تقدير كونه موصولا بالمتقين فظاهر
واما على تقدير كونه منقطعاً عن المتقين فلانه وار لم يكن جاريا عليه حقيقة لكونه كالجارى عليه فيكونون داخلين
في جلة المتقين وقدم التوضيح هناك وجعل مؤمنى اهل الكتاب تابعين لهم اسبقهم في الايمان اذا المراد
كما يصرح به الذين آمنوا عن الشرك ولا ريب في سبقتهم قوله داخلون خبرناك للفظهم كما ان معطوفون خبرناك
وتعد الخبر بلا عطف جار ومذهب البعض والمختار عند المص (دخول اخصين تحت اعم) مقول مطلق
واخصين يفتح الصاد منى اخص وجوز كسر الصاد على انه جمع مذكر سالم لاخص باعتبار المعنى وهو تكلف
وغير شائع الاستعمال (اذا المراد بآلئك) يعنى الذين يؤمنون بالغيب (الذين آمنوا عن الشرك) اى ايمانا متبعا
عن الشرك (والانكار) جزم كون المراد اولئك وان كان عاما بحسب المفهوم لآلئك وهو لا لاقتراحهم
في الذكر باهل الكتاب كما قال تعالى (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشرئين) الآية ولقول ابن
عباس رضى الله تعالى عنهما وهذا كاف في اراد السلام في صورة الجزم توحيها لاعداء من الاحتمال فانصح كون
اولئك اخص من المتقين واما اخصية هؤلاء فلان المراد بهم لا يتناول الطائفة الاولى اذا المراد بالايمان بما انزل
من قبلك الايمان تفضيلا وهو مختص باهل الكتاب اذ وجوب الايمان بذلك على من عدا اهل الكتاب اجبالا
دون تفصيل كما يصرح به المصنف في آخر الدرس فظهر ايضا اخصية هؤلاء ايضا وثبت ايضا بيان المعطوفين
فقوله اذا المراد دليل للاخصية ظاهر او مثبت للبيان ايضا والمراد بالشرك عبادة الاصنام ونحوها فلا يدخل
فيهم اهل الكتاب فانهم وان كانوا مشركين لقولهم عزير ابن الله واقوالهم المسيح ابن الله لكنهم اسوا عادين
الاصنام ولا مشركين بهذا المعنى وايضا يزعمون انهم موحدون ومن هذا يحمل ذبايحهم وتزوج نسائهم كما يصرح به
ائمة انفقهم والمراد بالانكار انكار انبي عابد السلام واما اهل الكتاب فلا يشكرونه بل يعرفونه قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه الآية وان لم تكن تلك المعرفة ايمانا مالم يصدقوه باخبارهم وبهذا البيان ظهر
وجده قوله (وهؤلاء مغالوهم) اذ بين الشرك والتوحيد وبين الانكار والعرفه تقابل وقد يطلق على المحل
والموصوف به كما هو المراد هنا * قوله (فكانت الآية تفصيلا لتبين) سواء كان الموصول الاول موصولا به
او مفصولا عنه * قوله (وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما) قيل اخرجه ابن جرير مسندا * قوله
(ادعى المتقين) هذا الوجه الثاني من الوجوه الاربع وفي هذا الوجه ايضا المعطوف عطف البيان على
البيان كافي الاول وما ذكره فيه معتبرنا ايضا خلا ان الآية الاولى بيان للمتقين بخلاف الآية الثانية في هذا
الوجه وعلى تقدير ان يكون الذين يؤمنون بالغيب موصولا بالمتقين مثلا يلزم انفصال الاجنبي بين البداء والخبر
وبين المعطوف والمعطوف عليه وبهذا يظهر وجد تقديم على ما بعده واما تأخير عن الاول فلهذه عن المعطوف
عليه * قوله (فكانه قال هدى المتقين عن الشرك) اى فقط اوعن جميع الكبار اوعن التبت اليه تعالى
بشرائره فتتظم الوجة الثالثة والذين آمنوا اى (و) هدى (للاذين آمنوا من اهل الكتاب) بالقرآن بعد الايمان
بالكتب المنزل قبل وهم وان كانوا متقين ومن افرادهم لكنهم لسوا معتقين عن الشرك بالمعنى المذكور وبهذا
الاعتبار تصح المقابلة فلا اشكال بانهم من جلة المتقين كما يصرح به اولاف كيف تصح المقابلة والنكتة في هذا
التخصيص للايدان بتزهمهم عن حالهم الاولى بالرة لما فيها من كمال الخروج عن الشرايع باسمها المستدعية
الاتقاء عن تلك الحالة الشنيعة بخلاف اهل الكتاب فانهم متمسكون باصول الشرايع وان حرفوا به اضما عن
موضعهم وموحدون على زعمهم فلا يخرجون عنهم بالكلية فلا يلقى الايدان بانهم تنزهوا عن حالهم الاولى بالرة
وهذه نكتة صحيحة لا وجه فلا تغفل وانما قال فكاك هدى الح اعدم الجزم بهذا المعنى وانما قلنا ايمان اهل الكتاب
بالكتب المنزل قبل الايمان بالقرآن لان ايمانهم بما انزل قبل القرآن ايمان قديم ليس بحادث ومتابون عليه
كما قال الله تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين الآية قال المصنف هناك مرة على ايمانهم بكتابهم ومرة على

٢٢ القرآن كلاما مؤلفا منظما ونزه بحسب المصالح
مخفان المراد بالانزال هنا انزاله جلة واحدة بقرينة
وقوعه في مقابلة التنزيل النبي عن التفصيل والتوزيع
وان كان الانزال بحسب اللفظ ممانزل جلة وموزعا
قوله او على التيقن اقول كان الاول عليه ان يذكره
بعد الاحتمال الثاني للايقع الفصل بين الرديفين
بالاجبي فان هذين الاحتمالين انما هما على ان يعطف
الذين يؤمنون بما انزل اليك على الذين يؤمنون
بالعطف وذكر العطف على التيقن بين هذين الاحتمالين
التصليح بحسب المعنى ليس كما ينبغي فاعل توسطه
بين هذين الوجهين لكونه مناسباً للوجد الاول
في كونه تفصيلاً للتيقن بخلاف الوجه الثاني

قوله ووسط العاطف كوسط في قوله الى الملك
القرم لما اقتضى العطف تعاريف العارفين والمطوفون
في هذا الاحتمال عين المطوف عليهم ذاتا بمعنى
التغاير بان جله على تعاريف معاني الصفات ومثل ذلك
يجرى في العطف بالواو والعطف بالفاء واستشهد
على جريته في الحرفين باليتين القرم الفصل المكرم
الذي لا يحمل عليه ثم سمي به السيد والهمام اسم
من اسماء الملوك الذين عظمت همتهم واذا هو باس
فماوه لا يقدر على منع ما هو به العدو والكتبة الجيش
والمزدهج موضع الازدحام من ازدحم القوم اذا وقع
بعضهم على بعض ومنه قيل للمركبة من دحم لانها
موضع المزاحمة ومعنى البيت الى الملك الجامع لقيادة
والكمال في التسبب والشجاعة

قوله يالهف زياة البيت الالهف كلمة استغاثت
بتحسرها على ما فات والزياة اسم ابى الشاعر القائل
لهذا الشعر قاله في جواب حارث ابن همام حين قال
الحارث لابن زياة ان تلقى لانلقى في التهم العازب
وبعد وتلقى بشدني اجد متقدم البركة كالراكب
يعني لابن زياة انت ان تجدني لا تجدني واعيا الانعام
في المراعى البعيدة مثلاً، والعازب من عزبت الابل اى
بدت في المراعى وبعد هذا البيت وتلقى بشدني اجد
متقدم البركة كالراكب

قوله وتلقى عطف على جواب الشرط في البيت
السابق ويشد من الشد بمعنى العدو وواحد فرس
قصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الابل وكذا
البرك بالفتح يقال ما احسن بركة هذه الناقة يعني
وتجدني نعد وعلى فرس قصير الشعر بتقدم المصدر
مشرف اشرف كاشراف الراكب كاشراف
الركب فقال ابن زياة في جوابه يالهف زياة
البيت اى يا حصرة لاني من اجل الحارث فيما يحصل
له من المراد والاتصاف بهذه الاوصاف التي وقت
بعضها عقيب بعض من الصبح والغنية والاياب
الصالح الاغارة صباحا الى الذي صبح فغم فآب ٢٢

ايمانهم بالقرآن قال المصنف في او آخر سورة الحديد ولا يجد ان يابوا على دبتهم السابق وان كان منسوخا
ببركة الاسلام اذ ايمانهم السابق بكتابهم كان معتد به بسبب ايمانهم بالقرآن كان اعمال الكفار الصالحات
يكون معتد بها بعد الايمان بالقرآن صرح به على القارى في شرح حديث لاهل الكتاب اجران ولذهول ابن
الكمال عن هذه الدقية اللطيفة قال ان ايمانهم بما نزل من قبله ايمان حادث لا ايمان ثابت لان ايمانهم السابق
انكاره في الحقيقة لا تصديق به وقد انطق الله الحق في تفسير الآية المذكورة فقال مرة الخ على ايمانهم بكتابهم
ومرة على ايمانهم بالقرآن * قوله (ويجتهد ان يراد بهم الاوون) فتعريف الموصولين للجنس وزيفه
بالتعريف بالاحتمال لانفاء ما هو الاصل في العطف وهوتاين المتعطفين واما عدم كونه ماثورا فاشترك بين هذا
وبين الوجه الثاني والمراد بالاولين هم الذين آمنوا عن الشرك والانكار وهذا ضعيف بل المراد بهم جميع المتقين
سواء كانوا من اهل الشرك او من اهل الكتاب فيجعل كلا الموصولين عبارة عن الكل مندرجا تحت المتقين
والندراج ايمان الكتب المنزلة في الايمان بالانبياء لا يضر لانه للاعتناء بشأه ذكر بعده على ان الاندراج غير ظاهر
كما سيحى التوضيح من النص (باعتبارهم) والاعيان جمع عين بمعنى الذات اى ما صدقت عليه الاسماء الموصولة
في النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات وذكر اعيانهم للتنبه على ذلك اى ان المراد
الاولون لكن من جهة الذات واما من جهة الصفات فلا والى هذا اشار بقوله ووسط العاطف الخ * قوله
(ووسط العاطف) جواب سؤال نشأ من بيان اتحاد الموصولين المتعطفين مع ان العطف يقتضى التغاير فحاول
بيان صحة ذلك العطف وبين ان التغاير بحسب الصفات كاف في العطف وبه ياراد تعدد الشواهد على كثرته
وفصاحته لكن تلك الشواهد بمنزلة الدليل الاين الذي يفيد العلم واما سببه الخارجى فهو في الحقيقة عطف الصفة
على الصفة وذكر الذوات لتعيين الموصوف * قوله (كأوسط في قوله الى الملك القرم وابن الهمام وليت
الكتبة في المزدهج) البيت من قصيدة من المتقارب القرم بفتح القاف وسكون الراء الفصل المكرم الذي لا يحمل
عليه هذا اصله ثم قيل للسيد المكرم بين قومه استعارة والهمام بضم الهاء عظيم الهمة من اسماء الملوك لعظم
همهم اولانهم يفعلون ما يهيمون به والكتبة الجش وليت بمعنى اسد تشبيه بليغ لاستعارة وما وول بالشجاع
اللازم له اذ الكلام في توسط العاطف بين الصفات والمزدهج اسم مكان من الازدحام اى موضع الازدحام اى
معركة القتال بقرينة ان المقام مقام المدح * قوله (ويالهف زياة الحارث الصالح فالفاسم) الالهف كلمة
تحسرت من منزلة العقل ففاده اى تعال فان هذا واثك وزياة بفتح الزاى وشديد الباء تختاية المشاة وبعد الالف
موحدة اسم ام شاعر واسم ايه اجاب ابن زياة التيمى عن شعر قاله الحارث بن همام الشيباني توعده بالقتل في شعره
فقال لابن زياة ان تلقى لانلقى في التهم العازب وتلقى بشدني اجد متقدم البركة كالراكب يعني لابن زياة انت ان
تجدني لا تجدني راعى الانعام في المراعى اميدة تلك بل تجدني بخلافه والعازب من عزبت الابل اذ بدت في المراعى
فاجاب يالهف زياة الخ اى يا حصرة اى واماى من اجل ذلك الرجل من الصفات فانه صالح اى غير صبا حيا وغام
وايب راجع سالم قيل ذلك حقيقة على تقدير حصول تلك الصفات الحارث ونهكم على تقدير عدم حصولها
اذا حارث توعده لابن زياة بالقتل ثم تكس عن حرا به ولما كانت الغنية تعقب الغارة والاياب بعقبها عطف بالفاء
فقههم منه ان العطف بتغاير الصفات يكون بالفاء كالواو ونحوه * قوله (على معنى انهم) متعلق بقوله
وسط الخ ادعى اولان العطف بتغاير الصفات والظواهر انه لانغايرهما في الصفات فان متعلق التصديق
في كلامه امين واحد حتى قال بعضهم فظهر ان ما فصل بقوله بما نزل اليك الآية بعينه ما عبر عنه اجالا
بقوله تعال بالانبياء الآية حاول مغايرته لما قبله فقال على معنى انهم الخ فبين ان متعلق التصديق في الاول
ما يدركه العقل جلة وفي المطوف متعلقه ما لا طريق اليه غير السمع فهذه الصفة تغاير تلك الصفة وعداء على
الاشارة الى ما وقع التوسط عليه من الوجه الخصوص به كما قال بيت الدار على طبعين فيعدى على لاسلوبه
الخاص كذا قيل نقل عن المحقق الدواني (الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جلة) كنوحيد الله تعالى
وسائر صفاته العلية (والايمان بما يصدق) عطف على الايمان والضمير اليه تصديق الفرع بالاصل فان العبادة
فرع الايمان بوجوده تعالى لكنهما اماره على وجود التصديق دالة عليه وهذا معنى تصديق العبادة للايمان
والايمان مصدق لها بمعنى ان الايمان سبب لاعتقادها ووجودها شرعا فلا محذور ولا ينبغي ان الاتيان بما يصدق

٢٢ فالعطف بالفاء للدلالة على الترتيب في الاتصاف

بهذه الاوصاف فلي هذا يكون الكلام محمولا على الاستهزاء والتهكم لان الحارث توعده ان يزيه بالقتل ثم نكس عن جوابه وقبل الكلام محمول على ظاهره ليس صادرا على قصد التهكم هذا ولكون حل معنى العطف على تغاير الذات اظهر اخر رجح الله هذا الوجه عن الوجه الاول وكون دلالة العطف بالواو على تمايز الذات اظهر انما هو اذا توسطت الواو بين الالفاظ الدالة على الذات او الدالة على الذات والموصوفات بالصفات المتعددة واما اذا توسطت بين صفتين بدون اعادة لفظ دال على الذات كالوصول فالظاهر فيه تغاير الصفات نحو زيد كاتب وشاعر ونجم بخلاف الذي هو شاعر والذي هو منجم فان الظاهر في امثاله تغاير الذات ويحتمل ان يحصل على تغاير الصفات فيما يصلح فيه الحمل على الامر من احتمال امر جوحا كافي هذا المقام الا اذا قامت قرينة على استرجاع تغاير الصفات

قوله على معنى انهم جامعون بين الايمان بما يدركه العقل جلة الخ يعني ان معنى الجمع المستفاد من الواو المتوسطة بين الموصوفين راجع الى جمع معاني الصفات التي نخصها مفهومها وهما وهى في طرف المعطوف عليهم الايمان بالغيب وفعل ما يصدق ذلك من اقامة الصلاة والالتحاق في طرف الموصوفين التصديق بما انزل الى النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل قبله الى الانبياء الماضين عليهم الصلاة والسلام وقوله جلة ناظر الى ان يكون بالغيب حالا ومنه ولا يؤمنون محذوفا على قصد المصمم

قوله وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع انه هنا بطريق المحصر دون الاول لان الاول يجوز ان يدرك بالسمع ايضا بخلاف الثاني

قوله وكرر الموصول تنبيها على تغاير القيلتين وتبيان السبيلين اي تبيان طريق ادراك العقل والنقل وجه افادة التكرار هذا المعنى هو دلالة على الاستبدال والاستقلال فكما انها حادثة في التباين وصفا جدا نزل فيه منزلة التباين ذاتا

قوله او طائفة منهم عطف على الاولون اي ويحتمل ان يراد بهم طائفة من الاولين لا كلهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب على ان يكون الاولون عاما شاملا لهم ولمن آمنوا من الشرك فذكرهم تائيدا مع دخولهم في الاولين تشريفا لهم وتفضيلا حيث جمعوا الايمانين اعني الايمان بالقرآن والايمان بالكتب الالهية المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من اهل الشرك فانه ايمانه بالكتاب المقدم عليه اصالة بل انما هو في معنى ايمانه بالقرآن المصدق له وتزويجا ٢٢

فرع الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وهو احرى بان يصدق ذلك التباين ولا يثنى عليك ان ذكر الشيء لا ينافي ما عده فالإيمان المذكور مصدق لهما وجه التخصيص بالاول لسبق ذكره وايضا ان الايمان بالغيب اهم واعظم لكون الثاني موقوفا عليه فان العقل مقدم على النقل فيبين مصدق اولي وبهذا اظهر وجه الفصل بين الايمانين باقامة الصلاة واثاء الزكاة (من العبادات البدنية) كالصلاة المفهومة من قوله ويتيمنون الصلاة وفي ايراد الجمع اشارة الى ان المراد باقامة الصلاة اداء (و) جميع العبادات البدنية والزكاة المدلول عليها بقوله ويؤتون الزكاة وهي عبارة عن اتيان جميع العبادات (المالية) وقد سبق توضيحه (وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع) وقد اشار الى تغاير المتعاطفين بوجهين بعد تغاير مفهومهما الاول ما اشار اليه بقوله جنة اي اجالا في الاول وتفصيلا في الثاني والاول عقل والثاني نقل وان كان الكل تقابلا من جهة الاستعداد والاول الاكتفاء بالثاني اذ التفصيل بالايمان الثاني في مقام التفصيل واما في مقام الاجال فالإيمان الاجال كاف فيه ايضا وجه كون الايمان اجالا اذ العقل عاجز عن ادراك تفاصيله لكونه غائبا عن ادراكه واما رآه لاسيما اذا اعتد برقى الغيب المؤمن به اليوم والاخر واحواله على ما مر من المصنف لكنه ضعيف بل انه داخل فيما لا طريق اليه غير السمع واهذا اقل البصر الظاهر ان الايمان بالآخرة داخل في الايمان بالكتب المنزل لا مرتب عليه وانما ذكره بعده لتعريض بمن عداهم ومن هذا لم يقل هنا وما يقرب عليه من الايمان * قوله (وكرر الموصول) جواب سؤال مقدر بأنه لم اعيد الموصول مع ان ذات الموصولين متحدة على هذا الاحتمال واما على الاحتمالين الاولين فذات الموصولين متساوية فلاعادة الموصول وجه فالاول الاكتفاء بعطف الصلة بعضها على بعض فاجاب بانها (تنبيه على تغاير القيلتين وتبيان السبيلين) اي قسمي الايمان من الايمان بما يدركه العقل والايمان بما لا طريق اليه غير السمع فبسبب تغايرهما كان الموصوف بالآخرة غير الموصوف بالاول فحسن اعادة الموصول للتنبيه المذكور والمراد بالسبيلين العقل والنقل وهما متباينان ووجه الدلالة على ذلك اشارة الى استقلال كل من الوصفين وتزويل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين فكان ذات الموصولين متساوية منزلة تزايدا وادعاء متحدة حقيقة قال قدس سره رجع هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالمزلة مشترك بين المؤمنين طائفة فلا وجه لتخصيصه باهل الكتاب ولا دلالة في الآية للأفراد بالذکر على ان الايمان لكل منهما بطريق الاستقلال الا ترى الى قوله تعالى * قولوا آتينا بالله وما نزل اليه وما نزل الى ابراهيم * الآية فقد افرغ في الكتب المنزل من قبل ولم ينقص الايمان بها على الافراد اقول قوله بان الايمان بالمزلة مشترك بين المؤمنين ضعيف اذ المراد بايمان اهل الكتاب بالمزلة قبل نزوله ايمان قديم ثابت قبل البعثة لا ايمان حادث في ضمن ايمان القرآن بدليل قوله تعالى * اولئك يؤتون اجرهم مرتين * الآية ويقول الرسول عليه السلام لاهل الكتاب اجران وقد بين شراح الحديث بان ايمانهم السابق معتد به بعد الايمان بالقرآن كما مر تفصيله فمعونة هذه القرينة الرامية بدليل الافراد في الذكر على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال بخلاف قوله تعالى * قولوا آتينا بالله * الآية فانه لا دلالة فيه على الاستقلال اذ لم يرد في الآية بل القرينة قائمة على عدم الاستقلال اذ الخطاب لنا ولسان ما بينهما الا ترى انه لم يدع في هذا الاحتمال الثالث استقلال الايمان بكل منهما فاشكال في تخالف بالاعتبارات ثم قال وبان ما ذكر في تقديم الآخرة وبناء بوقفون على هم ان يقع موقفه اذاع المؤمنين والاولاهم نفعه عن الطائفة الاولى اقول ان المصنف دفع هذا الوهم بتعميم الغيب الآخرة واحوالها فالإيمان بالغيب شامل للايمان بالآخرة فانه نصب عليها دليل سمعي فآمن بها الطائفة الاولى ودفع ايضا بانه تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب على ان الايمان بطريق المفهوم فلا يعارض المنطوق ثم قال وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما نزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل والنصارى لم يؤمنوا بالتوراة ثم نقل الجواب عنه ورده ثانيا اقول المراد من اهل الكتاب هم الذين آمنوا بجميع الكتب المنزل مطلقا سواء انزل عليهم وامروا بالعمل بما فيه اولاهم ادر كوا الاسلام وآمنوا بالقرآن لا مطلق اهل الكتاب ومنهم الذين يقولون تؤمن ببعض ونكر ببعض فان ايمانهم كلا ايمان وهم الكافرون حقا وقدم مرارا ان ايمانهم اثبات قبل البعثة معتد به اذا آمنوا بالقرآن فذلك الايمان بجميع الكتب والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله كعبه الله بن سلام واضرا به ولا يظن انهم آمنوا بالتوراة ولم يؤمنوا بالانجيل وسائر الكتب الالهية قبل البعثة حاشاهم عن ذلك وايضا اشار المصنف في آخر البحث الى ان المراد

٢ ذهب التحرير التفازاني الى ان المحال حركة العرض بمعنى زواله عن محله وحصوله في جوهر آخر على ما عرف في موضع لاحركة العرض بتبعية المحل لانه لا يتلزم الانتقال المحال واعتراض عليه بعض تلامذته بانهم اوكانت على الانتقال وهي استلزامها الانتقال المذكور فقط وهو ممنوع لجواز ان يقال بعدم التحيز العرض وما ذكر من حركة العرض بتبعية المحل فالظاهر انها ليست حركة الا بالمجاز اذا العرض لم يتغل عن محله الذي هو الجهر اصلا قال مثلا خسرو المخطي مخطي لانه ان اراد بعدم تحيز العرض عدم تحيزه بالذات في سلم لكن لا يلزم منه الاعداد حركته بالذات والكلام في الحركة بالتبع وان اراد عدم تحيزه مطلقا فممنوع كيف والمذهب ان معنى قيامه به تبعيته في التحيز فيكون نسبة الحركة بالتبع اليه نسبتها الى ماهي له خصوصاً في العرف فان الجسم مثلا اذا انتقل انتقل مع اللون بحسب الحس الظاهرى من اهل العرف ومدار الحقيقة ماهوله تندد التكلم في الظاهر ولا يخفى ان ابطال مثل هذا السند ابطال المنع ٣ حتى اذا لم يعتبر بهذه الحقيقة لم تنفع النسبة اصلا لاحقيقة ولا بمجاز الانتفاء المحلية كما اذا نسب الى ميكائيل مثلا فالخالف انما اذا اعتبرت المحلية والقيام بالفعل كان حقيقة وان اعتبرت المحلية والقيام في الجملة كان مجازا وان لم يعتبر هذا ولا ذاك لم تنفع النسبة اصلا ٢٢ اغبرهم من آمن بالكتب السابقة دون القرآن ان يؤمنوا بالقرآن ايضا كما من هؤلاء الكتبايون قوله وهو انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لهما هذا جواب اتصافه بالتزول فكيف يصح تعلق الانزال به فنقر بالجواب انه جعل انزال المحل الذي يقوم به الكلام السمع في الجملة ولو عند الاداء انزالا للكلام مجازا في التعاق لافي الكلمة فان الانزال حقيقة في معناه وهذا كوصف الكلام بوصف صاحبه كما اذا قيل هذا كلام صادق اذا كان متكلمه او حمله صادقا

قوله وامل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقاه الملاك من الله اى يتلقاه منه تعالى فعلى هذا معنى انزال الله الكلام تلقاه للملاك سمي تلقيه للملاك انزالا لانه وصل من الاعلى الى الادنى فالجواز على هذا انما هو في الكلمة لافي التعاق قال بعض الافاضل من شراح الكشاف والحكماء الاسلاميون قالوا ان نفوس الانبياء عليهم الصلاة السلام زكية تقية شديدة النقاء عن الشوائب الجسمية وبذلك يقوى اتصالها باللائكة العلوية العظام فينتشروا بها فيها من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا فيقتل منها الى القوة الخيالية ومنها الى الحس المشترك فيرى ٢٢

بما نزل من ذلك التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة ولاساس لهذا المقام كور التوراة منسوخة بالا نجيل او غير منسوخة به الامر من ان المراد اعتقاد انها كتب الهية سواء امر وبالعمل بما فيه او لا وبمحنة سيجي ان شاء الله تعالى في سورة آل عمران في قوله تعالى * وصدقا لما بين يدي من التوراة * الآية وهذا كله ظاهر من المصنف لكن قدس سره تبع في ذلك غيره وترك الاهم فان حب الشيء يعنى ويصمى * قوله (او طنفة منهم) عطف على قوله الاول وهذا وجه رابع لان حاصل كلامه ان العطوف امان يكون مبينا للعطوف عليه بالذات الاول وعلى الاول امان ان يكون العطوف عليه بالذات وهو الوجه الثالث او طائفة منه وهو الرابع فعلى هذا تعريف الموصول الجنس في الاول وفي الثاني للعهد اذا المراد من الاول مطلق من آمن بالغيب سواء كان عن شرك وانكار او لا فيدخل فيهم (وهم مؤمنوا اهل الكتاب) فيكون عطف الموصول الثاني على الاول عطف الخاص على العام والشكك الشائعة فيه متحققة والى ذلك اشار بقوله (ذكرهم بمخصصين) بفتح الصاد الاول (عن الجملة) وفي هذا الوجه يدخل في الايمان بالغيب ايمان ما يدركه العقل وايمان ما لا يدركه بالسمع فلا يرام فيه تفرق الصفات بل يطلب تغاير الذوات تأويل او ادعاء كما اشار اليه (كذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة) فانها لكامل قريتهما ورفعة منزلتهما عند ذى العرش كأنهما نوع آخر مغاير للجنس الملائكة واعلى منه كذلك مؤمنوا اهل الكتاب لا حرازهم الايمانين والاجرين عليهما كأنهم مغايرون للجنس سائر المؤمنين بالغيب واعلى منهم من هذه الجهة فحسن العطف بهذا التغاير الاعتبارى فلا يلزم التفصيل على الخلفاء الراشدين وسائر عظماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سبق من ان المفضول قد يكون له فضل لم يوجد في الفاضل كفضل الغائبين بالايمان بالغيب كما مر من حديث ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فلا اشكال قطعا (قوله تعظيما شانهم) اى من هذا الوجه لامن كل وجه وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان المراد اهل الكتاب ادر كوا الاسلام وآمنوا بالنبى عليه السلام وكان ايمانهم السابق مع تدايه بسببه (وترغيبا لثالهم) اى من الذين آمنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقرآن في الايمان به حتى احرزوا بهذا الشرف كما مدح به السلف * قوله (والانزال) الفرق بين النزول والانزال ان الاول (تحريك الشيء من علوا الى سفلا) على سبيل التدرج اذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة هنا في الفعل وذلك لا يكون الا بالتدرج بخلاف الانزال فانه اهم من ان يكون تدرجيا كقوله تعالى * انا انزلنا اليك الكتاب بالحق * الآية او دفعة كقوله تعالى * انا نزلنا التوراة * الآية لكن في المافة لم يفرق بينهما واستعمال التزويل في قوله تعالى * وقالوا اولانزل عليه القرآن * جملة واحدة اما على معنى الفضة او المجازى واختبر هنا الانزال في الموضوعين لعموم التدرج وغيره * قوله (وهو انما يلحق بالمعاني) المعاني هنا مقابل للذات اى القائم بالغيب والذات القائم بنفسه دون المقابل بالالفاظ (بتوسط لحوق الذات) اذا الحركة لا تنفع وصفا بالذات الالهية بخلاف بالذات من الجواهر والاجسام فان الحركة الكون الاول في مكان ثان كان الكون كون ثان في مكان اول وهذا اول من القول بان الحركة كون الشيء في آئين في مكانين والسكون كون الشيء في آئين في مكان واحد ولا شك في كونها وصفا للشيء بالذات والمراد بالحق التعلق لا لعارض اشار اليه بقوله (الحاملة لهما) دون المعروضة لهما والحامل واسطة في عروض النزول للمعاني لكن لا يقتضى التجوز مطلقا اذا استحال في حركة العرض بتبعية محله ٢ ثم ان القرآن المركب من الالفاظ والحروف كلام الله تعالى بمعنى انه ليس من مخترعات البشر لانه صفة تلقفه جبريل عليه السلام فتزله على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اعتبرت النسبة الى الله تعالى لا يتصور فيه النزول بالذات ولا بالواسطة واذا اعتبرت نسبتته الى جبرئيل عليه السلام الذي جعله وقيل انزل الله القرآن فان اراد بانزال القرآن تحريكه بجبرئيل عليه السلام من حيث انه محل وهو قائم به بالفعل لم يحتج الى التجوز بل غاية الامر ان يصار الى الحذف ويجعل انتقيد نزول الفرقان بتزويل محله والا احتج الى التجوز اما في النسبة بان يجعل تزويل جبريل عليه السلام من حيث كونه محلا في الجملة ولوعند الاداء الى المنزل عليه تزويله مجازا كما يوصف الكتاب بوصف صاحبه نحو الكتاب الحكيم اصله هو حكيم في أسلوبه وكتابه فيكون مما يجي للفاعل واستند الى المنفعل بواسطة حرف كافي المطول وما نحن فيه استند الفعل الى الخال للابته المحل الذي يقع الفعل عليه حقيقة ٣ واما في المفرد بان يكون التزويل مجازا عن الابداع في قلب الرسول عليه

٢٢ كالمشاهد المحسوس وهو الوحي وبما يملأ وبيئته
الاتصال فسمع كلاما منظوما من مشاهد مخاطبه
وبشه ان يكون نزول الكتب من هذا الوجه ثم قال
واقول جعل الانزال من المشابهات في الكيف اسم
كافي الرؤية فان الدليل يدل على كونه منزلا لقوله
تعالى " انما نزلناه وقوله انزل افراقا وغير ذلك مما
فيه كثرة واما كيفية ذلك فمفوض علمه الى الله تعالى
قوله وانما عبر عنه بلفظ المعنى الخ يعني اذا كان
المراد بما انزل اليك القرآن باسمه والشرعية عن
اخرها وهذا ما كان منزلا كذلك احتج في التعبير
عن نزوله بلفظ المعنى الى تأويل تناوله انه لما كان
بعضه نازلا وبعضه مترفيا انزل غلب ما نزل منه
على ما لم ينزل فكان كانه كما قد انزل وفي الكشاف
المراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان
بعضه مترفيا تليقا للوجود على ما لم يوجد كما بلفظ
التكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال
اما وانت ذلك - وانت وزيد - لان ولانه اذا كان
بعضه نازلا وبعضه مترفيا انزل جمل كانه كله
قد نزل وانتهى نزوله يعني ان الوجه في التعبير
عن الماضي والاخرى معا بلفظ الماضي اما تغليب
ما حصل له الوجود على ما لم يحصل واما جعل
المترقب بمنزلة المتحقق فالاول محاذ باعتبار نسبة
الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار تشبيه
غير الموجود في تحقق وجوده بما هو موجود كان
وانما جعل ما نزل اليك على الجميع مع ان اللفظ يحتمل
الصرف الى البعض التنازل الوجود لان المقام
مقام مدح المؤمنين والمدح انما يكمل ويتم في الايمان
بالجمع مما هو ماض ومترقب والدلالة تكبر هدى
وحصر الكمال عليه في جلتي ارتك على هدى
من ربهم واولئك هم الفالحون واغادة لفظ يؤمنون
معنى الاستمرار الدال على عدم انقصار ايمانهم على
ما تحقق نزوله ومضى كانه قيل يبددون ايمانهم بما نزل
شيئا فشيئا ماضيه ومترقب على حسب تجدد
الانزال

قوله لان وجوده على كل احد بوجوب الحرج
وفساد العاش وذلك لان الايمان بكل حكم شرعي
في القرآن وبالقصص والاخبار والامثال الواقعة
فيها على التفصيل يحتاج الى التحصيل والاجتهاد
والعلم في ازمته متطاولة وهو لا يمكن الابتغال
بامر التعبد فيؤدي ذلك الى الاخلال بالاماش
وفساد فعل بما قرره ان الايمان بالتأني تفصيلا ليس
فرض عين ولا فرض كفاية

٢ وما روي عن بعض خواص عباد الله تعالى
انه تلا في مقدرا رحلة الف ختمه فانما يكون ذلك
بهذا الطريق

السلام دون الابداد في الوجود المحفوظ اذا لايجاد وان تحقق في اللوح لكن قوله اليك ابي عنه * قوله (ولعل
نزول الكتب الالهية على الرسل بان تلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا) دفع اشكال يرد على قوله وهو
انما يلحق المعاني بانه كيف جبرئيل عليه السلام مع انه كلام ازل قائم بذاته تعالى وان اعتبر اللفظ والمعنى جميعا
كما هو الظاهر فكيف اخذه وحله فاجاب اولا بان المراد بما نزل القرآن المركب من الالفاظ والحروف لكن امين
الوحي جبرئيل عليه السلام ادركه بسرعة لانه تمثل ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة يتوقف على عوججات
متعاقبة فاذا كان ادراكه بطريق التخيل والارتسام الدفعي يكون بسرعة وان كان كلاما طويلا مستمرا على
اجزاء كثيرة بلا تقدم ولا تأخر بينها والموجب لبطؤ الادراك مجموع الهوا المكيف بكيفية الحروف المقطعة
الخارجة عن مخارجها لان ذلك الهوا المتروح يوصل تلك الكيفيات الى الصماخ متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج
ادراك بعضها الى انقضاء بعض وانصرامه على انتعاق فيلزم البطؤ هذا توضيح ما اشار اليه المصنف في
اواخر سورة الشورى فغنى قوله تلقفا روحانيا اي اخذا سريعا وقيل روحانيا اي معنويا غير مكسب بكسوة الحروف
والاصوات فينزل وبقية الى الرسول عليه السلام * قوله (او يحفظه) هذا وجه آخر لكيفية انزال
الملك بالكلام الالهي اي ويكون نزول الكلام على الرسول عليه السلام بان يخلق الله تعالى (من اللوح المحفوظ
فيزل به فيلقه الى الرسول) وصور الكلمات الدالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علما ضروريا بانه هو العبارة
المؤدية من ذلك الكلام النفسي القديم وهذا خلاصة ما قاله الامام فان قيل كيف يسمع جبرئيل عليه السلام كلام الله
عز وجل وكلامه ليس من جنس الحروف والاصوات فتناجس ان الله تعالى يخلق له سمعا لكلامه فسر على
عبارة يعبر بها عن ذلك القديم فيسمع له كلام بلا صوت كما يرى بلام ولا كيف عند الاشعري رجه الله تعالى
٢ ويجوز ان يكون الله تعالى خالق في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص انتهى فالمصنف اشار الى هذا
بقوله واصل وانما قال واصل ناديا لانه ليس بما نزل ولذا ذهب بعض السلف الى انه من المشابهات اي يجزم بالنزول
بلا معرفة لكيفية لكن الاولين مؤيدان بالحديث الشريف روى الطبراني من حديث انواس بن سمعان مرفوعا
اذا كلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فاذا سمع بذلك صعدوا وخرّوا له
سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبرئيل عليه السلام فيكلمه الله تعالى بما اراد من وحيه فينتهي به على الملائكة
كلاما يسمعه سماء سأل اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر فلا وجه لاقول بان اتوقف هرا الحقي لاسيما
انه منقول عن الشيخ الاشعري واورد عليه انه غير صادق على ما نزل صحفا والواحا كما في انزال اتورية فانها
قد انزلت على موسى عليه السلام مكتوبة في اللوح والجواب انه بناء على الغالب * قوله (والمراد بما نزل اليك)
تعرض لآياته مع ظهوره للتنبه على المراد (القرآن باسمه) لانه من الموجود منه كما يوجهه التعبير بالماضي
قال المصنف في تفسير قوله تعالى " فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا " الآية بزيادة العلم الخاصل في تدبر السورة وانضمام
الايمان بها وبما فيها الى ايمانهم انتهى ففهم منه ان الايمان المدح عليه هو الايمان بالوجود منه حتى روى
عن امامنا رئيس المجتهدين ان زيادة الايمان محمولة على انها آثاف في الجملة ثم أتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون
فرض خاص والقول بان مرادهم الايمان اجالا ضعيفا اما اولا فلان المراد جسد يكون ان الايمان بالوجود
بكل منه واجب تفصيلا وبما يستلزم واجب اجالا وارادتهما في الطلاق واحد مشكل واما ثانيا فلان هذا لا يلائم
بقوله والايمان بالاول دون الثاني تفصيلا فان مقتضى هذا كون الايمان بالقرآن تفصيلا واجبا وذا غير ممكن فيما
لم ينزل بعد فظهر ضعف ما قيل من انه يلزم المؤمن ان يؤمن بما نزل وكل ما يستلزم حق وان لم يجب تفصيله
اذ المراد ليس الايمان بانه حق فقط بل مع التعدد بتفاصيله كما ظهر من كلامه الا يرى ان اصحاب الكتب المتقدمة
لم يؤمروا بالايمان بما يستلزم اذ لم يذكر ذلك في كتبهم * قوله (باسمه) اي بجملة الاسماء وما يشد الاسير
واذا اعطى الاسير قيده فقد اعطى بكتبته ثم اراد به ذلك مطلقا لكونه لازما له (والشرعية عن اخرها) بمعنى
الى آخرها وقد مر ان توضيح فيه فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرها فان القرآن فيه تبيان لكل شيء من امور
الدن على التفصيل او الاجال بالا حلة على السنة والقياس واما القول بان الانزال يتم الوحي الظاهر والحق فيهم
الشرعية كلها فضيف (وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترفيا) * قوله (تغليب الوجود)
لشرافه وان كان قليلا (على ما لم يوجد) وباب التغليب كله من قبيل المجاز كما صرح به في شرح التلخيص فهذا

قوله اي يوقون اي انزال معه ما كانوا عليه الخ
هذا على ان يكون المراد بالذين يؤمنون بما انزل
اليك وما انزل من قبله مؤمنى اهل الكتاب لا الاولين
قوله واختلافهم في نعيم الجنة فان منهم من قال
ان حالهم في النازل بالطعام والشارب والنكاح على
حسب احوالهم في الدنيا ومنهم من زعم ان ذلك انما
احتج اليه في هذه الدار لاجل نماء الاجسام والتوالد
والناسل واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يلدزون
الا بالنسيم والروائح العطرة والسماع اللذيذ والفرح
والسرور واختلفوا ايضا في دوام نعيم الجنة
واقطاعه

قوله وفي تقديم الصلاة وبناء يؤمنون على هم
تعرض لمن عداهم الخ حاصله ان هنا حصرين
المحصرا الاول مستفاد من تقديم الصلاة اعني
بالآخرة على متعلقه الذي هو يؤمنون والثاني من
تقديم الفاعل المعنوي اعني هم على الفعل وكل من
هذين الحصرين افاد من معنى التعريض غير ما افاده
الحصر الآخر فالحصر الاول تعرض لهم بان
اعتقادهم بالآخرة غير مطابق والى غير بعض
بان اعتقادهم ذلك ليس صادرا عن ايمان قائله
غير مطابق ولا صادرا عن ايمان نشر على ترتيب اللف
قوله واليقين ايمان العلم بنى الشك والشبهة عنه
بالاستدلال ولذلك لم يوصف به علم الباري تعالى
والعلم الضروري قال الامام بقال يتقن ان السماء
فوق ويقال يتقن ما رآه بكلامك وقال الراغب
اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية واخواتهما
يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكوت
النفس مع ثبات الحكم يقال استيقن وايقن اقول
قول المص هذا ينافى ما ذكره في سورة التكاثر قال
هناك فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه
لتصريح بان المشاهدات من اليقينات وهى علوم
ضرورية وقد قال هنا اليقين لم يوصف به العلم
الضرورى ولعل ما ذكره هناك بناء على ما فصله
حجة الاسلام وفي الاحياء من ان اليقين لفظ مشترك
يطلقه فريقان لمؤمنين مختلفين اما النظائر والتكلمون
فيؤمنون به عدم الشك ثم قال وكل علم حصل على هذا
الوجه يسمى يقينا سواء حصل بنظر او حصل بحس
او بفرقة العقل كالمعنى باستحالة حادث بلا سبب
او بتواتر كالمعنى بوجود مكة او بتجربة كالمعنى
بان المطر يوقد مسهل او بدليل ذكرناه فشرط
اطلاق الاسم عندهم عدم الشك فكل علم لا شك فيه
يسمى يقينا عند هؤلاء وعلى هذا لا يوصف اليقين
بالضعف اذ لا تفاوت في نفي الشك ثم قال الاصطلاح
الثاني لافقهاء والمتصوفة واكثر العلماء وهو ان
لا يلتفت فيه الى اعتبار الجزئيات والشك بل ٢٢

يكون مجازا من قيل نسبة الكل باسم جزئه وتحقيقه ان انزال جميع القرآن معنى واحد يشمل ما هو حقه
صيغة الماضي وما حقه الاستقبال فغير عنهما معا بالماضى ولم يعكس تغليا للوجود على ما لم يوجد فهو من قيل
اطلاق اسم الجزء على الكل او اطلاق اسم الجزئى على الكل والمراد بالوجود الخارجى واما بحسب الوجود
العلمى فكلها موجودة والمراد بالوجود اس ما هو حقيقة الموجود في الخارج فانه كلام نفسى قائم بذاته تعالى
فالانزال غير متصور فيه وهو ظاهر بل المراد الانقاط المنطوقة المسموعة الموجودة في اللفظ ولو متعاقبا الدالة
على الكلام النفسى دلالة عقلية الموجود في الاعيان واردة النفوس بعيدة هنا اذ لفظ الملك ليس الا لافطاط
وانما اوضحناه مع ظهوره اذ المتبادر الموجود في الاعيان وهو الكلام النفسى واردة هنا متعذرة * قوله
(او تنزيلا للتظهر منزلة الرايق ونظيره) اي شبه بمجموع المنزل بشئ منزل في تحقق النزول لان بعضه منزل وبعضه
متنزل سينزل قطعا فيصير انزال مجموعهم مشبها بانزال ذلك الشئ الذى نزل فيستعار صيغة المضى من انزاله
لانزال المجموع فلا اشكال فيهم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلا الوجهين اما في التغليب فلانه اراد به
معنى واحد يتركب من الحقيقى والمجازى بهما ولم يستعمل اللفظ في كل واحد منهما بل في المجموع ومثل هذا الجمع
جائزا لا تنافي وقد مر توضيحه فانزل استعمال في انزال جميع القرآن مجازا وهو معنى واحد يشمل ما حقه صيغة
الماضى وهو معنى حقيقى له ويشمل ايضا ما حقه صيغة المستقبل وهو معنى مجازى له لكن لم يستعمل انزل فيهما
لما عرفت واما في الاستعارة فلانه استعمال في مجموع ما نزل وما سينزل لفظ انزل الذى هو موضوع للتشبيه وهو معنى
نزل ولم يستعمل في ما نزل وما سينزل حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على ان هذه العناية انما يحتاج اليها في كلام
الشيخ الزمخشري لانه حتى المذهب واما في كلام الامام البياضى فلانه يجوز عنده ذلك الجمع لكونه شافعا
واعترض ايضا بان وجوب استعمال الايمان على السالف والمترقب لا يتنا في الاخبار عنهم في ذلك الوقت بانهم يؤمنون
بالانزال بالسالف اذ الايمان بالمترقب انما يكون عند تحققه وان اراد الايمان بان كل ما نزل فهو حق فهذا حاصل
الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله واجيب بانه لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون
بكل ما يجب الايمان به ان تعرض لذلك سيما ولقد يؤمنون المضارع مبنى على الاستمرار بلا اقتصار على المضى وهذا
ظاهر اذا اراد بالمؤمنين مطابق المؤمنين واما اذا اراد الذين آمنوا فلا يتخلو عن تكلف ولا يخفى ان الفرق بين
الاختلائين تحكيم لان المراد ان اهل الكتاب من آمن منهم الآن لا يعرف ما نزل حتى يتحقق عنده ويجب الايمان به
يقينا او المراد به ان ايمان اهل الكتاب السالف قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضى او وجه
التكلف ان بعض المؤمنين من اهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن ان يحكم بانهم يؤمنون على
الاستمرار التجددى بحسب تجديد المنزل عليه فكل ما ذكر في وجه التكلف جار في مطلق المؤمنين لا سيما الاخير
فان جميع المؤمنين لم يدركوا جميع القرآن اهل الكتاب وغيرهم بل المراد ان مطلعهم يدركه كطالع المؤمنين
على الاطلاق وان اعتبر الاستراق فلا يصح ذلك في الفريقين فالوجه ما قرناه اول البحث والمضارع اما محمول
على بقائه الايمان لحظة فلحظة واما محمول على حكاية الحال الماضية ثم قواهم انه من اطلاق الجزء على الكل فيه
خدشة اذ اطلاق الجزء على الكل المعلوم غير متعارف ليس له نظير ولو سلم ان اطلاق الجزء على الكل المعلوم
فلا يرد ما اورده البعض من قلة التدبر من ان المحقق صرح في التلويح انه لا يصح ان يقال لا تقتل الاسد ويراد
الرجل والاسد فان ما نحن فيه ليس كذلك فان القرآن مركب من المنزل وما سينزل كالانسان المركب من
الاعضاء تركيبا حقيقيا وفي التلويح ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذى لا يختلف باختلاف
المثلفين انتهى فثبت التركيب وليس هذا من قبيل لا تقتل الاسد ويراد به الرجل والاسد في كونه اعتباريا
محضا ومعلوم بالبداهة ان هذا الكل اى القرآن لازم للجزء لزوما عربيا بمعنى انتقال الذهن من الجزء من
حيث انه جزء اليه والازوم العقلى امتد في سائر الاجزاء قال في شرح التلخيص والازوم اما ذهنى محض كاطلاق
البصر على الاعشى او منضم الى لزوم خارجى بحسب العادة او بحسب الواقع وح اما ان يكون احدهما مجزأ
للاخر كالقرآن لبعض الخ وايضا هو لازم معنى اذا اتى الجزء اتى الكل فثبت صحة اسم الجزء على الكل لتحقيق
شرطه ولا اضطراب فيما ذكره باسمه وانما الاشتباه في اطلاق الكل على المعلوم كإمرا واما الاشكال بانه ان القول
بالاستعارة يقضى الى احداث قسم للاستعارة ثالث اذ لا شك انه ليس استعارة اصلية وهو ظاهر ولا يوجب جرياتها

٢٢ الى اضيائه وغلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت مع انه لا يشك فيه ويقال قوى اليقين في ايمان الرزق مع انه قد يجوز انه لا يثبت فيه فمعها مالت النفس الى التصديق بشئ وغاب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المحكم والمنصرف في النفس بالخير والشر والتمتع سمي ذلك يقينا ولا شك ان الناس مشتركون في القاطع بالموت والافتكاك عن الشك ولكن فهم من لا يلتفت اليه والى الاستعداد له وكأنه غير موقن به وفهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق همه بالاستعداد له ولم يشار فيه مناسا لغيره عن مثل هذه الحالة قوة اليقين ولذلك قال بعضهم ما رأيت يقينا لا شك فيه اشبه بشك لا يقين فيه من الموت وعلى هذا الاصطلاح بوصف اليقين بالضعف والقوة

قوله فقلت الى غلب استعملها اسمها للدار لا مطلقا بل من حيث اتصافها بالآخوية وكذا لفظ الدنيا فانه في الاصل موضوع للصفة لكن غلب استعماله اسم للدار من حيث انها متصفة بالدنوية وفي الكشف وهي من الصفات الغالبة قال في المفصل الغلبة تكون في الاسماء كاليث على الكعبة والكتاب على كتاب سبويه وقد تكون في الصفات كالرحن والرب دون اضافته الى البارى عز وجل وقد تكون في المعاني كالحوض على الشروع في الباطل خاصة تريدان الغلبة هنا في الصفات وكذا الدنيا ثم انها مع الغلبة المذكورة جريا مجرى الاسماء لما حذف موصوفها ولم يستعمل بهما كاقيل في سعي الدنيا ظمنا قدمت اقول المعبر في مفهوم الصفات سواء كانت غالبة ولاشئ له صفة لاذات مخصوصة مع صفة والمراد هنا دار له صفة فالوجه ان يكونا من قبيل الصفات الغالبة في الاسمية ولا يضر في استيها اعتبار معنى الصفة فيهما فان اسماء الزمان والمكان والآلة من قبيل الاسماء مع ان فيها معاني الصفات كالمسجد والمفتاح كذا هذان اللفظان غلبا في نفس الدار مع اعتبار صفة الدنوية والتأخر ولذا لم يذكر معهما الموصوف في الاستعمال الا قليلا نحو السماء الدنيا وتلك الدار الآخرة حين استعمال الموصوف معهما يكون المراد بهما معنى الصفة على الاصل فهما في كونهما من الصفات الغالبة المستعملة اسماء مثل الصق والبوق والآخر نقض الاول لان معناه الاخير من اخر بمعنى تأخر وان لم يستعمل اخر كما ان الآخر يفتح لخاله اقل منه والاول اقل اصله اوال فقلت الهمزة واو افاد غلب

فيه الواو الاولى

في المشتقات باعتبار المشتق منه وهما ليس كذلك اذا الاستعارة هنا باعتبار الهيئة لا باعتبار المادة وهذا الاشكال وارد في مثل * ونادى اصحاب الجنة الآية قوله تعالى * وسبق الذين اتقوا الآية وغير ذلك فجوابه ان الاستعارة هنا اعتبار اولها في الاثران بان شبه اولها الاثران فيما يميزه وما نزل الى المجموع المركب منهما بالاثران المحقق في الماضي في تحقق الوقوع فاعتبرت الاستعارة اولها في الاثران المقيد بالماضي للاثران المتبر في المستقبل ثم اعتبر بواسطة ذلك في انزل فيكون استعارة بنية هكذا حقق في فرض البيان وان اختلف فيه العلماء الاعيان والقول بانه لم يعمد تشبيه الجزء بالكل لما يلزم عليه من تشبيه الشئ بنفسه مدفوع بان المجموع من حيث المجموع مغاير للجزء وان المشبه به ليس هو الجزء المنزل بالفعل في الماضي بل الامر المنزل في الماضي غير الجزء كالتورية مثلا على انه لا يجب ان يكون المشبه به امرا محققا بل يكفي كونه موجودا فرضا كما حقق في قوله تعالى * وسع كرسيه السموات والارض الآية والعجب من هؤلاء المصالح كيف ذهبوا عن ذلك التحقيق مع ان ذلك كله مسطور في كلام النفاة وفي الكتب المعبرات * قوله (ونظيره قوله تعالى) حكاية عن الجن (اناسمنا كتابا اتزل من بعد موسى) الظاهر يستعمل في معنى المثال وفيما كان مثلا لشئ في الاعتبارات في غير تلك المادة وهذا هو المعارف والظواهر انه مراد المصنف اذ سمنا كتابا واتزل كتابا كلاهما يحتاج الى احد الوجهين المذكورين اما التغليب او التزليل والى ذلك اشار بقوله (فان الجن لم يسموا بجمعه ولم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ) ولا ريب في ان المجموع ليس عين ما مر به نظيره على ان كونه مثالا لا معنى له اذا الجزئي لا يكون مثالا للجزئي فمعين ما ذكرناه والقول بانه لا يفتى ان المتبادر من سمنا كتابا سمنا بعض كتاب لظهور ان ليس المقصود سمنا بعض كتاب ونسمع بعضا آخر لانه غير معلوم بخلاف الاثران فانه معلوم انه ينزل بعضا آخر تدقيق خارج عن تحقيق اما اولها فن ان يعلم انهم لم يسموا بعده وعدم العلم بذلك لا يستلزم عدم مع انهم آمنوا به فلا بد من سماع البعض الآخر لتعديده به فان الجن مكلف بشرعا اتفاقا واما انما فلا لافرق بين سمنا كتابا واتزل كتابا بان المتبادر من الاول البعض والثالث اثران الكل بل هما سميان في ان المتبادر من كل منهما ما هو المتبادر من الآخر بل يمكن ان يقال الامر بالعكس اذ شهادة الايمان يعلم انه يجب عليهم سماع البعض الآخر المنزل واما اثران بعض آخر فن ان يعلم ما لم ينزل بعد فانه تعبير بصفة المضى في سمنا واتزل اما للتغليب والتزليل اذ الكتاب كالقرآن يراد المجموع لاسيما وقد قيد بكونه من بعد موسى فهو كله لا بعضه ولا القدر المشترك بينهما وبين كله لكن يرد عليه ايضا ما يرد على ذلك فلا تغفل * قوله (وبما نزل من قبلك التورية والانبيا) لا التورية فقط ولا الانبيا فقط كما ذهب اليه البعض فالاول التورية على مؤمنى اصحاب الانبيا بعد قوله كعب الله بن سلام ونعيم الاضراب اليهم ضعيف اذ المتبادر اشدل عبدالله بن سلام من اهل التورية وفيه دليل على ما ذكرناه من ان المراد بالايمان بذلك الايمان بانه كلام الله تعالى سواء كانوا مؤمنين بما في ذلك الكتب او لا وظهر بطلان ما قيل من اهل ان التورية آمنوا بالتورية ولم يؤمنوا بغيرها واصحاب الانبيا آمنوا ولم يؤمنوا بالتورية وقد نبهنا عليه فيما مضى (وسائر الكتب السابقة) * قوله (والايمان بهما) اى بما نزل اليه عليه السلام وما نزل من قبله (جمله) اى اجالا (فرض عين) على كل احد من الخواص والعوام والرجال والنساء وسائر الانام (وبالاول) اى القرآن (دون الثاني) وهو الكتب المتقدمة (تفصيلا) اى الايمان بما فيه من الاحكام والقصص والمواظظ وغير ذلك تفصيلا فرض كفاية اى لا بد من مائة الف من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية والالكان كل من قدر على تعلمه ولم يعلم كان اذ فاذا تحقق ذلك بعض شخص سقط عن الباقيين والا فاعلموا كلهم اذ الفرض الكفاية فرض على الكل كالعين الا اذا قام به البعض سقط على من عداهم بخلافه فرض العين قبل انه لا بد من شخص كذلك في كل اقليم وهو الصحيح وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعهورة الاسلامية المعاش بفتح الميم مكسب الناس الذين يعيشونه اى يتقون في الحيات لانه من المعاش وهو الحياة وهو في الاصل مصدر كالبسة ثم سمي به ما به المعاش والحياة (من حيث انما يتعدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج وفساد المعاش) * قوله (متبدون) بفتح الباء وكسرها وهو الفظ اى مكلفون وفيه دليل على ما ذكرناه سابقا من ان الايمان بانقران المراد منه ليس الايمان بانه حق فقط بل معه الايمان بما فيه تفصيلا للعمل بما فيه ١٢ * قوله (اى يوقنون ايقانا) اى ليس المراد الايقان المشترك بين مؤمنى اهل الكتاب وبين من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد وهذا بناء على ما مر ذكره من ان المراد من الموصول

٢ قال الله تعالى عن عيسى عليه السلام * والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا * وهذه الآية على ان عيسى عليه السلام ذكر المعاد الجسماني في المهد صيا فاضلا عن ذكره بعد كونه نبيا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ان لاك موعد اقال المص اى الآخرة لن تخلفه لن يخلفك الله تعالى وينجز لك في الآخرة بعد ما عاقبك في الدنيا قوله تعالى * ومن تكون له عاقبة الدار قوله تعالى * وقال موسى انى عذبت برى وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب * قوله تعالى * يا قوم انما هذه الحيوة الدنيا متاع * وان الآخرة هي دار القرار قوله تعالى * وقتنا من بعده لى اسرائيل اسكنوا الارض فاذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لطيفا * فهذه الايات ناطقة بان موسى عليه السلام اخبر قومه بالمعاد الجسماني كما يظهر لمن نظر الى التفسير لا سيما اليساوى فى ادعى خلافة فليبين دليله حتى تنظر اليه وتكلمه عليه فالاكفاء بمجرد الدعوى بلايان بالبرهان الاقوى فى مثل هذه المسئلة العليا بما يحير فيه العقول وينوحش منه النحول

٣ لاسما اليهود فى زمن موسى عليه السلام فان معتقدهم فعل هو متاخر لمتقدما مع ان العلماء صرحوا كافة بانه لا اختلاف فى الاعتقادات فى جميع الشرائع

٤ ومثل هذا وهو قوله تعالى * وبالآخرة هم يوقنون مذكور فى اوائل سورة لقمان واعتبار القصرين هناك

قوله لى الموقفان الى موسى بالهجرة فى الموقفان وموسى البيت لير وموسى وجعدة ابناؤهما مصطفىان لموقفان كانا يوقدان نار القرى قال صاحب الكشف اى ما جبهما الى حيث اشتها بالكرم وكفى عنه باضاعة الوقود وارا وقود نار القرى فانه المراد عند الاطلاق فى استعمال العرب واستعمال الاضائة شديد الطباق فى هذا المقام لتزدها بين الحقيقة والحجاز واللام جواب قسم محذوف ولم يؤت بقدر لاجرائه مجرى فعل المدح كما يقال والله لثم الرجل زيد الى هناك لانه يعنى اذا وقع الماضى المثبت جواب قسم يؤتى بكلفة قد وكان القياس هنا ان يقال لقد حبب الموقفان فتركها لجرى لى الموقفان الى مجرى فعل المدح كما فى والله لثم ٢٢

الثانى مؤمنوا اهل الكتاب وهو المختار عنده وغرضه بذلك دفع ما عسى ان يورد على قوله وبالاخرة الآية انه لو كان المراد بالوصول الثانى مؤمنى اهل الكتاب لذكر فيه ما يختص بهم وليس كذلك اذ الايمان بالآخرة عام لهم وغيرهم فاشار الى الجواب بان الايمان مختص بهم اذ لا ايمان المقيد والقرينة على ذلك القيد كون السوق شرحا لهم المختص بهم الا يرى ان الايمان بما نزل من قبله استقلا لا مختص بهم وكذا الايمان لو قعد فى جنبه فلا تعرض لمؤمنى اهل الشرك اصلا كما مر توضيحه سابقا قوله (زال معه ما كانوا عليه) اى مع ذلك اليقين ولقد اجاد فى قوله مع هذا الوصف بمنزلة التعريف له اذ الايمان كما سيحى ايمان العلم بنى الشك والشبهة عنه بالاستدلال وهو فى شأنهم ذلك المذكور فانهم آمنوا بالآخرة ايمانا غير معتد به لقولهم (من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لم تكن الا ما معدودة) لكنهم فاطمون بذلك لاشاكون فيه الا ان ينزل قطعهم وجنهم منزلة الشك ومعنى اليقين فى حق غيرهم ايمان العلم بحيث يزول معه ما كانوا عليه من الانكار او الزد فى * قوله (واختلافهم) مجرور معطوف على قوله ان الجنة اى ومن اختلافهم (فى نعيم الجنة) اهو من جنس نعيم الدنيا وغيره (فى دوامه واقطعه) منهم من قال انهم لا يتناكفون ولا ياكلون ولا يشربون وانما تلذثون بالروائح الطيبة والاصوات الحسنة والسرور فان غيره لاجل النماء والبقاء وهم فى غيبة عنه ومنهم من قال انهم من قال انهم ياكلون ويشربون ويتناكفون على حسب محارها فى الدنيا وفى هذا البيان تصرح بان اليهود والنصارى معتزفون بالمعاد الجسماني والظاهر انه مذكور فى التوراة والانجيل ٢ فلا يعرف وجه ما قبل من ان الكتب السابقة لم تعرض لتفصيل احوال الآخرة فاذا ظن اهلها ظنوا فافارغة بخلاف القرآن الناطق بتفصيلها وبيانها وفى شرح الطوالع ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني ولم يذكر فى التوراة وانما ذكر فى كتب حزقيل وشعيا والمذكور فى الانجيل انما هو المعاد الروحاني فتدبر انتهى فاذا لم يذكر المعاد الجسماني فى التوراة ولا فى الانجيل ولم يخبر بينهما من اين يعلم اليهود والنصارى ذلك مع انه تعالى حكى عنهم اختلافا فى الدار الآخرة ٣ وايضا انه باى طريق يعلم ان المعاد الجسماني لم يذكر فيهما ولم يذكر بينهما فالبين الشافى مطلوب من موضعه ولا اعتقاد فيهما على ما فى ايدى اليهود والنصارى لا تحريف والتغيير ومثل هذا شبهة تورث خشة وقد قال تعالى * وكتبنا له فى الاواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء * الآية اى كل من المصالح الدينية والدنيوية واعظم المصالح الدينية بان الآخرة واحوالها * قوله (وفى تقديم الصلة) يعنى بالآخرة على عامله وهو يوقنون (وبناء يوقنون على هم تعرض محض عداهم من اهل الكتاب) اى جملة شجره وحاشه وتقدم السند البدوي وهو على الخبر الفعلى فقها تقدمان ٤ يفيدان الحصر بمعونة المقام وفحوى الكلام الاول يفيد ان ايمانهم مقصور على الاتصاف بكونه الآخرة لا يتعداها الى الاتصاف بكونها النبرها وهذا مقتضى القاعدة فيرد على ظاهره انهم يؤمنون بالآخرة ولا يؤمنون بغيرها وهذا غير صحيح فضلا عن ان تعرض فاشار المصنف الى دفعه بان المراد بغير الآخرة المتنى عنهم ايمانهم بالآخرة التى يزعمها اهل الكتاب فن قال اى ايمانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقة اشار الى هذا الدفع فالحصر اضافى لاحقيقى فلا اشكال والقرينة عليه الاخبار اولا انهم يؤمنون بما نزل الآية فلا جرم ان المعنى ما ذكر فثبت بكون فى ذلك تعرض بان ما عليه مقابلوهم واضداد هم ليس من حقيقة الآخرة فى شىء وحاصل المعنى انهم يوقنون بالآخرة على ما هم عليه لا بغيرها مثل من عداهم من اهل الكتاب والتقديم اثنى يفيد ان الايمان مقصور عليهم لا يتعداها الى غيرهم من اهل الكتاب فالحصر ايضا اضافى بدلالة ان من عداهم من غير اهل الكتاب ايمانهم بالآخرة وبغيرها مبين فى الوصول الاول اذ الايمان بالغيب شامل للايمان بالآخرة فلا اشكال اصلا وقد بينا عليه فيما مر فقوله (وبان اعتقادهم فى امر الآخرة غير مطابق) اشارة الى خلاصة الفسر الاول وقوله (ولاصاد عن ايمان) اشارة الى حاصل الفسر اثنى وانه قصر الصفة على الموصوف والاول قصر الموصوف على الصفة كما اشترنا اليه فى اثناء التقرير ولغرض التعريض ذكر * وبالآخرة هم يوقنون مع انه داخل فى عوم ما نزل والنكتة المشهورة فى مصطفى الخاص على العام هى ان الايمان بالآخرة سبب لايمان ما عداها قال الله تعالى * والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به * الآية فهذه الحقيقة بكون لها شان وفخامة ولا بضره شرافة سائر المؤمنين به عليها وغرض التعريض يؤيده * قوله (واليقين ايمان العلم) بانه التوقطة المشاة من فوق وهو

الصحيح وفي بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فلا وجه له اذ فيه شائبة المصادرة (بنى الشك والشبهة عنه بالاستدلال) وهذا مذهب البعض واختاره المصنف وبعضهم عرفوا بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بشكك مشكك المطابق وهو المشهور بين ائمة الاصول والكلام فيتناوله وغيره لكن لا يتناول التصور وبعضهم اختاروا كالامام التسي هو العلم الذي لا يحتمل التقيض مطلقا فيتناول التصور ايضا وقال الامام القشيري في كتاب مقامات الصوفية اليقين علم لا يتداخل صاحبه رب على مطلق العرف ولا يطلق في وصف الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف كذا قيل فعلى هذا عدم اطلاقه على الله تعالى لعدم السمع من الشارع وهذا وان كان مرادفا للعالم لكن لا يثبت من اطلاق احد المتزادين صحة اطلاق المرادف الآخر واستوضح بالجواد والسحني فان الثاني لا يصح اطلاقه على الله تعالى مع صحة الجواد الذي يرادفه لان الجواد مسموع من الشارع دون السحني فكذا هنا واما على ما اختاره المصنف فعدم اطلاقه لاشعار النقص اذ في الشك بالاستدلال معتبر فيه ولا ريب في عدم الصحة فلا وجه للاعتراض على المصنف بمذهب آخر قال في الاحياء اليقين مشترك بين المعنيين الاول عدم الشك فبطلن على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر او حس او غريزة عقل او شواكر كوجود مكة او دليل وهذا لا يتفاوت قوة وضعفا واتفاق وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو ما لا ينظر فيه الى التجوز والشك بل الى غلبة على القلب فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يمين وتفاوت هذا قوة وضعفا ظاهرا انتهى وهذا المعنى الاخير عند العلماء غير متعارف اذ ظاهره يناسب الظن قوله واليقين اشارة الى ان الايقان واليقين هذان لا فرق بينهما فن ٣ وهم الفرق فقد وهم ثم قوله ولذلك لا يوصف به علم الباري فيه سوء البهام فانه يوم انه ان فسر اليقين بغير ما ذكر يوصف علم لباري به وقد عرفت انه لا يصح اطلاقه عليه تعالى باي معنى كان فالاولى الاكتفاء بالعلم الضروري والمراد بالضرورة ان كان البديهي الاول فانه قد يفسره فيكون مرادفاله فلا يرد على المصنف انه فسر في قوله تعالى عين اليقين بالرؤية التي هي نفس اليقين فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينا وهو من الضروري اذ المشاهد المذكور ليس من الضروري المراد هنا فلا تناقض بين كلاميه وان اريد به مطلق الضروري الشامل للاوليات والحدسيات والتواترات وغيرها كما هو المشهور فكلامه هنا بناء على اصطلاح وكلامه هناك مبني على اصطلاح آخر فلا تناقض ايضا واما الاعتراض بانه لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الآية لانه لو حصل الايمان بالآخرة بالحس والمشاهدة كان في اعلى مرتبة التقوى ولا يتوقف على الاستدلال فضعيف جدا اذ الآخرة من الغيب الذي لا يقتضيه بديهة العقل ولا يدرك بالحس فهذه التثنية لا يدرك فيها الآخرة بالحس ولو فرض وقوعه في حال التكليف لا يقبل واما الحس والمشاهدة لا ريب بان التقوى من المرتبة العليا فحمول على التشديد لاعلى الحقيقة واجب ايضا بان اعتبار الاستدلال لكون الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان وامر الآخرة نعم قد لا يتوقف التقوى على الاستدلال بل قد يحصل بالايمان مثلا لكن الكلام مبني على الاغلب وهو حصره بالاستدلال بالكتاب انتهى وفيه ما فيه اذ الالهام ليس من اسباب العلم الغيبي لانبياء عليهم السلام ٤ (ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية) * قوله (والآخره تأنيث الآخر) اسم فاعل من آخر الثاني يعني تأخروا ولم يستعمل ولم يستعمل من العرب كان الآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه صفة الدار اي في الاصل (صفة الدار) اذ الآخرة على ما عرفت اسم فاعل وصفة فلا بد له من موصوف اما الدار بدليل مذكور او التثنية (بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة) ثم الله يثني التثنية الآخرة وما اختاره المصنف اكثر وقوعا في انقرآن وهذا باعتبار وقوعها في القرآن والا فوصفها قد يكون غير الدار ايضا (فقلت) بفتح اللام وتخفيفها (كالدنيا) فانها في الاصل صفة بمعنى القرى من الدنواى القرب او الدن من الدنائة وعلى المعنى الاول قوله تعالى ولقد رينا السماء الدنيا آية وقوله تعالى وما الحياة الدنيا يحتمل المعنيين اي الحياة القربى او الحياة الدنية الفانية الفارغة ثم خلت على هذه الدار الدنية الفانية فاذا لم يذكر معها موصوفها يراد بهما الدار الآخرة الساقية والدار العاجلة الزائلة ما لم توجد قرينة على خلافه والغلبة تكون في الاسماء كالتب على الكعبة كما سيحى وفي الصفات كالرحمن وفي المعاني كالخوض بمعنى مطاق الشروع غلب على الشروع في الباطل خاصة وغلبة الوصف قد تكون على موصوف معين لكثرة جريه عليه وخرج بذلك عن الوصفية في الجملة لبالكلية مثل اسم الزمان والمكان اذ اصل الصفة ان توضع لمعنى قائم لذات مبهمه

٢٢ الرجل زيد ولذا فسر صاحب الكشف بما احبهما الى على طريقة ما احسن زيد قال القطب واللام في الحب للقسم اي او قد ناز الضيافة فاضاه وجوههما الوقود وهو بالفتح ما يؤقده وبالضم المصدر وصح عن صاحب الكشف هنا بالضم وقال الطيبي رحمه الله قوله اذ اضاهما بدل اشتغال من موسى وجمدة لمخلفه اشكر منيعهما المعنى حب الله الى وقت اضاة وقودها باي ما ونحوه في البدل قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا اي اذكر وقت انتبذها تغلب الواو في الموفدان وموسى همة حب يروى بضم الحاء وفتحها قال الجوهرى يقال احبه فهو محب وحبه يحبه بالكسر فهو محبوب واقصد حيث اى صرت حيا تم كلامه الرواية بالفتح مبنية على اسكان الباء الاولى عند ارادة الادغام وبالضم على نقل ضمة الباء الى الهاء لانه من باب حسن يحسن فان اصل حب حب كشراف وبصر

٢ اذ المراد العلم الذي من شأنه ان يتطرق اليه الشك والشبهة اذا انتفياعه كان ايقانا ولا ريب ان علمه تعالى ليس من شأنه ان يتطرق اليه الشك
٣ قال الفاضل عبد الرحمن الآمدى اليقين المعرف ههنا بمعنى الايقان يؤيد ذلك ان صاحب الكشف قال والايقان اتقان العلم اي لا اليقين بمعنى الاعتقاد وايضا الواقع في التنزيل المحتاج الى التعريف انما هو الايقان فيكون الايقان تحصيل اليقين بالدليل واليقين يكون عاما فلا رد شي على القاضي انتهى وكان الفاضل لم ينظر الى قول المصنف ولذلك لا يوصف به علم الباري فانه صريح في الايقان واليقين كلاهما بمعنى الاعتقاد فانضافة الاتقان الى العلم اضافة الصفة الى الموصوف اي العلم المتقن
٤ قال القوي الايقان العلم وقيل العلم بالاستدلال وفي الباب ايضاً معنى استيقن الايقان هو العلم وما ذكره الآمدى غير متعارف

غير معينة واسماء الزمان والمكان موضوعان لذات معينة في الجملة وهو الزمان والمكان وقد تكون تلك الغلبة على موصوف غير معين بحيث خرج عن الوصفية الكلية كالإبطح فلا يجري على الموصوف أصلاً وبحمل على هذا قول الرضى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف العام فلا يطاق على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف فلا يقال قيداهم وبين سره قدس سره في حواشيه عليه ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلية في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح على غيره ولا على عينه أيضاً اذ يصير معنى ادهم قيد فيه دهمه والخاصل ان بالغلبة ان كانت بمنزلة الاسماء الجامدة بسبب قوة الغلبة بمنع اجزاؤها على الموصوف والان لا يمنع وما نحن فيه من قيل الثاني لصحة اجرائها على الموصوف كما مر مثله وهذا اول مما قيل ان اليد السند جوزها ذكر الموصوف مع كون الكلمة مترتبة الى الاسمية فينا في ما ذكره في تلك الحاشية ويمكن التفصي عنه بان الترتيب الى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية احياناً انتهى اذ كون الوصف مترتباً الى الاسمية يعلم باستعماله بلاموصوف مثل الاسماء الجامدة واما اذا استعمل مع اجرائها على الموصوف ولو احياناً يكون من قبيل الوصف الذي هو لا يخرج بالغلبة عن الوصفية الى الاسمية بالكلية لامن الوصف الذي هو صار بالغلبة بمنزلة الاسم وبهذا هو الانب لا امتياز احد الوصفين الغالبين عن الآخر ولوصرح بصحة ذكر الموصوف مع الوصف الغالب المترتب بالغلبة الى كونه بمنزلة الاسم الجامد لكان الحمل على انه للبالغة في كون الغلبة قوية كاد الوصف بها ان يكون بمنزلة الاسم الجامد اول من القول بان الترتيب الى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية احياناً فانه حيث باى طريق يتنازع احد الوصفين الغالبين عن الآخر وقلة الاسماء وكثرة لا يجدى نفعا في الفرق لاستغناء الاستغناء التام * قوله (وعن نافع انه خففها بحذف الهزنة والقاء حركتها على اللام) التخفيف هنا نقل حركة الهزنة الى الساكن قلبها واسقاطها وهو نوع من انواع تخفيف الهزنة والمفردة وهو لغة لبعض العرب وانفصيل في الشافية وشروحها وهذه رواية عن ورش ولعل المصنف ظفر بروايته عن نافع * قوله (وقرئ يؤقون بقلب الواو هزنة لضم ما قبلها اجراء لها مجرى المضومة) الواو اذا ضمت ضمة غير عارضة يجوز ابدالها هزنة مطردة كما (في وجوه ووقت) جمع وجه ابدلت الواو هزنة فقبل اجوه فالواو هزنا ليس بمضموم فالوجه في ابدالها هزنة لمجاورتها للمضموم اعطيت حكمه وهو من احكام الجوار وهذا كثير مثل كسر الدال في الحمد لله وضم اللام في لله كما نقل عن ابن جني في كتاب الخصائص * قوله (ونظيره) اي نظير اجراء الواو ما قبلها مجرى الواو المضومة فغسلها الحكم الجوار قول الشاعر وهو جرير مدح بها موسى وجعده ابناء بالكرم الاشتهار به وقيل البيت لا يبي حبة العمرى قوله (لب) اصله حبيب من الباب الخامس فادغم فصار حب بضم الحاء اذ نقل حركة العين اليه او بفتح الحاء بدون نقلها اي صار محبوا باللام جواب قسم مقدر ولم يؤت بقدم مع ان اتيانه في مثله واجب لاجرائه مجرى فعل المدح مثل والله نعم الرجل زيد اذ المعنى ما احبه الى فانه يقال حب الى فلان وفلان على زيادة الباء اي ما احبه الى فهو في حكم نعم كذا قالوا لكن اعظم حب به معنى ما احبه فيه نظر ظاهر قولهم يقال حب الى فلان بمعنى ما احبه ظاهره انه مصنوع والا فلا بد من استناده الى احد من اثمة العربية ولو قبل حذف قد لضرورة الشر لكان حسناً (المؤقدان) ابنا جرير فاعل لب (الى) بالياء التكميل (مؤسى وجمدة) عطف بيان لمؤقدان او بدل كل منه (اذاضاء هما الوقود) بضم الواو مصدر وبالفتح ما وقده وصف الشاعر ابنه بالكرم والاشتهار بحيث ينضن وصف نفسه به ايضا على احتمال فكفى عن الاول بايقاد نار القرى فانه ينتقل منه الى الجود والكرم ولو بوسائط وعن الثاني باضاءة الوقود اماهما فان اضاء به يستلزم الاشتهار فعمل ان المؤقدان كناية او استعارة اذ قد عرفت ان الايقاد حقيقة ليس بمرادها وعلم ايضا ان اذاضاء هما بدل من موسى وجمدة بدل احتمال لكن الاول كونه علة للسمعة او ظرفا له ١٢ * قوله (الجملة في محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا) اي ان جعل الذين يؤمنون بالغيب مفصولا (عن المتقين) وجعل مبتدأ فجملة اولئك خبره كما صرح به هناك وانما اقامه هنا ليعتبر صحة قوله والا فاستيناف لانه لو لم يضم اليه الموصول الثاني لاحتاج الى التأويل في قوله والا فاستيناف كعبارة الكشف والمعنى ان جعل احد الموصولين مفصولا سواء كان الموصولان مفصولا بان يجعل الاول مفصولا ومبتدأ فانه يستلزم كون الموصول الثاني مفصولا اذ لا فائل بخلافه فانه يستلزم الفصل بين الاول وخبره

قوله ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين فان جعل الموصول الاول مفصولا عنهم يكون هو مبتدأ والموصول الثاني مسطوقا على الاول وجلة اولئك على هدى خبر المبتدأ وان جعل الموصول الثاني مقطوعا عن المتقين يكون هو مبتدأ وجلة اولئك على هدى خبره والموصول الاول متصلا بالمتقين على انه صفة لهم او مدح ويكون هذه الجملة الكبرى المتشعبة من المبتدأ والخبر على الاول استينافا لبيان علة اختصاص المتقين يكون القرآن هدى لهم وعلى الثاني عطفا على الجمل الاربع الموقفة لمذح الكتاب لكن يشترط على هذا الوجه ان ملاحظ معنى التعريض لمن اسوا على صفتهم ليكون درجا للعطوف في سلك المعطوف في الغرض المدح له الكلام وهو وصف الكتاب بصفة الكمال اذ لا اعتبار معنى التعريض يكون بين المعطوفين تباين في الغرض فلا يحسن العطف

قوله والاى وان لم يكن لعد الموصولين مفصولا عن المتقين بل يكون الاول صفة للمتقين والثاني عطفا عليه يكون جملة اولئك على هدى جملة متأنفة واردة ما أثرته واتجته الاحكام المتقدمة والصفات المذكورة والمراد من الاحكام المتقدمة ما تضمنته الجمل الاربع من الم الى هدى للمتقين ومن الصفات ما تضمنته الموصولات فيكون كونهم على هدى معللا بعلته التي هي الاحكام والصفات السابقة المدلول عليها بلفظ اولئك فانه بمنزلة اعادة من استوفى منه الحديث بصفته واثبات الشيء بالشاهد وتوثير الدعوى بالبرهان بخلاف ما اذا قيل هم على هدى من ربهم وهم المفلحون فان في اسم الاشارة ملاحظة الذوات المذكورين مع صفاتهم المسوقة عليهم وليس في الضمير هذه الملاحظة فانه موضوع لاحضار الذات فقط وهذا اقل اياك نعبه لاعدول الى الخطاب المشعر بالتميز ما لم يغيره اياه نعبه على ما قرر فيما سبق نعم في التعبير بالضمير في مثل هذا التركيب دلالة على الغلبة مستفادة من ترتيب الحكم على الوصف المناسب ايضا لكن هذه الدلالة في التعبير بلفظ اسم الاشارة يحصل من طريقتين الاول طريق وضع الالفة والثاني طريق ترتيب الحكم على الوصف فالدال على المقصود بجهتين ابلغ وأكد من الدال لجهة واحدة

بالاجني او الموصول الثاني مفعولا فقط يجعله مبتدأ مع ان الاول موصول بالتثنية وقرضه افادة هذا الموصول الثاني وانه اذا كان مفعولا فقط فالجملة ايضا خبر وقد سكنت عنه صاحب الكشاف فاحتج في قوله والا فاستئناف الى التاويل قوله (خبره) خبر بعد خبر للفظ الجملة * قوله (حكاه لمفيل هدى للتثنية الخ) والتمثال حكاه اذ ليس هناك سؤال محقق بل امر فرضي بظن ورود السؤال فكلمة كان في مثل هذا الموضع للظن ولا يخفى عليك ان هذا التقدير مختص بكون الموصولين جميعا مفعولا عن التثنية بان يكون الاول مبتدأ والثاني عطفا عليه واما اذا كان الثاني وحده مفعولا عنه بان يكون الاول حصولا به والثاني مبتدأ وجملة اوائل خبره والجملة معطوفة على جملة هدى للتثنية فلا يصح هذا التقدير اما اولاد لان قوله فاجيب بقوله " الذين يؤمنون " ولم يقل او اجيب بقوله " الذين يؤمنون " بآي عنه واما ثانيا فلانه اذا فصل الموصول الثاني فقط كان الموصول الثاني ابتداء كلام لا جوابا لسؤال وهو ظاهر ولعل عدم تعرضه له لان فصل الثاني وحده ضعيف لان الموصول الثاني اما ان يحد مع الاول ولا فان كان متحدا فخفف ان يجري على ما جرى عليه الاول فان قطع عن ذلك وجعل مبتدأ فان لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف الذي يتضمنه المبتدأ تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ومع ذلك انهم يؤمنون انهم على هدى كما ذكر في الكشاف فقد قطع عن حقه واضيع فائدة الاستئناف بلا داع ظاهر مع انه تكرر لما تقدمه وان جعل تعريضا به كان فائدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر والوجه في تصوير التعريض على ما قاله قدس سره انه لا عبرة عن المؤمنين بانهم جاءه من بين المزلتين فاباهم بهذا الاعتبار من الانفراد باحدهما وهم كفار اهل الكتاب فعرض بان ظنهم انهم على الهدى ظن كاذب وطعنهم في ذيل الفلاح تحيل فارغ ومعنى الكلام ان الكتاب هدى للذين آمنوا به والذين لم يؤمنوا به لبسوا على هدى فالجملتان بحسب المعنى وان تقابلتا في اثبات الايمان وسلبه في الطرف ليسا على حد يحسن العطف بينهما فان الاول في وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية السلب للاعتداء عن طائفة اخرى لم يؤمنوا به ولو قيل المعنى على التعريض ان الكتاب هدى للتثنية وليس هدى لمن عداهم انما استندادهم وعدم تدبرهم فالجملتان تكرران متابعتين غاية التماس فان سلب كونه هدى لغير من صقل العقل واستعمله في تدبر الدلائل صفة كمال للكتاب كما ان كونه هدى لمن هو صحيح المزاج وتام الاستعداد وطاب السداد صفة كمال قال الله تعالى في شأن الكتاب " ولا يزيد الظالمين الا خسارا " في معرض مدح الكتاب لم توجه الاشكال المذكور بل ارياب اذ تفاوت احوال الشيء بحسب الحال من اوصاف الكمال وان كان الموصول الثاني مخالفا للاول كما هو المختار عند المصنف كان الاول بالتالي انما عطف على الاول تسميا للتثنية فان جعل مبتدأ بلا تعريض فقد ترك الاول بلا سبب وفاتت نكتة السؤال المقدره وكان التخصيص المستفاد من المعطوف منافية في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض كان اظهر ولم يكن التخصيص مقصودا في المعطوف بل وسيلة الى التعريض ويتعين ان يكون بالقياس الى المعرض بهم والحال في العطف كما سلف ويمكن الغاية التي ذكرناها في كون العطف حسانا بها وجعل الواو اعتراضية وان امكن لكنته خلاف الظاهر ولك ان تقول هذا وان كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن التكلف الذي يضطر عنه الاذهان وخروج الواو عن العطف شايع ذائع فالتكلف الذي ذكره شراح الكشاف مما لا يناسب جزالة النظم الجليل فاشار المصنف الى ان قوله تعالى " والذين يؤمنون " ليس للعطف بل جملة ابتدائية موقوفة لبيان احوال مؤمنى اهل الكتاب تعريضا لمن عداهم ولضعف هذا لم تعرض له في ذيل قوله فكناه الخ ولم يبدئه عليه فيما سبق ومن جملة اسباب ضعفه انه على هذا التقرير يربوهم اختصاص كمال الفلاح بمؤمنى اهل الكتاب ولا يحسن جعل القصر اضافيا هنا لما يجيئ من المصنف من بيان تثبت الوعيدية وردده فانه نص في العموم فجعلته او ثلث اقطاعها عن الموصول الاول وربطها بالموصول الثاني في غاية من السخافة بل نهاية من الغباوة بل نقول ان النص لم يشر الى هذا ولا ايضا بان يقال ان الاحد في قوله احد الموصولين اراد به الموصول الاول فقط بل على الاضافة للعهد كما صرح به في شرح المناهض من ان احد الامرين قد يستعمل في طرف واحد فقط فيجئذ يوافق آخر كلامه اوله ويكون كلامه عين ما ذكره الكشاف ويتدفع الاشكال بمخالفته * قوله (قيل ما بالهم خصوصا بذلك) اي حالهم اذهوي مجيء بمعنى القلب والخطر والثبات والحال والتماس هنا هو الاخير خصوصا في القول حال من ضمير بالهم فالسؤال المستفاد من ما لا استفهامية في الحقيقة راجع اليها كما قيل

قوله ونظيره احسن الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان صديقك القديم حقيق بالاحسان استئناف مختل على موجب الحكم وهو بالغ من زيد حقيق بالاحسان لمرآة عن ذكر الموجب واذا قلت احسن الى صديقك القديم زيد ذلك حقيق بالاحسان يفيد لفظ ذلك لكونه بمنزلة إعادة من استوف عنه الحديث بصغته يعني صديقك القديم ولا فرق بين التعريض عن زيد بلفظ صديقك القديم وبين التعبير عنه بلفظ ذلك في افادة ذلك المعنى غير ان الاول نص والثاني اشارة قال الزمخشري وفي اسم الاشارة الذي هو اولئك ايدان بان ما ورد عقبيه فالذكرون قبله اهل لاكتسابه من اجل الخصال التي عدت لهم كما قال حاتم والله صعدوا ثم عدده خلا فاضلته تم عقب تعدد ها بقوله

* فذلك ان يهلك فحسنى شأوه *

* وان عاش لم يهد ضيقا مديما *
والحاصل ان الاعادة باسم الاشارة من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف بالصفات لا الى نفس الذات فالاستئناف هنا سواء وقع على الذين يؤمنون او على اولئك وارد على الوجه الاحسن

ما سبب تخصيصهم بذلك واختيار ذلك للباقة بالاجال اولا والتفصيل ثانيا والياء داخله على المقصور اى ما وجه امتيازهم بذلك وهل هم مستحقون به والمراد بالاختصاص الارتباط واتفاق الحصر فانه مستفاد من اللام فهو يفيد الاختصاص فى الآيات لافى البوت الذى هو معنى القصر فن ذهب الى انه بمعنى انه صرح بصب ثم السؤال اما عن سبب الاستحقاق او عن وجود الاستحقاق فالاول هو الظاهر لان لفظة ما تستعمل فى السؤال عن السبب مطلقا وعن سبب خاص كما هو الغالب فى اول السؤال عن سبب الاستحقاق يتضمن السؤال عن وجود الاستحقاق اذا نشئ اذا تحقق بالاختيار تحقق بسببه فاذا خفى سببه خفى وجوده فيما لم يظهر وجوده يتيقن وهنا كذلك ومن هذا ينقل من انكار السبب الى انكار الوجود المختار فقوله قدس سره قال السؤال الى انهم هل يستحقون فالتب لهم من الاختصاص بيان حاصل المعنى لاجل المبني الا يرى انه قال فى شرح المفتاح انه سؤال عن سبب الاستحقاق فلا منافاة بين تلاميذ كانوا هم ولما كان السؤال عن سبب مطابق استغنى عن التأكيد * قوله (فاجيب بقوله الذين يؤمنون) الآية وحاصل الجواب ان هؤلاء لاجل انصافهم بالصفات المذكورة متمسكون على الهدى الكامل واستمرارهم عليه باختيارهم ذلك وصبرهم وتوفيق من ربهم بتعبيد اليهم ذلك وانزال الكتاب الكامل فى الهداية ولما كان السبب مختصا بهم يكونون احقا بالاختصاص الهدى فالجواب مشتمل على الحكم المنسوب مع تلخيص موجد اى سببه كانه قيل هم احقا بما ثبت لهم من الاختصاص وسببه تلك الاوصاف من الايمان بالغيب الخ التى رتب عليها الحكم وهذا الاسلوب وان لم اشتهر لكنه اوفى بأدعية الغرض فانه من قبيل ارادة الحكم مع دليله ولا يخفى متنته ووثاقه والقول بان السبب فيه تلك الاوصاف التى رتب عليها الحكم فاستغنى عن تأكيد النسبة ببيان عندها مستغنى عنه بما ذكرناه من ان السؤال عن مطلق السبب ثم الظاهر ان المراد بالادوصاف المذكورة التى هى ثابتة للمؤمنين بالقوة والمشارفة اذ كون المراد بالمتقين المتقين باعتبار الغاية يقتضى ذلك والا فلا يحسن بل لا يصح انصاف المتقين بالمشارفة بتلك الاوصاف بالفعل وان اريد بهم المتقون بالفعل يصح ذلك لكن المختار عند المصنف كونهم متقين بالمشارفة كما صرح به هناك * قوله (والا استيناف) اى وان لم يجعل احد الموصولين مفصولا بان يكون كلاهما موصولين بالمتقين بان يكون الاول صفة مثلا والثانى عطفا عليه او مفصولا على المتقين لان لامة لكونه موصولا فى قوة الجملة فيكون عطفا الموصول الثانى عطفا الجملة على الجملة وفيد نوع ضعف فحينئذ قوله اولئك على هدى جملة مستأنفة بالاستيناف النحوى ولهذا قال (لا يحملها) على انها صفة كاشنة قوله (فكانه نتيجة الاحكام) اشارة الى وجه الفصل وترك العطف يعنى ان الفصل لكمال العناية بالاتصال المانع من العطف فان ما قبله سببه فهو فى ضمة حتى كانه شبيحة وانما قال كانه لانه ليس عين النتيجة بل هو بمنزلة اجال بعد تفصيل وفذلكة لما سبق ومعنى كونه سبب لانه ان التفصيل سبب للاجال فى الجملة كانه كذا فلا اشكال بان النتيجة تقتضى ذكر الرابطة الدالة على التفرع والمراد بالاحكام الصفات المذكورة واهذا جمع الاحكام وعبر عنها بالاحكام لانها جل مستأنفة على الحكم اى النسبة الثابتة بالخبرة لا العلم بها (والصفات المتقدمة) اذا الصفات تستعمل على النسبة الثابتة بطريق الاشارة * قوله (اوجواب سائل) عطفا على قوله كانه نتيجة وهذا اول من القول بانه عطفا على النتيجة وانما قال جواب سائل ولم يقل استيناف للفرق بين الوجهين وللتب على ان المراد بالاستيناف النحوى لا المعنى بكونه المقابلة وانت خبر بان التكاليف مبنية على الارادة والاعتبارات فلا بد ان الاستيناف النحوى ليس بجواب سائل والاستيناف المعنى جواب سؤال فكيف يجتمعان فى مادة واحدة قوله (قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصاصا بالهدى) الاول كانه قال ما للموصوفين اذ سبب اتيان كان فى قوله كانه متحقق لما قيل هنا الا ان يقال انه اكتفى فى التنبية بما سبق والا لولى ان يقال انه بتقدير اوكانه جواب سائل يجعل عطفا على النتيجة لا على قوله كانه فقوله نتيجة مع ما عطف عليه من قوله اوجواب سائل تفصيل لكون جملة اولئك مستأنفة ولا يبعد ان يقال انه عطفا على قوله استيناف اى والافهى مستأنفة بالمعنى الاعوى اوجواب سائل فحينئذ ترك كانه لما مر وانما اخره لضعفه لانه بعدما جرى عليهم تلك الصفات المقضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لم يبق لهذا السؤال اتجاها الا بان يفصل السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب المذكور اعاد للدعوى تنبيهها على ان التأمل فيها يغنى عن مؤنة السؤال الا انه غير النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار كذا قرره قدس

سره ويمكن ان يقال ان السؤال هنا ليس عن سبب لمى فان الصفات المذكورة سبب لمى لذلك الاختصاص وليس للسائل الغفلة عن ذلك فان الظاهر ان السائل المؤمنون فانهم وان علموا انه تعالى لا يسأل عما يغفل لكنهم لارادة الاطلاع على الحكمة سألوا واسناد الغفلة اليهم غفلة جسيمة بل السؤال عن سبب حقيق بعد الجواب عن سؤال سببه الظاهري قال اكل حكم مبيحا ظاهريا وحقيقيا كما حققته ائمة الاصول والسبب الحق في هذا يكون الكتاب هدى لهم لالتفهم حكمه تعالى في الازل وقضاؤه باعتدائهم بهداية الكتاب وتوجيه اليهم الايمان وتزيت في قلوبهم الايقن بسبب علمه الازلي انهم يختارون باختيارهم الجزئي الاعتماد به والاذعان كانه قبل قد علمنا ان سبب الاختصاص المذكور الظاهري تلك الصفات فاسببه الحقيقى فاجيب بقوله اولئك على هدى من ربهم اى الموصوفون بهذه الصفات مستقرون على هدى من الكتاب مقضى لهم باستقامة شكيتهم من ربهم من ما حكمهم الذى وصى خلقه يده يهدى من يشاء ويضل من يشاء لا عقب لحكمه في شئ من الاشياء وبهذا تم الجواب لاولى الالباب وذكرنا اولئك هم المفلحون من قبيل الاطباء كانه فهم من السؤال ان السبب الحقيقى ماهو وما يترتب على ذلك الهدى فذكر السبب الحقيقى وما يترتب على الانتفاع بهداية الكتاب ليطابق الجواب الغرض الذى هو فهم من فحوى الخطاب والى مثل ذلك اشار المصنف في قوله تعالى " فان همى عصاى اتواكاه عليها " الآية واتت خبر بان لفظ من ربهم وافظة على في على هدى كالتصريح فيه ذكرناه وقد شغلنا عن ذلك كثير من ارباب الحواشى واطاوا الكلام بلا طائل يضطرب عنه الالهامان بعده من منهج البيان * قوله (ونظيره احسن الى زيد صديقك صديقك انقديم حقيقى بالاحسان) اى نظيره الاستيفاف الثانى بوجه قوله (فان اسم الاشارة) وقيل ان نظير الاستيفاف المقدم على الوجهين قوله فان اسم الاشارة من قبيل تخصيص البيان بما يحتاج اليه فالاولى ان الاستيفاف الاول اظهره في كونه باعادة الموصوف بالصفات المذكورة لم تعرض له قد عرفت ان انظير ما كان مثلا لشيء في الاعتبار في غير المادة وهناك كذلك لان هذا تعاقب الحكم بالوصف وما نحن فيه كذلك لكن المادة متغيرة لان الاعادة باسم الاشارة من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف بالصفات لال الذات وحدها كفى الضمائر الى هذا اشار بقوله فان اسم الاشارة (ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة) وترك الكاف هنا احسن موقعا لكن المص نظر الى ان اعادة الموصوف بصفاته تعاقب بلفظ دال عليه مطابقة كفى الظير فان الصديق يدل على الذات لموصوفة بالصفة مطابقة وهذا اس كذا وفيه نظر * قوله (وهو ابان) من البلاغة او من المبالغة بجذب الزوائد وجواز مذهب البعض (من ان يستأنف باعادة الاسم) كقولك احسنت الى زيد حقيقى بالاحسان (وحده) اى منفردا في الاعادة بدون اعادته مع صفاته يعنى ان الاستيفاف يجرى تارة باعادة اسم من استأنف عنه الحديث كقولك قد احسنت الى زيد زيد حقيقى بالاحسان وتارة اخرى باعادة صفته كقولك احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك هذا خلاصة ما في الكشف وتبعه السكاكى وغيره من علماء البيان واخاه المصنف لان الثانى ابان من الاول (لوجه) اى فى الثانى (من بيان المقضى) اى المحكم وهو الوصف فيما استأنف باعادة الموصوف بصفة صريحا (وتلخيصه) اى تلخيص المقضى فيما استأنف باعادته باسم الاشارة فان في اسم الاشارة تلخيص بيان المقضى من غير تصريح به كما قال فيما سبق فان اسم الاشارة كاعادة الموصوف * قوله (فان ترتب الحكم على الوصف) اى الوصف المناسب الصالح للملبة (ايذان به) اى الوصف (الموجبه) اى الحكم الجماعى باعادتنا واجبا عقليا بحيث يترتب تاركه عند المعتزلة واحد المعتبرين مراد والقرينة عليه اعتقاد قائله فلا اشكال بانه يلزم استعمال في معنيهما والجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مراد وقوله بانه الموجبه له الحصر المتفهم من تعريف الخبر بالنظر الى انه جواب عن سؤال الاختصاص اذا اظهر ان السبب منحصرفيه ولو كان له سبب آخر فالخبر بالنظر الى الحكم الشخص فان سببه ما هو مذكور به وان كان نوعه سبب غيره ثم المراد باعادة الوصف ذكر الصفة في الاستيفاف وهو حاصل في الظاهر واما الاعادة بالفعل فله قولك اكرم الى زيد العالم العامل ذلك الموصوف حقيقى بالاكرام كان وجه ذلك ان المراد باعادة اسمه وباعادة وصفه اعادة ذكر من استأنف عنه الحديث اما باسمه او بصفته فلا اشكال بان المثال لا يناسب الممثل له اذ الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد كذلك فالناسب في التمثيل ان يقال احسنت الى زيد الفاضل السخى ذلك الموصوف حقيقى بالاحسان لما عرفت من ان المقصود ذكر الصفة في الاستيفاف وهو حاصل

٣ تقدير السؤال هل هو حقيقى بالاحسان فان تقديره بانه ما سبب الاحسان وانحتمل فقه اياه يقتضى كونه طلب التصور سبب مخصوص بعد العلم بان هناك سببان في الجملة فلا يصح في جوابه زيد حقيقى بالاحسان اذ لم يذكر فيه سبب مخصوص ثم الظاهر ان تقدير السؤال من المخاطب باحسنت اى المحسن اذ القائل لما قل خطابا قد احسنت الى زيد كانه قال احسان هل وقع في موقعه ام لا وهل هو حقيقى بالاحسان وهذا كثير في المحاورات والاشتباه من ضيق العطن فلا حاجة الى القول بالبيان او قصد الامتحان وقائدة الخبر في قد احسنت بملحظة قد اصبحت في احسانك فقال ما وجه اصابني في الاحسان فاجيب بانه حقيقى به او قصد التكلم افادة لازم فائدة الخبر وهو علمه بذلك او الغرض بمنزل توضيح ذلك المقصود فلا يناسب التعمق في مثل ذلك في تقرير السؤال وفي تعيين السائل اهو مخاطب او سامع وكان هذا مراد من قال ان هذا السؤال بلوح به غرض الكلام من غير نظرت لسائل معين والنظر لئله تكلف يجر الى تكلف اخرى

قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل لتمكنهم من الهدى الخ يريد ان استعمال كلمة على هنا اعماهو على وجه الاستعارة التخييلية التبعية اما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة مترتبة من امور متعددة حيث شبهت حالهم في تمكينهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعلى الشيء وركبه لوحظ في طرف التشبيه المتمكن والتمكن والهدى والاستقرار وفي طرف المشبهه الراكب والعلو والمركوب والركوب فوقع بدل كل امر في طرف المشبه امر يناسب في طرف المشبهه فلكون كل من طرفي التشبيه المبني عليه الاستعارة حالة مترتبة عن امور كانت الاستعارة من قبيل التمثيل واما كون الاستعارة هنا تبعية فلجريانها في متعلق على وتبعية جريانها في المتعلق وقعت فيها لا يقال الاستعارة التبعية الجزائية في الحرف لا تكون تبعية لان الكلام من الاستعارة والمستعاره في الاستعارة التبعية يجب ان يكون مركبا من متعدد ومتعلق الحرف لا يكون الا مفرد الانا نقول لا يجب ان يكون طرفا التمثيل مركبين بل التمثيل مبني على تشبيه حالة بحالة بل على تشبيه وصف صورة مترتبة من عدة امور بوصف صورة اخرى مظهرا وهذا يوجب الاعتبار التعدد في الماخذ لافيه نفسه والحاصل ان كلاما من المشبه والمثبه به وصف وحدائي يمكن ان يبرعه باللفظ مفرد وان كان ذلك الوصف الواحد اني مأخوذا من اشياء متعددة وايضا لا يتناقى التمثيل كون الاستعارة في متعلق الحرف وسير عليك مرارا في تفسير الكلام الجيد في مواضع كثيرة جريان الاستعارة التبعية في الحروف وان شئت فعليك مطالعة كلام صاحب المفتاح في استعارة اهل وتعلم التحقيق في الاستعارة التبعية الحرفية التخييلية ان معنى الحرف فيها لما كان كالعنوان والاصل اسائر المعاني الماخوذة والجامع في تسمية الكلام استعارة اذا لا لوجود الحرف فيه لا ينسب باسم الاستعارة كان لكونه آلة ملاحظة لجميع المعاني الماخوذة من كل واحد من الطرفين قد جمع وصبر تلك الامور في كل من الطرفين امرا واحدا مشبها ومشبها به ومراد التمثيل على جميع الامور التركيب ومن امعن النظر فيما حققناه ايقن ان دفع من منع جريان التمثيل في الاستعارة التبعية الحرفية دفع مدفوع

في التفسير نعم الاول ما ذكرنا وتقدر السؤال في مثل احسن الى زيد كيف تصور قفيل بقدر بانه هل هو حقيق بالاحسان كما هو المختار وقيل بقدر بانه ماسبب الاحسان اليه واستحقاقه اياه وهو ضعيف لعدم مطابقة الجواب للسؤال فائدة الخ في احسن زيد اما بملاحظة قد اصبحت في احسانك اليه او المراد افادة لازم فائدة الخبر وهو افادة المنكلم علم بذلك وقد اوضحنا آنفا ثم تقدير السؤال في الآية الكريمة يصح كونه من النبي عليه السلام او من اصحابه الكرام اذ القرآن المجيد لما نزل بلغة العرب وعلى وفق محاوراتهم حسن ان يقال هذا الكلام جواب سؤال كما صرح به المص وهذا ليس من باب السؤال عما يفعل قال انفاضل عبدالرحمن الآمدي في تعليقاته على الحاشية للناسل العصام في اوائل سورة النبأ الظاهر ان الوجه هنا اي في مقام ورود الاستفهام في كلام الملك العالم ان يقال ان اثران على لسان العبد قد يدفع الشبهة بلا خفاء انتهى ولا ينبغي دلالة على ما قلنا فلا وجه لما قيل الا ترى ان ما في الآية لا يصح ان يقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو الله تعالى مسبب الاسباب العالم بجميع الخفيات ولان الملقى اليه الكلام اولا وهو النبي عليه السلام والمؤمنين لعلمهم بانه لا يبال عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم من عداهم لا يسلم الهداية من اصلها فلا يبال عن سببها انتهى وهذا عجيب منه اما اولنا فلم نعرف من ان القرآن على لسان العرب فيصح تقدير السؤال من الملك العالم ايضا وقد روي انه تعالى قال سمع الله لمن حمده على لسان عبده واما ثانيا فلان السؤال هنا بمعنى الاستفسار والكشاف يشكون به فلا يكون من باب قوله تعالى لا يبال عما يفعل * قوله (ومعنى الاستعلاء في على هدى) قال ومعنى الاستعلاء دون ومعنى على للتبعية على ان الاستعارة في الحروف انما تكون بتبعية متعلقاتها وهي ما يعبر بها عند التعبير عنها فعلى لفظه من الابتداء والى الانتهاء وعلى الاستعلاء وهو معنى كل شئ شامل لجميع افراد الابتداء والانتهاء وغيرهما وهو معنى مستقل بالمفهومية يصلح ان يكون مشبها ومشبها به وفي قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى مسامحة اذ قد ظهر مما ذكرناه ان المستعار بالاصالة الاستعلاء الكلي المستقل بالمفهومية والاستعلاء الذي في على هدى الاستعلاء الجزئي الان يقال مراده بيان ما هو مستعار بالتبع فيحذف نفوت نكتة التعبير بمعنى الاستعلاء دون ومعنى على وحاصل كلامه ان في هذا الكلام استعارة تبعية تمثيلية اما التبعية فلجريانها في متعلق معنى الحروف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة مترتبة من امور عديدة كما يتبادر على التعبير الشخمين حيث قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى (تمثيل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه) وتمكنهم به شبهت حالهم (بحال من اعلى الشيء وركبه) ونحوه هو على الحق وعلى الباطل انتهى والمصنف لخصه ونسخه كرا وتبنيه الحال بالحال من تغيرات التمثيل قال المصنف في سورة النحل في تفسير قوله تعالى فلا تضرربوا الله الامثال الآية فان ضرب المثل تشبيه حال بحال والتمثيل ضرب المثل والاثبات بمنه فكلام الكشاف مثل لتمكنهم وقول البيضاوي تمثيل تمكنهم كالصريح في انهما جلا ان الكلام على الاستعارة التبعية ومعلوم ان على ليس على طرهما بل محمول على الاستعارة وهذا مختار الحق التفازاتي حيث ذهب الى جوازه متمكنا بما صرح به العلامة في مواضع من كشافه كما صرح به هنا يريد بذلك ما قلنا من ان التشبيه بتشبيه حال بحال يناسب الاستعارة التبعية بل من خواصة قبل (وقد صرح) بجوازا اجتماعهما للفاضل النبي وصاحب البسيط والمحققون من شراح المفتاح وفهم من تقرير المفتاح والكشاف وذهب الطيبي ايضا وقال انه سلك السجحين الزمخشري والساككي لكن صاحب الكشاف لم يرتضه واول ما في عباراتهم وتبعه فيه السيد قدس سره وقال في حل كلام الكشاف يريد انه المستعارة تبعية شبه فيها تمكك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعارة الحرف الموضوع الاستعلاء وقول الكشاف مثل اي تصور فان المقصود من استعارة تصور المشبه بصورة المشبه به ابراز وجه الشبه فيه بصورة في المشبه به ثم انه قدم تصوير وجه الشبه اعني التمكن والاستقرار على تصوير المشبه الذي هو التمسك لانه المقصود الاعلى بانقياس اليه ومن الناس من زعم ان الاستعارة في على تبعية تمثيلية وان كونها تبعية لجريانها في متعلق معنى الحرف وكونها تمثيلية لكون كل من طرفي التشبيه حالة مترتبة من عدة امور فورد عليه ان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين ان متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كما ضرب فلا يكون مشبها به في تشبيه تركيب طرفيه وانضم اليه معنى آخر وجعلنا

٢ والقول اشارة الى بحث جرى بين ابي العود والمافظ اشكك في حيث قال المافظ ان الحق ان الحق في جانب التناسل في نحو اجتماع الاستعارة التسمية والتبعية وتبين في حواشي على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل الميرزا ابي القاسم البضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فلما احس صاحب الارشاد اعني ابي العود انكار ما حقق في تفسيره ورجحه جانب النحر برأى هذا مبنى على انه قول عن تحقيق المقام فالمراد من الاستعارة التسمية تشبيه المفرد بالعدد ومعنى التسمية تشبيه المركب بالركب فيتنافيان فقال المافظ فيقول في الجوان الذي هو جزء الانسان فانه متزع من امور متعددة وهي جسمنا حس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلذلك الهية المتزعة من الامور المتعددة كذلك والقول ٢ يانه بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل النطق يترددون بين الحدود والقضايا واهل البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشأن ما بينهما خارج عن الانصاف وتمسك بالاعتصاف فان اهل البلاغة يستدلون ايضا من المنطق لاسيما في الحدود والقضايا فكيف لينكرون كون اجزاء الحد مع كونه مفردا متزعا من امور متعددة (فقد بان) صحة قوله ان انتزاع كل من طرفيه من امور عديدة لا يوجب تركبه بل يقتضي تعددا في ما خذ كالجوان الذي هو جزء للانسان فانه متزع من امور متعددة وهي جسمنا حس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلذلك الهية المتزعة من الامور المتعددة كذلك فقل صاحب الارشاد وهذا بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل النطق يترددون بين الحدود والقضايا واهل البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشأن ما بينهما فتنال الامر الى الشاخر بينهما اقيم اصوله العصور وكانت على شرف افوات فاعتصم على ذلك كذا قاله محمد الامين ابن صدر الدين الشيرازي لا ينبغي عليك ان قلنا كان جواب ابي العود بانه على التصيب والمكابر اشترنا الى جوابه في اصل الحاشية عهد

قوله وقد صرح حواشي الحاشية معنى الاعتلاء والركوب في على هدى غير مصرح به بل هو موزون له بكلمة وقد صرح حواشي في قواهم منطلي الجهل اي ركه وانخذ مطية وكذا قواهم انخذ غارب الهوا معناه ركب الهوى فان اعتد في غارب الدابة عين الركوب عليها والمثلان من باب الاستعارة المكنية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية وثبت لازم المشبه وهو الاطوار والقرب الدابة وذكر الاعتقاد في المثال الثاني ترجيح الاستعارة وقيل هسان قيل الاستعارة المصروفة التسمية حيث شبه الانصاف بالجهل واستقر عليه باستعارة المطية وذكر المشبه به واريد المشبه ثم اعتبر ذلك في الفعل الذي هو امتطى تيمنا للمصدر وجعل المذول وهو الجهل قرينة وكذا شبه تثبت النفس على الهوى بالاعتقاد على غارب الدابة فاستعمل في المنبه ما هو موضوع للمشبه به وهو الاعتقاد والقرينة تعاقب الاعتقاد باغراب المضاف الى الهوى ثم سرت الاستعارة الى الفعل فصارت تبعية الغارب ظهر الدابة ما بين السام والعنق ومنه حراك على غاربك اي اذهبي حيث شئت وقيل امتطى الجهل من باب السبب البلغ لان معناه اتخذ الجهل مطية وهو في حكم الجهل مطية في انه من باب التشبيه نحو يزاد وهذا ليس بصحيح ٢٢

المجموع مشبهاه ولم يكن معنى الاستعلاء مشبهاه في هذا التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة الى معنى الحرف والحاصل ان كون استعارة على تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبهاه وتركب الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبهاه فلا يجتمعان واجيب بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركبه بل يقتضي تعددا في ما خذ كالجوان الذي هو جزء للانسان فانه متزع من امور متعددة وهي جسمنا حس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلذلك الهية المتزعة من الامور المتعددة كذلك والقول ٢ يانه بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل النطق يترددون بين الحدود والقضايا واهل البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشأن ما بينهما خارج عن الانصاف وتمسك بالاعتصاف فان اهل البلاغة يستدلون ايضا من المنطق لاسيما في الحدود والقضايا فكيف لينكرون كون اجزاء الحد مع كونه مفردا متزعا من امور متعددة (فقد بان) صحة قوله ان انتزاع كل من طرفيه من امور عديدة لا يوجب تركبه بل يقتضي تعددا في ما خذ فيجوز ان يكون المذول الحرف لكونه امرا اضافيا كالاستعلاء والظرف ونحوهما حالة متزعة من امور متعددة ولا يلزم كونه مركبا لان دلالة على ما لا على الاستعلاء مطابقة وعلى البواقي التزامية واللفظ لا يكون مركبا باعتبار المذول الالتزامي الذي دل على اعتباره القرينة الخارجية فلجريان الاستعارة في الحرف باعتبار المعنى المطابق تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة اضافية متزعة من امور عديدة تكون تسمية ومن هذا قال صاحب الكشف شئت حالهم بحال من اعلى وقد عرفت ان تشبيه حال بحال من تعبيرات التمثيل واشارة الى الاستعارة التسمية بقوله (ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى) واما قوله قدس سره فهم المعنى والمعنى عليه من الاعتلاء انما يكون تبعا لا قصدا وذلك لا يكتفي باعتبار الهية بل لابد ان يكون كل واحد منهما ملحوظا قصد الاعتلاء لتبعية مركبة منهما وهما من حيث انهما قصد امدول لالفاظين آخرين فلا بد ان يكونا مقدرين في الارادة فبعد عليه انه ان اراد بعدم كفاية مفهومهما تبعا في اعتبار الهية عدم كفايته في نفسه فسلم لكن لا يصح ما قال المراد كفايته في اعتبارها بالقرينة وان اراد بعدمها عدم كفايته مطلقا او باقرينة فزوع اذ قرينة اعتبار الالهة فتا حيث مدح سبحانه وتعالى بانهم لكمال تمسكهم وتمسكهم على الهدى حاهم وهيئتهم مشابهة بحال من اعلى الشيء واضحه كثر على علم فانما قامت القرينة على الشيء يجب اعتباره وجهها استعارة المصادر كالضرب والتسلل استعارة في المفرد وعدم اعتبارهم فيها الهية مع اكل واحد منهما يستلزم فعلا ومفعولا مع حصول التركيب بهذا الوجه اعدم قيام القرينة على اعتبارهما وحصول التركيب لهما لانهما اسكانها ولا تدعى تحقق التمثيل في كل استعارة بل اذ قامت قرينة على اعتبار الهية المتزعة من امور عديدة ولو بالتبعية كما في ان نحن في هذا الاثر ان الاستعارة بالكتابة المشبه به المرموز اليه يذكر لوازحه من غير تقدير في عرض الكلام كما هو مذهب السلف فتكون الهية المرموز اليها بالقرينة اخبارية تشبيه كذلك وينكشف منه انه لو قلنا ان لاله الهية ملحوظة قصد اعتبارها بالقرينة الخارجية لا يقتضي كونها مدلول لفظ مقدر في الارادة كالاستعارة بالكتابة بل يلزم التركيب ايضا اذ يتبين من ذلك ان الملاحظة التي لا يقتضي كونه مدلول لفظ مقدر في الارادة وانما هي من هذا القبيل فانها مفعولة من الكلام مع انها لم يقدر لها الفاظ في افادة المرام والهيئة المذكورة متزعة من مجموع تلك الامور من حيث المجموع كالأوحد الاعتبارية فانها مأخوذة من مجموع الامور المتعددة مع انها لا تركيب فيها بدهة وتغاها قال بعض الافاضل نعم لا يجزى الاستعارة التسمية بالهـ في المشهور في الحرف فانها في مجرع الكلام المركب من الفاظ متعددة مفصلة بلا تصرف في الاجزاء كما في ان اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى اذ يراد بمجموع اراك مترددا في امرك وقد اعترف بذلك جدي سعد الدين التفتازاني انتهى فلم يتداه لا خلاف في ان التمثيل التفصيلي المعروف يستدعي تركب الطرفين حقيقة وان التمثيل الذي هو مختلف فيه هل يشترط فيه التركيب في نفسه او يكتفي التركيب في ما خذ واختار المحقق التفتازاني الثاني اذ كلام الكشف ظاهر فيه والسيد قدس سره ذهب الى انه يشترط فيه ان يكون اجزؤه مرادة منوية فلا يكون ما قصر عليه من الحرف مثل على واغلفة في ما هو عمدة المعنى المجازي مستعلا في معنى مجازي بل حقيقة واللكل مجازا مفردا لا تنبلا وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه المحقق التفتازاني فانه مع كونه متفهما من كلام الائمة في فن البلاغة كاستعلاء الزنخشيرو صاحب المفتاح مؤيد بما ذكرناه وقد صرح ارباب البيان بان الاستعارة التسمية اجزؤها باقية على ما كانت عليه من كونها حقيقة

٢ ولا مشاحة في الاصطلاح يظهر ذلك فيما سألني في قوله تعالى " والله محيط بالكافرين " من انه بعد ما ثبت في الاخطاء التبعة اطلق عليها التثنية ايضا معلا بما في طرفين من اعتبار المركب فيعمل مدار الامر الاعتباري ثم عرّج بانها ليست من قبيل اركان تقدم رجلا وبآخر اخرى لتكون اجزائها على حقيقتها وكانه قدس سره لم ينظر اليها واوله مثل ما قاله ههنا من ان معنى قوله مثل اي تمثيل وتصوير فان المقصود من الاستعارة تصوير المثل في الصورة المثل به ابرازا لوجه الشبه في صورته في المثل به وهذا بعيد جدا فان من تابع كلام البهاء اطلع على انهم يسمون الاستعارة في المفرد بالاستعارة والاستعارة تمثيلية بالتثنية قال في الكشف في قوله تعالى " ختم الله " اذية وهم اى الختم والتثنية الاستعارة والتثنية اما الاستعارة فكذا واما التثنية فكذا انتهى انظر كيف قابل التثنية بالاستعارة وكذا العلامة البضاوى قال اولا وسماء اى الاحداث المذكور على الاستعارة تخالفا وتثنية ثم قال ثانيا او مثل قلوبهم ومثا عرهم قيل نعم الظاهر بمنفصل عن التحرير ههنا دعوى كونها تمثيلية مشهود كالابتنى انتهى وقد عرفت ان الفاضل الحفيد نقل عن جده السعدان اراد به التثنية الغير المشهور

٣ اذ المعنى اتخذ الجهل كالمطية فيكون تشبيها بليقا

٤ اما في الثاني فظاهر واما في الاول فلانه شبه الجهل بالمطية واشبه له لازم التشبه به وهو الامتناع اذ معناه الركوب فعلى هذا ينبغي ان يكون التقدير هكذا ركب الجهل لكن ارباب الجواهرى اولوه تشبهه الله قدس سره بركب مطية الجمل فتشبه الجهل بالمطية مصرح به بخلاف ما نحن فيه فان تشبيه الهدى بالركوب ليس بمصرح به بل يلزم من تشبيه التمسك بالهدى بالاعتلاء على الركوب

٢٢ لان هذا المعنى ملزوم معنى استطى الجهل لامتناع الموضوع له هو له واوضح به هذا التأويل جعل الكلام من قبيل التشبيه لصح ان يكون رابث في الجامع اسما من باب التشبيه لان اصل معناه رابث في الجامع رجلا شجاعا مثل الاسد

قوله وذلك انما يحصل ذلك اشارة الى التمكن من الهدى والاستقرار عليه اى وذلك التمكن والاستقرار لا يحصل الا بتكامل القوتين النظرية والعملية وذلك لا يتم الا بتفريغ القلب عما سوى الحق واستعمال اروية وادامة انظر في الحجج والعلامات الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس في العمل قوله ونكر هدى للتعظيم وفي الكشف ومعنى هدى من ربه اى فهو من عنده واولوه من قبله ٢٣

او مجازا ولا يشترط ان تكون حقيقة بل قد تكون مجازا بضالفة على هنا جازا ان يكون مجازا مستعارة في التمسك بالهدى والمروءة اليها من الهيئة المترعة من امور عديدة وهى الركاب والمركوب واعتلائه عليه استعارة تمثيلية للهيئة اذ اخذ من المتق والهدى وتمسكه به ويندفع به اشكاله قدس سره والحاصل ان كون على استعارة تشبيهية وتبعية يلزم كون الاستعلاء مشبهابه وان تركب الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبهابه فلا يتجعلان وجه الدفع انه يتم هذا لو كان كون اجزاء التمثيل حقيقة واجبا في التمثيل المذكور المشهور واسب كذلك كما عرفت فجاز ان يكون على مستعارة تبعا بالمعنى المطابق وتمثيلا باعتبار المعنى الاتزامى لكون مأخذه مركبا فليست ان متغيرتان فلا مشافة في وجهيهما وليس المراد ان الحرف استعارة تمثيلية باعتبار كونها استعارة تبعية اذ لا يتصور ذلك من العاقل فضلا عن شيخ الافاضل بل المراد ما ذكرناه من اعتبار الحيتين واجتماع التقابلات بالحقيقتين شايع ذابح في المحاورات واعلم ان على هدى يحتل اوجوه ثلثة الاول تشبيه تمسكه بامتلاء الركاب وهذا استعارة تبعية والثاني تشبيه هيئة مترعة من المتق والهدى وتمسكه به هيئة مترعة من الركاب والمركوب واعتلائه عليه فتكون تمثيلية لتركب كل من طرفيها لكنه لم يصرح به من الالفاظ التى بارز المشبه بالبتكة على فان مدلولها هو العدة في تلك الهيئة وما عداها ناع له بالاحظ في معنى الفاظ متوبة وان لم يقدر في نظم الكلام وبتمهما فرق فليس في على استعارة اصلا بل هى على حالها الوصرح بتلك الالفاظ والثالث ان يشبه الهدى بالركوب فهو مكينة على قرينة التثنية هذا خلاصة ما ذكره قدس سره هنا وما ذكره في الوجه الثاني فهو مأخوذ من كلام الكشف في قوله تعالى " ختم الله " الآية وهذا يخالف ايضا للتشبيه التمثيل المشهور من ذكر الفاظ التشبه كلها واكثرها فانه من الاستعارة المصروفة وهى ان يذكر عن المشبه ويراد المشبه كما صرحوا برتبهم فذكر جزء من الالفاظ المشبه بها ولو كل عدة وتركب البنى ولو كان مرادنا من يخالف لتصريحهم لاسيما مع ذكر المشبه واوبعضا فانه ينافى ظاهر قولهم ان الاستعارة المصروفة يجب فيه ترك المشبه فان معنى الاستعارة تناسى التشبيه والعذر بان المشبه ههنا هو المجموع ولم يذكر كركه حصل التماسى من عجب العجائب اذ ما ذكر من اجزاء المشبه يدل على ما لم يذكر كدلالة جزء من اجزاء المشبه على ما بقى والا فالفرق نحكم فاعبار قدس سره ذلك بناء على ما فهم من كلام الكشف وانه لا مشاحة ٢ في الاصطلاح دون ما اختاره التحرير روح الله مع انه مأخوذ من كلام الكشف ايضا يكاد ان يكون تعصبا بخشامكة صريحة فالصواب ان التمسك مبنية على الاعتبار والارادات فاذا ريد في الاستعارة التبعية التمثيل بالوجه الذى ذكرناه يكون في غاية من الحسن والبهاء وافرقت للبحار والقصوى واذا لم يعتبر التمثيل يكون استعارة تبعية فقط واذا لم تعتبر الاستعارة التبعية يكون تمثيلا فقط واذا ريد به التشبيه المصريف يكون استعارة مكينة وتمثيلية فالاستعالات ههنا في اربعة فئات وكفى على بصيرة * قوله (يحل من استنى النسي) فيدفع نوع تسامح اذ تكتنهم ليس بتشبيه بل المشبه حالهم والمعنى تمثيل حالهم في تمكّنهم واستقرارهم بحال من اعلى وجه التسامح ما اشار اليه قدس سره من ان تقديم وجه الشبه في البيان لانه المقصود اذ على بالتقاس الى المشبه وفي قوله اعلى تنبيه على ان سين الاستعلاء ليس لطلب عدل عن عبارة الكشف وهى مثل تمكّنهم للتبعية على ان مراده بالمثل هنا ليس بمعنى القول السائر المثل نضربه بمورده كاهو المتعارف بل بمعنى التمثيل والتشبيه بقرينة اضافته الى التمكن * قوله (وقد صرحوا به في قواهم) اى وقد صرحوا به اى بتشبيه نحو الهدى بالركوب في قواهم (امتطى الجهل والغوى) اى ركه واتخذ مطيا ان جعل بمنزلة ركب مطية الجهل كان استعارة بالكناية وان جعل في قوة اتخذ الجهل مطية كان تشبيها ٣ واما ما كان تشبيه الجهل والغوى بالمطية مقصوداته وهو المراد بكونه مصرح به ٤ فالتقدير الثاني اوفى بالمرام ومراده منه دفع استبعاد تشبيه الهدى ونحوه بالركوب فانه لما ذكر استعارة على التمسك بالهدى لزم منه تشبيه الهدى بالركوب وقد يترجم استبعاده ازال ذلك الاستبعاد بان هذا التشبيه ضئى غير مقصود من الكلام وقد صرحوا باشائه وجعلوه مقصودا منه كما عرفت والمراد بالجهل ههنا بمعنى البنى والنجاوز وهو امله الشايخ في كلام الفصح وسره ان الجهل سبب للبغى فاطلق عليه مجازا والصارف عن الحقيقى كون المقام مقام الذم واللوم وذلك ادخل فيه ولو حل على المعنى الحقيقى لم يبعد قيل وفي بعض النسخ والغوى معرفا بالالف واللام كأنها تحريف لان الغوى كالهوى فساد الجوف فجعله بمعنى الغواية وان كان له وجه تكلف

٢٤ والترقيق والالطف عندهم ما يختار البعد المكلف
عنده الضاعة بمعنى قوله واوقوه من قبله او ثوبه يوفيه
ولطفه والفاء في قوله الافضل فالأفضل مثل الفاء
في قوله صلى الله عليه وسلم الا شل فالأشمل فلهي
للتعقيب على سبيل الاستمرار الى ما لا نهاية المعنى
اذا ساعدتهم الالطف من ربهم وتداركهم التوفيق
اقتدرا على عمل من الاعمال الصالحة وهذا العمل
يستزل لهم لطفا جديدا فيردو ذلك اللطف الى
عمل اخر اعلى من الاول فاللطف يدعو الى العمل
والعمل يدعو الى استجلاب اللطف فلا يزال اللطف
والعمل يتناوبان حتى يتكفوا على الاعمال فيصير ذلك
فيهم ملكة راسخة واليه ينظر من عمل بما علم ورثه
الله علم ما لم يعلم وروى عن الجند الحسنة بعد الحسنة
ثواب الحسنة والذنب بعد الذنب عقوبة الذنب
قوله لا باغ كهنته ولا يقادر قدره في الاساس سله
عن كنه امرأى عن حقيقته وكيفته واكتنه الامر
بلغ كنهه وغايته وفي الاساس قدرت الشيء افدره
وهذا شيء ولا يقادر قدره وقدرت ان فلا يذلل كذا
وفلا ينافى قدرى يطالب مساواتى وتقدير الرجلان
طالب كل واحد منهما مساواة الآخر

قوله فلا وبنى الطير المبت نقل عن صاحب
الكشاف انه كان يقول ما فصحتك يا ابت قال انما
كان خالد قد قتل والطير اقامت عليه ناكلة فاستعظم
الشاعر لجه حيث نكره وانفت الى الخطابة وبسبب
تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه حيث اقسم
بهم ما اكنى بالقسم بهابل اقسم ببنى الطير وصدر
القسم بلا كما في لا اقسم وبنى اى ابنى سقط ثوبه
بالاضافة وارب بالمكان اذا اقام وزم الى هنا كلامه
فيل لاحاجة الى جعل ابى جعلا على الشذوذ فالوجه
ان يكون مفردا وباءه اصله فان اصل اب ابو فان
الطير كان خالدا هذا رقيق الشأن على القدر فاستعظم
لجه حيث نكره وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير
الواقعة عليه حيث اقسم بابها والاقسام بالشيء
دليل تعظيمه وكذلك الكنى يدل على التعظيم
ثم ان جعلت لازمة كان جواب القسم اقد وثقت
وفيه اشارة من حيث الالفاظ الى التعظيم ومن حيث
ان سبب الاقسام بها كونها واقعة على ذلك اللحم
وفيه تعظيم الشيء نفسه فيعود الى معنى قول الطائي
(وثنائك انها امر يض) اى صافية نقية وقوله تعالى
مح والكتاب البين اناجلته قرانا عريا وارلم يجعل
لازمة رد الكلام السابق بكون المعنى ايس الامر
كازعت وحق ابى الطير المقول في حقه ذلك

٢ فكأنه تبع فيه صاحب الكشاف فانه قال بالمصر
في نحو قوله الله يسط الرزق الآية والله يستمرى بهم
الآية ونحو ذلك انتهى وظنى ان قوله بالمصر في الاشارة
المذكورة لتفديم المبتدأ على الخبر الفعلي لا لاقادة
مجرد تعريف السند اليه التخصيص

الطير عليه وزنته وتأكله وكان خالد رجلا عظيم القدر فاستعظم الشاعر لجه ونكره وابو خراش كان من فرسان
العرب وفصحاء شمرانهم وكانوا يعدون على قدميه فيسبق الخيل ثم اسلم وحسن اسلامه ومات في زمن عمر رضى الله
تعالى عنه من نهش حية كذ نخل * قوله (فلا وبنى الطير) ولطفه لارد للام السابق او رد لما يتوهم
من تخفيفه باكل الطير له او كلة لازمة كما في قوله تعالى لا اقسم * والواو في وبنى الطير للقسم وبنى اما جمع اب
اذا صله ابنى حذف الدون بالاضافة والمعنى اقسم باياه الطير وانفرض تعظيم الطير بخلف ابيها والمتصور منه
تعظيم لجه فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم انفس الطير اذا لشرف لابيها سوى كونه اباها وتعظيم انفس
الطير راجع الى تعظيم اللحم اذا لشرف لها سوى اكله وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد او لطفة الاب مقسم
فالقدم جيلد بالطير او مصاف الى اياه المستكم فيكون الطير جيلد مرفوعا على انه فاعل فعل مقدر مفسر بايده
اى وقت الطير او المراد ببنى الطير نفس خالد او قوه عليها عليه مر ارا كما قيل اوا الزاب فيكون القسم بخالد
نفسه هذا اذا قرئ الاب بلأياه وفيه ضعف لعدم ملائمة بايده اقد وقعت على لحم وايضا مثل هذه يقال
لم لازم الطير لالم لازمه اليه قوله (المربة) اى الواقعة الملازمة من آرب بالسكان اذا اقام فيه ولازمه والباقى
(باصحنى) بمعنى فى متاعى بالمربة والتخصيص بالصحنى وجهه ظاهر وكلمة على (فى على خالد) متعلق بالمربة
ايضا بمعنى على سلم خالد كما قال (لقد وقعت) جواب قسم بكسر الهمزة المشقة خطأ بالطير على انه الثقات وعلى
تزييلها منزلة العتلاء وقد روى وتمن وعلقن ايضا فلا تغات حينئذ قوله (على لحم) اى نوع اللحم لا يعرف
قدره ولا يطلب مساواة مله لعدم امكان معرفته وهذا محل الاستهزاء على كون تكبير هدى للتعظيم * قوله
(واكد تعظيمه) اى تعظيم الهدى المستفاد من التكبير بالاضافة اليه تعالى حيث قبل من ربهم على انه من
ابتدائية اى على هدى حاصلة من ربهم وما اكلهم وما كان ابتداء منه تعالى لا يكون الا عظيما ففى اذ عطاء العظيم
عظيم فاذا اراد اظهار فخامة ذلك الشيء اضيف اليه تعالى وان كان الكل من الله تعالى خلقا فلا اشكال (بان)
الهدى لا يكون الامن (الله تعالى) فائدة قوله من ربهم والتعبير بالرب للتبنيى على ان الهدى من آمار القرية
وتعبير المص باللفظ الجليل لكونه مستجمعا لجميع الصفات ولتربية المهابة والتعظيم (ما تحه) اى معضيه من المنحة
بمعنى العطية تنبيهها على انه تعالى لا يجب عليه اللطف والتوفيق والمراد بالتوفيق هنا هو اللطف الداعى الى
اعمال الخير كان الصمة هى اللطف المانع من اعمال الشر (والموفق له) * قوله (وقد ادعت النور فى الرأه
بغضه) الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنور اشد الحروف غنة والخيشوم اقصى الأنف وبرهان الغنة
فى سد الأنف واهذا الواحكت الأنف لم يمكن خروجها وقال الفرأه ان يحداد غام النور الساكنة والتونين
فى اللام والراء بلا غنة عند الجمهور وعليه العمل واليه اشار المصنف بقوله (وبغير غنة) واوقدهم لكان
فى اعلى ذروة وذهب كثير من اهل الاداء الى الادغام مع بقاء الغنة ووروده عن نافع وابن كثير وابن عمرو وابن عامر
وعاصم وبغوب وقد اظهر النون والمثون عند الراء واللام ابو عون عن قالون وابو ماتي عن بغوب واوجب
غيرهم الادغام كما قاله الجهمى فنهى ما اعتداهل الاداء ثلثة اوجه الادغام فتنه والادغام بلا غنة والاطهار ولم تعرض
المصنف الا خبر عدم ظهوره ٢٢ * قوله (كرر فيد اسم الاشارة) لفظة فيه موجود فى بعض النسخ
وفى بعضها غير موجودة وهو الظاهر الموافق لما فى الكشاف اذ التكرار وهو ذكر الشيء مرة بعد اخرى لا يكون
فى هذا قول * قوله (تنبيهها على ان تصافهم) اى المتنين (تلك الصمات) وهى الايمان بالغيب واقامة
الصلاة وايته الزكوة (يقتضى) اقتضا عا ديا (كل واحدة) على حيالها (من الاثنتين) وجه انتييد ما عرفت
من ان اعادة اسم الاشارة بمنزلة اعادة الصفة فترتب الحكم عايه من غير اية وتكرار العلة يشعر بتعدد المعلول
واولم بعد اولئك رعاؤهم ان الاستقلال بالجموع من حيث المجموع لا لكل واحدة من الصفتين مع انه المراد هنا
اذ مجرد العطف بدون تكرار انما يدل على اجتماعهما فيهم بدون تعرض كون الاستعداد بجموع الصفتين
او بكل واحدة منهما بل انهمام المراد انما هو بغير رتبة خارجية واما فى التكرار ففهو من حلق الكلام وقدين
فى موضعه ان المعلول لا يختلف عن العلة ولما كانت العلة وهى اتصافهم بتلك الصفات مخصصة بهم كان المعلول
وهو التمكن على الهدى والفلاح الكامل مخصصا بهم فلا حاجة الى القول ان هذا الوجه انما يقيم اذا افاد مجرد
تعريف السند اليه التخصيص ليحصل فى الجملة الاول معنى اولئك على هدى من ربهم وهو مختلف فيه ٢ نعم يرد

٢ وقال بعض النحاة انه اسم لا يحل له من الاعراب
ورد بانه لا نظره فان الاسم لا يخلو لفظا او تقديرا
او محلا

٣ لدلالته على معنى غير متقل بالمفهومية وهو
رفع اللبس فلا يكون معمولا اصلا
قوله واكد تعظيمه بان الله مانحه اى معطيه وموابه
معنى التاكيد استفاد من وجعل من ربهى صفة
هدى اى هدى كائن من ربهى على ان من ابتدائية
قوله وقد ادغمت النون فى الراء بفتحة وبغير فتحة
وفى الكشاف والنون من ربهى ادغمت بفتحة وبغير
فتحة فالكسائى وحزة ويزيد وورش فى رواية
والهاسمى عن ابن كثير لم يفتوها وقد اغنها الباقون
الا باعمر وقد روى عنه روايان قال صاحب الكشف
الذى ذكره الشيخ الشاطبى فى كتبه ان كل القراء
ادغموا النون والثوبن بلافتحة فى اللام والراء ولذلك
ذكره الشيخ ابن خضاب فى شرح الفصل قال فى
بعض المصنفين هذا الذى ذكرنا من ذهب الفتنة
هو المشهور عند القراء الا اخذ به عن ائمة اهل الاداء
قال النحويون اظهروا الفتنة هنا فى العريضة جاز
وقد روى الخياط فى كتابه الجامع اظهروا الفتنة
عند اللام والراء عن نافع وابن كثير وماسم وابن عامر
نابسا عليه ولم يذكر عنهم غير ذلك وكذا روى
ابو الفلام الهمداني فى الغاية عن هؤلاء غير هاشم
فانه روى عنه حذف الفتنة كالباقين ثم قال
واهل العراق يحذفون الفتنة فى اللام والراء
عند الاداء لجميع القراء والنص ما ذكرنا قال الشارح
والذى رواه المشهور ما تقدم بعنى فى الكلمة
والحاصل ان المشهور عند القراء ان لا فتحة مع اللام
والراء لكن وردت عنهم الفتحة معانى بعض الروايات
ولكن لا نزاع فى جوازها بحسب العريضة
قوله كرفيه اسم الاشارة الى ان صاحب الكشف
وفى تكرير اولئك تنبيه على انهم كانوا يفتنونهم
بالهدى فهى ثابتة لهم بالفلاح فجعلت كل واحدة
من الاثرين فى تميزهم بها بالثبات التى اوافردت
كفت بكرة على حالها الاثرة بفتح الهزة والنا والتقدم
والاستبداد اى تنبيه على انهم كانوا يقدموا واستبداد
ببب اتصافهم بالاضاف السابقة بالهدى كذلك
تقدموا واستبدوا بها بالفلاح وان كلا منهما كاف
فى تميزهم وهذا المعنى انما يحصل باعادة لفظ اولئك
فى الساتى بخلاف ما اذا قيل اولئك على هدى
من ربهى وهم المفلحون فانه حينئذ يفوت معنى التشبه
على الاستبداد والاختصاص بكل واحد منهما
والاشارة الى حصول التميز ومعنى التنبيه المذكور
مستفاد من وضع المظهر اعنى لفظ اولئك موضع
المضمر مع ما فيه من الاشارة الى الاوصاف المذكورة
فيهم ان المحكم عليه بالفلاح كانوا كانوا غير المحكوم
عليهم بالهدى فجاء منه معنى الاستبداد والاستقلال

عليه ان تعدد الالة التامة جائز بحسب النوع فاستلزم اختصاص الالة اختصاص المعلول محل نظر ويمكن دفعه
باتا مل فامل والاثره يقع التامة الثلاثة وراء مهمله وهاء لانه يعنى الاستبداد والاستبداد وقيل اسم لما يستبد به
ويقتسم على غيره ويتميز من قولهم استأثر بالشئ اى استبد به وتميز عن غيره بيبه ويجوز فيه الضم وسكون
الثلاثة والمراد بالاثنتين هنا تمكنهم من الهدى فى الدنيا والاستبداد بالفلاح فى العقبى * قوله (وان كلا منهما)
قائمة ثابتة لذلك التكرار فلولم يكرر ولتوهم ان تميزهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما مع ان المقصود بيان ان كل
واحدة منهما (كاف فى تميزهم بها عن غيرهم) وجه ذلك ما ذكرناه فى الفتحة الاولى من ان مجرد العطف
انما يدل على امتيازهم بها بلا تعرض كون الامتياز بينهما معا او بكل واحدة منهما واما التكرار فيغيد الاستباز
بكل واحدة منهما * قوله (ووسط العاطف لا اختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله اولئك كالانعام
بل هم اضل اولئك هم الغافلون فان التسجيل بالفتحة والتشبيه بالهاسم شئ واحد فكانت الجملة الثانية مفرقة
الاولى فلا تناسب العطف) جواب استفسار بان المقام مقام الفصل لتاسب الجملتين اما فى المسند اليه فظاهر
واما فى المسند فلان كون المتقين على هدى وكونهم مفلحين متساويان اذ التسجيل على كونهم على هدى
وكونهم مفلحين شئ واحد وان الهدى سبب للفلاح والفلاح نتيجة كافى قوله تعالى اولئك كالانعام الآية
والاخرى فى بينهما فاجاب طبع الله تعالى بان الخبرين ههنا مع كونهما متساويين مختلفان مفهومهما ووجودا فان
الهدى سواء كان بمعنى الاهتداء كما هو الظاهر او بمعنى الدلالة الموصلة فى دار التكليف والفلاح التام وهو
الظفر الى المطلوب بلا شائبة المؤاخدة والمناقشة فى دار الجزاء واختلاف مفهومهما واضح مع ان اثبات
كل منهما امر مقصود فى نفسه اما الفلاح فظاهر واما الهدى فلانه فى نفسه امر يثبته وتنسرح به الارواح
ويتنافس فيه المنافسون وان كان وسيلة وسبب للفلاح فالجملتان المختلفتان عليهما المستحدتان فى الخبر عتد بين
كامل الاتصال وكامل الانقطاع فلذا عطف احديهما على الاخرى بالواو التى تقتضى التماسك بين التمسكطين
والجامع بينهما فظاهر مما قررناه آنفا واما كالانعام والغافلون فهما وان اختلفا مفهومهما فقد اتحدتا مقصودا
اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا بالافتقار الى الفتحة فلم تعد الجملة الثانية الاما فادت الاولى فكون مفرقة لاولى ومؤكدة
لها فلا يناسب العطف فراه بقوله شئ واحد واحد بحسب المال والمقصود لا واحدة مفهومهما وما ذكرناه من كون
الهدى مقصودا فى نفسه مع كونه وسيلة الى الفلاح لا يمكن جريان مثله فى الفتحة وفى كونهم كالانعام مع ان مثل
هذه التكنة امر يدور على تلك الارادة فلا نظرا الى اختلاف مفهومهما والى اختلاف الحيتية بين قطعت
احديهما على الاخرى لم يجد ولعل العطف فى قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمهم وابصارهم
واولئك هم الغافلون بناء على ذلك والا فالتسجيل بالطبع والفتحة شئ واحد مالا وان اختلفا مفهومهما
كما هنا على ما لا يخفى بقى ههنا شئ وهو ان تكرير اسم الاشارة للتنبيه على ان اتصافهم بتلك الصفات اعنى عدم
فقاها قلوبهم وعدم سمع اذ انهم وعدم ابصار اعنيهم يقتضى كل واحدة من المصنفين كونهم كالانعام
وغافلين وان كلا منهما كاف فى تميزهم بها عن غيرهم بعين ما ذكر فيما نحن فيه فكيف يجعل ما لهما واحدا
والمقصود متحدا وما ذكر فى اعادة اسم الاشارة من التكنة وترك العطف فى الآية المذكورة وما ذكر من ان التكنة
فجمعهما متكل * قوله (وهى) اى لفظه هم لاختلاف (فصل) لا يحل له من الاعراب بل ذهب اكثر
النحاة الى انه حرف واربطة فلذا قال او مبتدأ فلا اشكال بجعل الشئ قسما لنفسه * قوله (يفصل
الخبر عن الصفة) بيان وجه التسمية بالفصل اى قائمه انه فصل ويدل على ان ما بعده خبر لاصفة لاختصاصه
بالوقوف بين المبتدأ والخبر دون الموصوف والصفة اذ الضمير لا يوصف والمراد باللسم يسمى ضمير فصل لفصله بين
ان يكون ما بعده خبرا لانتفى بعض المواضع وهو ان يكون الخبر معرفة او فعل من سواء دخل عليه عامل نحو كان
زيد هو القائم ولا يجوز ان يكون هو القائم واما تسميته ضميرا فلكونه حافظا لما بعده حتى يقطع عن الخبرية كالعهد فى البيت
فانه حافظ للسقف عن السقوط * قوله (ويؤكد التسمية) هذه قائمة الثانية هذا بناء على ما اختاره من انه فصل
وضع للدلالة على التسمية التى بها يرتبط المحمول بالموضوع فاذا ذكر تكون القضية ثلاثية واذا حذف اتكالا على
شعور الذهن بعمارة تكون القضية ثنائية فاذا ذكر كان تأكيدا للنسبة الحكيمة لما فيه من زيادة الربط فانه كما عرفت
رابطة فى صورة الاسم ٣ قال النحويون فى شرح التسمية انه ليس بموضوع للربط فى العريضة انتهى لكن الظاهر

٢ بان يقال مراده انه فصل لا محل له من الاعراب
او فصل مبتدأ فالنقل في كونه معربا او غير معرب
لا في كونه فصلا او غير فصل ولظهور المراد تسامح
في العبارة **سجد**

٣ وجهه ان اهل المعاني سادوا نكتة لتعريف
المبتدأ بالاضمار ونكتة اخرى لتعريف باسم
الاشارة فكيف يجوز ايرادها في حالة واحدة مع
والجواب يجوز ايرادها معا بملاحظة الحيتين
التي لا مفاة في اعتبارهما كما اشرنا اليه **سجد**
قوله لا اختلاف مفهوم الجنتين هنا فان الفلاح
وهو الفسوز بالطلوب يحصل لهم في الدار الآخرة
والهدى الذي هو الدلالة الى ما يوصل الى المطلوب
انما هو في الدنيا فاختلاف الوسيلة والموسل اليه
ولما كانت الجملة الحاكمة عليهم بالفلاح غير الجملة الحاكمة
بانهم على هدى بحيث لا يؤدي الى كمال الانقطاع
وتساويا نسبة لا يوجب كمال الاتصال وكان المقام
مقام التوسط بين الكمالين محلا للعطف عطف
النسبة على الاولى بالواو الجامعة المنبثقة عن تغاير
المعطوفين من وجهه وتساويهما من وجه آخر
وفي الكشف فان قلت لم جامع العاطف وما الفرق
بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم
الغافلون قلت قد اختلف الخبران هنا فذلك
دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متفقان
لان التمجيل عليهم بالعقوبة وتشبيههم بالبهائم شيء
واحد فكانت الجملة الثانية مفرقة لـ في الاولى فهي
من العطف بمنزلة

قوله شيء واحد ايراده واحد في المال وان اختلفا
مفهوما واراد بالخبرين اولئك على هدى من ربهم
واولئك هم الغفلون لانها اخباران لبدء وهو الذين
يؤمنون بالآية هذا اذا قدر الاستيفاء من قوله
الذين يؤمنون بالآية واما اذا قدر من اولئك يجب
ان يراد بالخبرين الاخبار عنهم بالهدى والفلاح قال
صاحب الكشف في اختلاف الخبرين ان الهدى
في الدنيا وان استلزم الفلاح في العقبى وبالعكس
فضلا او عدلا على المذهبين لكنهما امران مختلفان
معنى وجودا والهدى وان كان وسيلة الى الفلاح
لكنه مطلوب لذاته كإخطاء النفس القدسية
بالمعارف الحقة والملكات الفاضلة فانها وان كانت
مرافق الى الشهود العيان والنيل للوجداني في دار
لكنها في انفسها مما تلتذ بها النفس في هذه الدار
ايضا لانه لا يرضاها هيها الذات المخدجة الديونية
مع ما فيها من الفراغ عن المتاعب التي فلما يخلو منها
العاكفون على طاب الخطام فلم يناسب ان يجعل
احدهما مؤكدا للآخر لا خلافا فلهذا لفظا ومعنى
واياه المقام عن ذلك ركننا ومبنى واما قوله تعالى
"اولئك كالانعام بل هم اضل" فالاشارة به الى
من ليس له قلب يفقه عن الله ولا يبصر ينصربه
آياته البهيمية في الآفاق والابفس ولا سمع يجمع فيه ٢٢

من كلام المص هنا انه مشى على اصطلاح المتطيقين من انه موضوع للدلالة على النسبة حتى قال النحرير في تأكيد
كونه مؤكدا الحكم قال الحكميون ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كعادته ومعنى التأكيد
هنا ليس بمعنى تأكيد لفظه ان ونحوها للنسبة بل بمعنى زيادة الابطال بذكره * قوله (ويفيد اختصاص
المبتدأ بالسند اليه) اما ابتداء كما اذا كان الخبر متكررا او معربا بلام العهد او تأكيد كما اذا كان الخبر معربا بلام الجنس
فان القصص مستفاد من لام الجنس وخبر الفصل يؤكد ذلك القصص واقادة الاختصاص اعم من ان يكون ابتداء او تأكيد
وان كان الظاهر هو الاول هذا ما اختاره المحققان في شرح النخيل وقيل وتعرف العهد الخارجي ايضا
يفيد القصص على ما اختاره قدس سره في حواشي الطول فلا فرق بين الصورتين فمعنى اقادته التخصيص في المعرب
بلام العهد تأكيد كيد ايضا فقول البعض ويكن ان يقال ارادته القصص على تقدير كون اللام لتعريف العهد بناء على
ما اختاره التفتازاني وفي المطول تفصيل وتوضيح في اقادة خبر الفصل القصص ومن رام الاطلاع فليرجع اليه
* قوله (او مبتدأ) عطف على قوله فصل والظن من جملة قسيماته اذا كان مبتدأ لا يطلق عليه الفصل بل هو اسم
مرفوع المحل على كونه مبتدأ لكن جعل الشيخ ابن الحاجب كونه مبتدأ مذهب بعض في الفصل على خلاف مذهب
الاكثرين جعل ان يصل حرفا لمحل من الاعصاب ويكن محل كلام المص ٢ عليه بالعقوبة فعلى هذا يكون الفصل
تأكيدا للمعكروم عليه لكونه عبارة عنه وراجعا اليه ولذا الغرض مطابقة تذكيرا وتأيينا وغير ذلك والقصص مستفاد
من تعريف الخبر اذا لفظه للجنس وتأكيد النسبة مفهوم من كون الخبر جازما فالتأكيد في الاحتمال الثاني اقوى منه
في الاحتمال الاول ان تحقق تأكيد المحكوم عليه والحكم مقابلا لـ الاول (والغفلون خبره والجملة) اي جملة
هم الغفلون وهي جملة صغرى (خبر اولئك) نقل عن الطيبي انه قال فعلى هذا تكون الجملة من باب تقوى
الحكم او من باب التخصيص على نحو هو عارف انتهى والظاهر هو الاول اذا القصص مستفاد من تعريف الخبر وهنا
خدشة وهي ان المبتدأ الاول لكونه اسم اشارة عبارة عن الذات والصفات والضمير عبارة عن الذات فكيف
يكون مبتدأ ثانيا راجعا الى ما ريد باسم الاشارة ودفعهما ان الضمير يدل على الذات ولا تعرض للصفات لا ثانيا ولا
نفسا فيجوز ان يراد به الذات مع الصفات بقرينة خارجية ولعل لهذا رجع المص الاول فتأمل ٣ (والفلاح بالخاء)
وهو المشهور بالمعارف (وبالجيم انما بالطلوب) يريد انهما مترادفان لانهما وقع القراءة بهما في القراءة
بالخاء المهله ولم يقر بالجيم ولو في الشواذ كما قيل وهذا المعنى هو المراد في المعروف في الاستعمال وما سيحكي من معنى
الشق والفتح معناه الشق في الاقوى قوله (كانه الذي انفتح) بيان للنسبة بينهما ولم يذكر الشق بان يقال كانه
انفتح وانفتح (له) الوجود اما لا كنفاء او لا شتم الشق على الشق او للتنبية على كونه اسماء في الفتح لكن
لو قدم عليه بيان دلالة على الفتح والشق لكان احسن سبكا واتم انتظاما ولو قال كانه فتحته (وجوه الظفر)
لكان اول والمراد بالوجه النوع ظهري لا يتناول اقتضاح وجه ظفر واحد (وهذا التركيب) اي تركيب فليح
(وما يشار به في الفاء والعين محو فليح وفنذ وفلي) هذا بناء على ما عليه قدماء اهل اللغة من ان المشاركة في اكثر
الحروف اشتقاقا بدور عليه معنى المادة فيتحداصل معناها ويتاير بعض الوجوه كما يعرفه من طلع التهذيب والعين
ونحوهما من كتب اللغة القديمة وكذا اعتبر وفي الترتيب الاول وما يليه ولم ينظر الى الاخير كما فعله الجوهري
كذا قيل وما قاله المصنف في قوله تعالى "وماء رزقناهم يتفقون" من قوله ولو استقرت الالفاظ وجدت كفاؤه
نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج بناء على ذلك وكذا ما سيحكي في قوله تعالى "جنات تجري"
الآية * قوله (بدل على الشق والفتح) اي بحسب اللغة يقال فليح الارض اي شقه ومنه سمي الزراع فلاحا
والزراعة الفلاح ثم صار في العرف بمعنى ظفر الالبية فالفليح بمعنى الثلاثي لان افعول قديمي بمعنى الثلاثي كاخلاق
الثوب وخلق اذا لم يمع ذلك لا يتجاوز افعول من المبالغة ولعل لذلك قول المصنف فيما مر كانه انفتح له وجوه
الظفر وهذا اول مما قيل ان همة افليح من الفليح للصبر وفليح بمعنى شق ومنه سمي الصبح فلما قال المصنف
في غير قوله تعالى فليح الاصباح شاق عود الصبح عن ظلمة الليل وفليح كضرب بمعنى قطع وفي الفتح الشق
والفتح وفليح بمعنى فرق يقال فلي شجرة اذا فرقه اطلب القبول وغيره ولا ريب في ان الفرق يتضمن الشق
والفتح * قوله (وتعريف الغفلون) اي اللام وان كان موصولا اما العهد او الجنس فعلى الاول فضمير
الفصل لاقادة القصص ولنا كيد النسبة الى الاول اشارة بقوله (للدلالة على ان المتقين) كانه اشارة الى وجه

٢٢ كلام المنذر فهو كآرى مقرر كفضله وبلاذهم
واعراضهم عما يجب النظر فيه وقوله اولئك هم
الغافلون كالنصر يحسب انهم التثنية وبارز وجه
التثنية وان كان اللفظ الذي هو عبارة عن القصور
عن درجات الانعام مقصور على هؤلاء الطفلة
والنصبيل بكمال الغفلة والتشبيه بالانعام
وان اخلفا لفظا لا يختافان غرضا ولا سبيل الى
جعلهما مقصودين لذاتهما اذ لا معنى للتشبيه
بالانعام الا ابتداء بكمال التباؤة وبهذا يظهر ما قيل
ان اريد الاختلاف والاتحاد في اصل المعنى فلا فرق
لاختلاف التشبيه والغفلة كالخلاف الفلاح والهدى
وان اريد باعتبار اللوازم فكذلك

قوله وهو لفصل الخبر عن الصفة الخ بين لا مقام
ضمير الفصل بين البتداء والخبر ثلاث فوائد الفسادة
الاولى فصل الخبر عن الصفة فانه اذا قبل اولئك
المفلحون لا يعلم ان المفلحون خبرا وانت فمضى به ليدل
على ان ما بعده خبر لا نعت لان ضمير الفصل لا توسط
بين الصفة والموصوف وتسميته بضمير الفصل انما
هو لهذا الاعتبار الثانية تأكيد الحكم لما فيه من زيادة
الربط قال الحكيم ابو نصر الفارابي ان معنى قولنا
زيد هو العالم زيد انت كمال التثنية الثالثة قصر المستند
على المستند اليه بشهادة الاستعمال في مثل ان الله
هو الرزاق وكنت انت الرقيب عليهم وهذا انما يتم
اذا نعت النصر في مثل زيد هو افضل من عمرو ما فيه
الخبر نكرة واللام يعلم بالخبر المعروف باللام الجنس
ان القصر ناشئ من ضمير الفصل ام من كون الخبر معرفة
بلام الجنس فان قولك زيد الجواد وعمرو الشجاع
بدون توسط ضمير الفصل يفيد الفصا ايضا على ما قال
صاحب المفتاح ان قولنا المطلق زيد وزيد المطلق
كلاهما يفيد حصرا لا اطلاقا على زيد

٣ اعلم ان الشيخ طيب الله راء ذكر في المعرفة باللام
الجنس ثلثة وجوه الاول ان قصر الجنس على
الخبر عند قصد التباؤة نحو زيد هو الجواد اى اكامل
في الجواد الا انك تخرجه في صرته توهم انه لا يوجد
الا فيد لعدم الاعتداد بغيره الثاني ان يقصر الجنس على
المعنى الذى يفيد بالخبر على الخبر عند الاعلى عدم
الاعتداد بغيره بل على دعوى انه لا يوجد الا منه
ولا يكون الا اذا قيد بشئ تخصصه ويجعله في حكم
نوع برأسه نحو هو الوفى حين لا يظن نفس بنفس
خبر الثالث ان لا يقصد قصره في جنس لا على ما ذكر
بل على وجه اخر جاء في قول الخساء اذا قبح البكاء
عن القتل فان بكائك الحسن الجميل ارادته انه قد قرر
في جنس ماحته الحسن الظاهر الذى لا ينكر ولا
يشك فيه شاكك لما لفصل هذه الاقسام قال الخبر
المعرف باللام معنى آخر غير ما ذكرت لك وله ملاحظات
دقيق الى اخر ما ذكر كما في شرح التلخيص

كون المفلحين معرفا باللام فان ضمير الفصل يفيد اختصاص المستند اليه ولو كان المستند نكرة او معرفة فلا حاجة
الى تعريف المستند لهذا الغرض فاجوبه في وجهه بان تعريف المستند هنا ليس للمحصر بل للدلالة على ان
التعريف (هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الآخرة) وجه كون المفلحين خبرا والتعريف مبتدأ بناء على
ضابطة بينها المحقق التفتازانى في شرح التلخيص حيث قال والضابط في هذا التقديم انه اذا كان الشئ صفتان
من صفات التعريف عرف السامع انصافه باحديهما دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشئين
متعديين في الخارج فانهما كان بحيث يعرف السامع انصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعم ان تحكم عليه
بالاخرى يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجهله مبتدأ وايضا كان بحيث يجهل انصاف الذات به وهو كالعالم
ان تحكم بشئيه للذات او بنفيه عنها يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجهله خبرا فاذا عرف السامع زيدا بعينه
واسمه ولا يعرف انصافه بانه اخوه وارادت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك واذا عرف انه اخا ولا يعرفه على التعيين
واردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد ولا يصح زيد اخوك انتهى هذه ضابطة في وجه تقديم احديهما وما اراد
المستند معرفا باللام فضابطته ما اشار اليه الشيخ في دلائل الإعجاز حيث قال انك في قولك زيد مطلق وزيد المطلق
تثبت فعل الاطلاق لزيد لكن ثبت في الاول فعلا لم يسع السامع من اصله انه كان وفي الثاني فعلا قد علم السامع انه كان
ولكن لم يعلم زيد فاذا بلغك انه كان من انسان انطلق بخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد
المطلق انقلب ذلك الجواز وجوبا لزال الشك وحصل القطع بانه كان من زيد ثم اذا قصدنا كيد هذا الوجوب قيل
زيد هو المطلق واذا قيل المطلق زيد فالعنى على المذكور اننا نطلق بالبعد منك فلم يثبت ولم يعلم ان زيد هو ام عمرو
فقال لك صاحبك المطلق زيد اى هذا الشخص الذى تراه من بعيد هو زيد انتهى واذا ريد كيد قبل المطلق هو
زيد وكذا الحال فيما نحن فيه فاك ٢ اذا عرفت التعريف وبلغك ان قوما مفلحون في الآخرة الا انك لا تعلم ان احدى
الطائفتين هل هي مقابلة للذات للطائفة الاخرى او هي متحدة معها فان كون كل واحد من المفلحين والمفلحين معلوما
للصاحب لا يستلزم ان يكون احدهما هو الاخر فطلب الحكم على التعيين بانهم هم الذين بلغنا انهم المفلحون في الآخرة
ام لا فبين انهم هم المفلحون فيقيد ح الفصل قصر المستند على المستند اليه افراد او تعينا دفعا لتوهم انشركة او دفعا
للتردد وهذا اذا قبل بجواز جر بيان قصر القلب واخويه في القصر الحقيقى والا فلا يسمى مثل هذا القصر افرادا ونحوه
لانه مختص بالقصر الانصافى ح والقصر هنا حقيقى لكون المراد بالفلاح الكمال منه ثم كون التعيين مبتدأ والمفلحين خبرا
دون العكس واضح من الضابطة المذكورة وكذا الاثبات بضمير الفصل وجهه معلوم منه وان لم يجهل هم فصلا لم يعتبر
القصر والقصر مستفاد من كون الجملة من باب نحو هو عارف كائن عن الطبيى * قوله (او الاشارة الى
ما يعرفه كل واحد) اى اللام في المفلحين لتعريف الجنس فان اريد القصر كان الفصل لنا كيد النسبة وانما كيد
التخصيص ايضا وان جعلهم مبتدأ ثانيا فالامر ظاهر وان اريد الاتحاد كما فهم من كلام الكشف حيث قال
او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا بعدون
تلك الحقيقة كما نقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جعل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو ويمكن حمل مراد
المصنف عليه لكنه ليس بنص فيه بل يحتمل ان يكون للقصر بلاد دعوى الاتحاد ثم حمل الخبر التفتازانى على ان
هذا معنى آخر لتعريف الخبر دون الجنس والهدى واوضحه في الطول والسيد قدس سره ذهب الى انه من فروع
التعريف الجنسى كيف لا والتعريف لا بعد والعهد والجنس الا انه اشبهه الى مفهوم اللفظ بعد تغييره بالاتحاد
وتصوره في الواهمة بصورة المستند اليه وهذا اعتراف منه قدس سره بعدم كونه من فروع الجنس اذا الاشارة
في تعريف الجنس الى الجنس المحقق وبعد جعله مصورا بصورة المستند اليه بالقوة الواهمة يكون موهوما غير
محقق ليتوسل به الى دعوى الاتحاد فكيف يقال انه من فروع تعريف الجنس المحقق مع ان المشار اليه موهوم
غير محقق فان قيل ان ادعى ان التعيين عين حقيقة المفلحين فاجوبه استعمال الفصل المشعر بالقصر قلنا قد اشرنا
الى جوابه انه حينئذ يتجسس لتبميز الخبر عن الوصف ونأ كيد الحكم وقول صاحب الكشف لا بعدون الخ لنا كيد
للاتحاد لا بيان حصر المبتدأ في الخبر فانه مع عدم استقامة القصر هنا كما عرفت مخالف للقاعدة المقررة من ان
تعريف الخبر الجنسى يفيد قصره على المبتدأ لا على عكسه ٣ وكذا خبر الفصل يفيد قصر المستند على
المستند اليه لا على عكسه ونعم البحث يطلب من الطول في بحث الفصل * قوله (من حقيقة المفلحين) اى

٢ اى عرفت ان المكلف موصوف بالانعام ولم تعرف انصافه بالفلاح في الآخرة فيجب تقديم اللفظ الدال
على الانعام وجعله مبتدأ وتأخير الفلاح وجعله خبرا

٢ واعلم ان في الخصوصيات وامثالها طريقان احدهما انها مصدر وضع هكذا كالظفولة والرجولية وهو كثير من المصادر المأخوذة من اسماء الاجناس فياؤه كياء كرسى كما في التهيل الثانية ان المفعولة بالضم كثر في المصادر المأخوذة من الجوامد كالابوة والبنوة والمفعولة بالفتح نادرة فيها فلما ضمنت في باب المصدرية الحق بها بالمصدرية تأكيداً وايداً بانها جارية بتجري اسماء الاجناس في قلة تصرفها وبناء الافعال منها كما قاله الامام المازني في شرح الفصح وعليها فالتاء للتأنيث اللغوية كناء ابوة ولا بد منها على الطريقة الثانية لانها يلزم المصدر الذي بواسطة الياء فيقال عالية لا عالمي كذا قيل

٣ وقيل انما وسمه به لكون الاثني بعده معلوم مما سبق بادنى توجه

٤ ولم يذكر وجوه التنبيه في الجملة الاولى من تكبير هدى للتعظيم واصله الى الرب واصله الى الرب اليهم المباعدة في استقرارهم في الهدى وتكبيره منه حتى صار مطية لهم لان غرضهم تهديد لبيان تمسك الوعيدية وجوابه فاخص البيان بذكر وجوه التنبيه بالجملة الثانية فان من جملة الوجوه اختصاص المتقين بما ذكر وهو منشاء تمسك الوعيدية

٥ الاول ان يقال بناء الخبر اذالكلام متعارف في الكلام الاصطلاحي

قوله اومبتداً والمفهوم خبره وفي الفصل وكثير من العرب يجعلونه مبتداً وما بعده منبأ عليه وعن رؤية انه قول اظن زياده وخير منك ويقرون وما ظلتهم ولكن كانوا هم الظالمون

قوله والمفلح بالحاء والجيهم الفاعل المطلوب قال الراغب الفلح الشق وقيل الحديد بالحديد يفلح اي يثق والفلاح الظفر وادراك البغية وذلك ضربان دنيوي واخروي فالديني الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والقي والعرز وفلاح اخروي وذلك اربعة اشياء بقاء بلا فناء وغنى بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل ولذلك قد ورد ولاعبس الاعبس الآخرة وقال الله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان وقال ان حزب الله هم المفلحون وفي القائلين عن ابن مسعود اذا قال الرجل لامرأته استغلي يا امرأتي اوالحق باهلك ففعلت فواحدة بآنة اي استبدى به واقتطع به اليك من غير ان تنازعه وفيه ايضا كل ما فيه فاه ولا م فقيه معنى الشق وفلق الصبح بمعنى شق وفلق اي قطع وفلق هو من فلقته عن امه اذا فلقته وفلقته بالسيف وفلقته اذا ضربته به

اللام اشارة الى الحقيقة من حيث هي وليسمى لام الطبيعة وهو الملام لدعوى الاتحاد فانه انما بين المنهوين والمهيتين كاعتل من الشيخ في دلائل العجز وقد لا يفصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للبداً فيمحصر فيه كاهو المشهور وهذا معنى آخر الخبر المعرف باللام الجنسية غير المحصر فعمل ان المراد الحقيقة من حيث هي هي فاعمال بعضهم ان قوله (وخصوصياتهم) اشارة الى ان التعريف للاشارة الى الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد فيكون التعريف لاهدي ظاهراً سهو بل عطفها على الحقيقة عطف تخيير للاشارة الى ان المراد بالحقيقة المفهوم المخصص بهؤلاء للاشارة الى ان معرفتها بقتهم انما هي باعتبار الخصوصيات والموارد اذ لا يمكن الاطلاع على حقيقة الفلاح الاخرى الا في الاخرى لكن في الوجه الثاني خفاء ظاهر فالمعول عليه هو الوجه الاول بقى هذا شيء وهو ان الخبر اذا كان عين الخبر عنه ولو ادعاء هل يحتاج الى تأويل ما ذكر في قوله شعري شمرى ام لا والظاهر عدم الاحتياج لكون الاتحاد ادعاء ووجود التغير حقيقة ٢ (تنبيه تأمل) مصدر تنبيهه اذا بظنه وفي الاصطلاح يستعمل في معنيين ازالة الخفاء الذي في البديهيات لمية اوائية والثاني لما يعلم مما قبله اول ما يدرك بادنى اثبات وما نحن فيه من هذا الوجد الآخبر وهو اما معرب خبر مبتدأ مقدر ونحوه اوساكن موقوف غير معرب لانه لم يقصد تركيبه كالاسماء المدونة تأمل خطاب عام لمن من شأنه التردد والتأمل النظر في الشيء مرة بعد اخرى امر به اهتماماً بان ما يذكر بعده والخطاب فيه لغير معين وعمومه على سبيل الشمول دون البدل فتأمل ٣ * قوله (كيف نيه) ٤ كيف في مثل هذا منسج عن معنى الاستفهام فيجوز المعنى الخال فيكون معمولاً لانه قد مت عليه لمحافظة صدارتها والمعنى تأمل على اي حال نيه (سبحانه وآله) على اختصاص المتقين بيل ما لا ياله احد من وجوه شتى) ادنيه على حال عجب واسلوب غريب بحيث يغير منه اليبس بين غرابة ذلك التنبيه وفخامته بقوله (بناء الكلام على اسم الاشارة للتأويل) نفل عنه قدس سره انه قال لما كان انظر وسيلة الى العلم كان متضمناً لمعناه فجاز ايقاعه على الاستفهام وكذا التأمل هنا معلق كالمعلق العلم وقد جوز بعض النحاة في ائله خروجه عن الصدارة فهو حيث معمول لتأمل ولذا قيل معناها تأمل في كيفية تنبيه الله تعالى فانسج عنها معنى الاستفهام للظرفية اوهى مفعول به والاول ان يكون حالاً من ضمير نيه والمعنى تأمل في تنبيه الله تعالى مكيفاً بكيفية مخصوصة تستل على نكات جليلة والمراد بالمتقين في قوله على اختصاص المتقين الموصوفون بالمرتبة الوسطى من التقوى بقرينة مقابلتهم بالفساق من عصاة الموحدين وقد قال فيماسبق وقد فسر التقوى في قوله هدى للمتقين بالوجه الثالث وفيه نوع مناصرة يحتاج في دفعها الى تحمل قوله (من وجوه شتى) جمع مثبت كمرضى جمع مريض وهذا الوزن مختص بفعل بمعنى المفعول فاذا جمع فاعل بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على فاعل بمعنى المفعول الذي جمع على هذا الوزن كمرضى جمع مريض بمعنى فاعل لانه معمول على جرحي والظاهر ان شتى جمع مثبت بمعنى مفعول اي مفروق وما قيل في تفسيره متفرقة فهو بيان حاصل المعنى اذ المفروق والمتفرق متعديان ذاتا متغايران مفهومهما كالمكسور والمكسور يؤيد ان محي فاعل بمعنى مفعول لم يسمع من التثنية بناء الكلام ٥ مجرور على البدلية بدل البعض بتقدير الضمير او بدل الكل مع ملاحظة ما بعده ويجوز الرفع والنصب ايضا واقادة اسم الاشارة للعلل لان البناء على اسم اشارة بمنزلة البناء على المشتق لدخول الصفات فيه فيفيد العلية المفيدة للاختصاص كما مر في الجملة الاولى حيث قال المص فيها فان ترتب الحكم على الوصف ايدان بانه الموجب له اي ايجاباً عادياً فيكون مخصصه لكن هذا الاختصاص انما يتم اذا انحصر العلية في المذكور وفيه مقال وقد مرت الاشارة اليه ولا ريب في ان البناء المذكور اوجز من اعادة الموصوف من حيث هو موصوف ولذا قال (مع الاجياز) وادخال مع فيه ايدان بانه الاصل المتبوع اذا عاده الموصوف من حيث هو موصوف يشعر ويفيد تركيب الحكم على الوصف لكن يغوث الاجياز فالاصل في التكنة هو الاجياز وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثكنة الباقية مختصة بالثانية ولذا قدم التكنة الاولى على الباقية * قوله (وتكريره) عطف على البناء و مرجع الضمير اسم الاشارة كما قال فيما مر كرر اسم الاشارة وجه التنبيه على الاختصاص ظاهر اذا البناء على اسم الاشارة كما افاد الاختصاص المذكور لا فادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى كان تكريره مفيد الاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم ولا يظن انه مفهوم من قوله بناء الكلام على اسم الاشارة فان هذا البناء مطلق سواء كان بطريق التكرير او لا لان المقصود اختصاص كل واحدة منهما

٢ والتدريج نذير إشارة الى الآيات الثقلية اوهى
إشارة الى الآيات العقلية او الثقلية والتدريج الى
الثقلية فقط

قوله وتعرف المفلحون الخ فسر معنى المفلحون
بحسب دلالة التعريف الاتي على وجهين الوجه
الاول مبنى على التعريف فيه للهدى الخارجى والثانى
على انه للحقيقة من حيث هو والجنس من حيث هـ
اول الهدى الذهنى والاشارة الى الحقيقة لان حيث هو
بل من حيث وجوده فى ضمن خصوصيات
الاشخاص فاشارة الى الاول بقوله من حقيقة المفلحين
والى الثانى بقوله وخصوصياتهم وفى الكشف ومعنى
التعريف فى المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس
الذين يملك انهم يفلحون فى الآخرة كما اذا بملك
ان اناسا قد تاب من اهل بلدك واستخبرتم من هو فقيل
زيد التائب اى هو الذى اخبرت بتوبته اوعلى انهم
الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحقق ما هم
وتصوروا بصورةهم الحقيقة فهم هم لا بدون تلك
الحقيقة كما يقول صاحبك هل عرفت الاسد وما جل
عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو ثم كلامه
فاذا جعل التعريف على الهدى يكون القصر فيه
من قصر المسند على المسند اليه قصر افراد الفلاح
لا يعمد منهم الى غيرهم وهم يجوز ان يتصفوا بصفة
اخرى غير الفلاح واذا جعل على الحقيقة والجنس
يكون من قصر المسند اليه على المسند فلا يعمد
من صفة الفلاح الى صفة اخرى وصفه الفلاح يجوز
ان يتصف بها غيرهم والقصر على هذا ادعاء زيد
التجاع وهو الرجل فان فى هذه الصورة يدعى ان
زيد هو ذلك الجنس فكان من عدا زيدا بسبب شجاعا
ولارجل وبسبب هذا النوع من المحصر حصر كمال
فكان من عدا لا تحطاطه عن حد الشجاعة
والرجولية بسبب شجاع ولارجل ولا ينافى هذا
اتصاف غيره بصفة الشجاعة والرجولية بحسب
اصل المعنى

قوله للتبليل مع الايجاز كلا هذين المعنيين استفاد
من افظ اولئك فانه كما ذكره بمنزلة اعاده الموصوف
بصفته فلتضمن معنى الصفة دل على ان الحكم مطل
بتلك الصفة واما الوجازة فتأيد كلف واحدة معنى
كثيرا ومعنى الموصوف والصفة معا

قوله وتكرير مع ما عطف عليه من تعريف
الخبر وتوسيط الفصل عطف على بناء اما دلالة
التكرير على اظهار قدرهم فى حيث افادته الاستبداد
فى التميز بكل من حكي الهدى والفلاح واما دلالة
تعريف الخبر وتوسيط خبر الفصل عليه فى جهة
افادتهما الاختصاص وحصر الكمال وهذا ناظر
الى جعل التعريف فى المفلحون للجنس كما هو الوجه
الثانى من وجهيه واما معنى الترفيع فى لوازم اظهار
القدر الراغب فيه وتناجيه

ولولا التكرار لثوهم ان الاختصاص بمجوع الهدى والفلاح (وتعرف المفلحون) وهو المفلحون لكن هذا
اذا كان اللام فيه محمولا على الجنس ٢ واما اذا جعل على العهد الخارجى فالاختصاص استفاد من توسيط الفصل
ولذا قال فى الوجه الرابع (وتوسيط الفصل) واما على الحمل على الجنس فهو تأكيد والظاهر من كلامه
انه مبنى هنا على الوجه الاول وهو كونهم هم ضمير فصل لا يحمل له من الاعراب واما على كونه مبتدأ ثانيا
فلا يسمى فصلا على المختار وايضا الخبر يكون جملة فلا حزن لقوله وتعرف المفلحون انهم خبر مبتدأ ثان
وخبر المبتدأ الاول جملة فتعرض خبر المبتدأ الثانى وعدم الالتفات الى خبر المبتدأ الاول ليس بمحسن ثم الموافق
لما سبق تقديم توسيط الفصل على تعريف الخبر * قوله (لاظهار قدرهم) متعلق بنبه مع ملاحظة قوله
من وجوه شتى وقدر بكون الدال وهو الافصح الاكثر ويجوز الفصح وهو الموازن لآثرهم الواقع فى اكثر النسخ
وفى بعضها آثارهم فعلى هذا يختار الكون فى القدر وعلى الاول الفصح كالنكذب والفصح فيه بكسر الذال
واذا قيل بالصدق فالفصح بكون الذال والمعنى لاظهار قدرهم وشرفهم وعلو منزلتهم عنده تعالى
(والتغيب فى اقفاه اثرهم) وهذا اشارة الى انهم مكملون كما ان الاول اشارة الى انهم كاملون لكن هذا
اذا اراد بهم قوم باعنائهم والافهم عامون شاملون لمن اتصف بهذه الصفات الى انضاء دار التكليف الا ان
يقال المراد الكافرون * قوله (وذات ثبوت الوعيدية) المراد بهم المستزلة والخوارج فانهم متفقون على
ان صاحب الكبرية متحد فى النار والخوارج خاصة ذهبوا الى ان مرتكب الصغيرة ايضا متحد فى النار ولهم تمسكات
ضعيفة ومن جعلها هذه الآية حيث استدلو بان المفلح من انصف بهذه الصفات فغيره ليس بمفلح فيجند
فى النار وايضا ترتيب الحكم على الوصف ينشئ بعلية الحكم المفيدة للاختصاص فى اخل بشئ من بعلية الفلاح وهى
الايمان وفعل الصلوة ونحوها لا يكون مغلما ومعلوم بالبدية ان الاخلال لهذه الامور كونها مانعة من الفلاح
ليس لذاتها بل لكونها كبيرة وممرتكبها فاسقا فيكون كل واحد من الفساق وممرتكب الكبيرة غير مفلحين
ومخلدين فى النار والى هذه الدققة اشار بقوله (فى خلود الفساق على من اهل القبلية فى العذاب) على الاطلاق
ولم يقل فى خلود من اخل بشئ من تلك الصفات والحاصل ان الآية الكريمة تدل على خلود من اخل بشئ من
تلك الصفات بالعارة وعلى خلود سائر الفساق بالدلالة وانما سميت وعيدية اى منسوبة الى الوعيد لئلا يحكمهم
بظواهر الآيات والا حادىث المشعة بخلود الفساق من عصاة الموحدين والضخيرة به لما ذكر من قوله تعالى * واولئك
هم المفلحون باعتبار اختصاص المفهوم منه وهذا مراد من قال انه راجع الى الاختصاص واهل القبلة اى
الطائفة المتوجهة اليها وهى الكعبة فى الصلاة وهذا كناية عن الموحدين كانه اشارة الى ان الفساق لا يخرجون
عن كونهم اهل القبلة بمجرد الفسق * قوله (ورد بان المراد بالمفلحين الكاملون فى الفلاح ويلزمه عدم كمال
الفلاح لمن ليس على صفته لا عدم الفلاح له رأسا) الكمال فى الفلاح اما مفهوم من الاطلاق والنسب اذا ذكر
مطلقا يتصرف الى الكمال كما هو المشهور المتداول عند اهل الكمال اومن حل المتين على المرتبة الوسطى
اذا المراد بإقامة الصلوة والاتفاق لجميع المبرات وهذا مستلزم لترك جميع التهيات على ان قوله تعالى * على هدى *
كايته المصنف حيث قال تمكنهم على الهدى وما ذكر فى تكبير هدى دليل كثار على علم على ان المراد المرتبة
الوسطى وان اراد المرتبة العليا فهو فى الذروة الكبرى واما تجويزه فيما سبق كون المراد المرتبة الادنى وهى
الاتقاء عن الشرك المتخلف بناء على احتمال بعيد وليس يرضى عنده اذ تطبيق الكلام عليها لا سيما قوله تعالى
* اولئك على هدى * على المرتبة الاولى مسئلة محتاج الى مزيد عمل على انه يمكن ان يقال ان دلالة الآية الكريمة على
عدم فلاح الفساق مطلقا لو سلم انما يكون بطريق المفهوم حيث استفيد من الاختصاص والقصر فلا يعارض الآيات
الناطقة والاحادىث الصريحة بفلاح الفساق وعدم خلودهم وقد قرر فى موضعه ان المفهوم لا يعارض المنطوق
وبهذا الجواب يستغنى عن تكلفات كثيرة وقيل وكذا ما ذكر من العلية عللة لكماله لا لاصله فلا يرادى ونفى السبب
الواحد لا يقتضى نفي السبب لجواز ان يكون له سبب آخر كقوله تعالى انتهى وهذا مؤيد لما ذكرنا سابقا من ان العلية
لا تقتضى الاختصاص لجواز تعدد السبل بالنوع لكن ما قاله القائل ليس بمفيد اذا اجتمع متعدي على بعض العلة
معذبون بالنار فكيف عفو الله تعالى جائز فى حق البعض لا يغيد هنا فان حل الكلام على عدم الفلاح مطلقا
لا يندفع به اشكال الوعيدية بما ذكره قوله لا عدم الفلاح له رأسا ولو سلم لزومه فيندفع المحذور المذكور بما ذكرناه

قوله لم يطفق فصفهم على قصة المؤمنين الخ قال صاحب الكشاف فان قلت ام قطعت قصة الكفار عن قصة المؤمنين ولم تطفق كنحو قوله ان الارار لني نعيم وان الفجار لني جحيم وغيره من الاى الكثيرة قلت ليس وزان هاتين القصتين وزان ما ذكرت لان الاولى فيما نحن فيه موقفة لذكر الكتاب وانه هدى للثنتين وسيقت الثانية لان الكفار من صفتهم كيت وكيت فين الجملتين تبيان في الغرض والاسلوب وهما على حد لا مجال فيه له لطفتم كلاما متابيا بينهما في الغرض فلما ذكر من ان الاولى مسوقة لذكر الكتاب وان من شأنه كونه هاديا كالاولا في باب بالغنا في ابصال المهتدين به الى اقصى مباحثهم ومتهمي طلبتهم والثانية مودة اثم الكفار وانذارهم بالكتاب لا يجمع فيه واما تباينهم في الاسلوب فلان الثانية مصدرة بحرف التوكيد التي تلي بها السائل والمنكر عار بذكر الوجوه المستدعية للعطف بخلاف قوله عز وجل ان الارار لني نعيم وان الفجار لني جحيم فان بين الجملتين هنا ما يقتضى العطف من منعنة التقابل والتصرع فان الوهم ينزل التقابل بمنزلة التضاد في انه لا يضر احدهما الا بضر الآخر عند العطف والعطف بين الجملتين جائز بشرط رعاية التاسب وبين المفردين بشرط اتحاد التصورات ولما كانت الجملة الاولى مسوقة لبيان حسن حال الارار والثانية على خلافه وكانت بين المفردين من مقرر اتها مقابلة في التصور عطف الثانية على الاولى فجعله ان الذين كفروا الآية واردة على سبيل الاستطراد بعد ذكر اصل المقصود نعم ههنا جامع يصح العطف به في الجملة من حيث انهما مسوقتان لبيان ان الكتاب هدى لطائفة وليس هدى لاضدادهم لكن هذا انما هو من الجامع غير ملتفت اليه عند البلاء بالنظر الى اصل المعنى المراد فان المراد من الاولى بيان حال الكتاب من الباطن في الكمال الى الفايده ومن الثانية بيان اصرار الكافرين وان وجود الكتاب وعده سواء عليهم في عدم انتفاعهم به فيكون الكتاب بحيث لا يجد لهم نفعاً مفهوماً من الثانية تبعاً لا قصد فلا يحسن العطف بما يستفاد من الكلام تبعاً كما قال صاحب المفتاح هذا كما يكون في حديث ويقع في خاطرك بغنة حديثا آخر بينهما جامع لكن غير ملتفت اليه لبعده مقامك عنه ويدعوك الى ذكره داع فورده مفصلاً على ان الغرض من وصف الكتاب تفخيم شأنه وذلك انما هو في الانتفاع به دون عدم الانتفاع قال صاحب الكشاف فالغرض من الاولى شد اعضاء النجدي وتقرير ماسبق له الكلام اولاً من انه الكامل والغرض من الثانية ان ينشئ على الكفار اعرارهم وما هم فيه ٢٤

الملاحظة لكن اوثر الطريقة المذكورة وترك العطف اذ الكلام مسوق لتفخيم شأن الكتاب واعلاء قدره ولا تفخيم في العنوان الا خبر اعني عدم هدايتهم للمصرين ولاس فيه كالخ حتى يتعرض له في انشاء تعدد كالاته بل كونه لا يفيدهم هدى مفهوم تبعا وليس ملتفت اليه واما العطف في قوله تعالى ونزل من القرآن الآية لان من بيانية على الوجد المختار قدم على المبين فكون القرآن شاهداً للمؤمنين وزيادة لتحرمان الظالمين كلاهما وصف للقرآن والآية الكريمة مسوقة لبيان اوصافه وقدم مرارا ان الشكك مبنية على الارادات فلوار يد هنا ايضا بيان وصفه بالنسبة الى المكلفين دون بيان كماله وفخامته شأنه حسن العطف هنا ولو اراد بتلك الآية بيان فخامته وعظم كماله اختار الفصل هناك ايضا هذا على تقدير كون الذين يؤمنون جاريين على المتقين وموصولة به ظاهر واما على تقدير كونه كلاماً مبدأً مسوقاً لوصف المؤمنين فلان سبيله حيث سبيل الاستيفاء كما عرفت فيما مر فيكون مبنياً على سؤال مقدر فيندرج في حكم المتقين فينبغي في المعنى فينبغي ذكر الكتاب لان تابع التابع تابع فلا فرق بين ان يكون ذلك القول موصولاً للمتقين او مفصلاً فان قيل لم لا يجوز ان تكون مسوقة على الموصول الثاني على تقدير كونه مبدأً خبره او اذن على هدى فانه وان كان جملة مستقلة مسوقة على ما قبلها فلا مانع من ان يعطف عليها جملة وصف الكفار اذ حينئذ تكون الآية الاولى مسوقة لبيان حال من آمن بالمعزالين واثنى ابيان من اصر على الكفر فيجسد الغرض فيصح العطف قلنا قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على الموصول الاول او على المتقين واياهما كان فالغرض المسوق له منه وهو بيان حال الكتاب من اعلاء مكانه في الانتفاع به حينئذ يكون حكمه حكم المتقين فالغرضان متباينان ايضا ولم يذكر التباين في الاسلوب كما ذكر في الكشاف وهو على ما ذكره شراحه ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتدأ موصول بخبرها ذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصداً بجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ في كلام آخر لان التباين في الغرض هو الاصل في الفصل والتباين في الاسلوب من توابعه وقيل واما سكوت عن تغاير الاسلوب لظهوره او تغاير في الاسلوب غير مانع من العطف اذ كان بينهما جامع صحيح للعطف الا يرى انه يصح عطف الجملة الاسمية على الفعلية وبالعكس والمصدرة بان على الخالية عنها وهذا من جملة تغاير الاسلوب وقيل قد جعل العلامة جالبة الاسلوب كناية عن عدم الالتفات الى هذه الجهة الجامعة المشار اليها بقوله لم يذكر خاصة عباده عقبهم باضدادهم والاضداد من الجامع انتهى وهذا مع مخالفته لما ذكره شراح الكشاف ليس بمعتق في نفسه اذ لا معنى للقول فين الجملتين تبيان في الغرض وفي عدم الالتفات الى الجهة الجامعة كالزم هذا الكلام القائل فان عدم الالتفات حال التكلم لا مجال بين الجملتين على ان الكتابة في مثل هذا شرطها وهو الانتقال من الملتزم الى اللازم ليس بتحقيق كاللا يخفى بقى ههنا هو انه لما كان الغرض من الجملة الاولى تفخيم حال الكتاب وبيان علو شأنه وان ذكر اولياته المؤمنين للطفول وانهم متفهمون بهذا الكتاب واحسن الخطاب كان المناسب ان يقال في ربط هذه الآية بما قبلها لما ذكر ان الكتاب هدى للمتقين ورجة للمؤمنين وانهم اشفوا واهتدوا بهدى هذا الكتاب وبين صفاتهم التي اهلهم للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم الخ وسكوته عن ذكر الكتاب وشرح حاله لا يعرفه وجه وجه وقد تعرض صاحب الكشاف له بنحو ما ذكرناه * قوله (وان من الحروف) لم يقل من الحروف التي الخ اتباعاً للقوم وسره ان احداً لم يجمع جمع قلة وكثرة يستعمل مكان الآخر مجازاً ولعل اختيار المجاز هنا التنبيه على كثرة افراده بالنظر الى مدخوله اولاً تنبيه على تخفيف بعضها فيبلغ الى حد جمع الكثرة (انتي شابهت الفعل) اي الفعل التام التصرف لفظاً واستعمالاً ومعنى والى الاول اشار بقوله (في عدد الحروف) لكن هنا على ثلاثة احرف فصاعداً وفيه اشارة الى ان المراد بالفعل الماضي وجد استعمال الحروف في موضع الاحرف قدم وجهه (والبناء على القتح) كالماضي وهذا من تنة الوجه الاول فالشبهة لفظاً في شئين عدد الحروف وحركة الآخر والى الثاني اشار بقوله (ولزم الاسماء) اي دخول الاسماء لازماً لغيره من غير منفك عنه كان الافعال كذلك ودخولها على الاسماء بعد التخفيف لا يضر والى الثالث بقوله (واعطاء معانيها) للاسماء التي دخلت هي عليه من التأكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتي والترجي كان الفعل يعطى معانيه من النصر والضرب الخروج والدخول للاسماء التي بعدها فالمراد بالمعنى التضمني اي الحدث الذي هو معنى مستقل واما المراد بمعاني الحروف معاني مطابقة لها لكن المتبادر من كلامه انها معان

٢٢ من التصام والتعاضد من آيات الآفات والانتفس
استطرداد لذكرهم عند ذكر المؤمنين فطريق
الاداء في الاول الحكم على الكتاب وجعل التيقن
من تمتد محكم به وفي الثاني اثبات حكم على الكافرين
ولذلك جعل تصديره بان علما على انقطاعه عن السابق
والاخذ في فن آخر وقال القطب اما الفرض فلان
الفرض من الجملة الاولى ذكر الكتاب والفرض
من الجملة الثانية ذكر الكفار واما الاسلوب فلان
الثانية مصدرة بان دون الاولى فهي في التوكيد
بخلافها واما اسلوب قوله ان الارار لني نسيم
وان الفجار لني حميم فمن باب التقابل لان المحكوم
عليه في احدهما مقابل للمحكوم عليه في الآخر
وكذا المحكوم به بخلاف جملة الذين يؤمنون لان
المحكوم عليه بالحقيقة فيها الكتاب وهو اس في
مقابلة الكفار وكذا المحكوم به تم كلامه فاذكرناه
آخرا خلاصة كلام الشرح في هذا المقام لانه عليه
ثم قال صاحب الكشف فان قلت هذا اذا
زعمت ان الذين يؤمنون جار على التيقن فاما اذا
ابتداه وبنت الكلام على صفة المؤمنين ثم عقبه بكلام
آخر في صفة اصدا دهم كان مثل تلك الاى المتلوة
قلت قد مر ان الكلام المبتدأ عقب التيقن سبيله
الاستيفاء وانه مبنى على سؤال فذلك ادراج له
في حكم التيقن وتابع له في المعنى وان كان مبتدأ لفظا
فهو في الحقيقة كالجسارى عليه فخلاصة السؤال
ان جملة ان الذين يؤمنون اذا كانت متانفة مستقلة
في افادة مفهومها استغلا لا جملة ان الارار لني نسيم
يكون من مفهومى الجملةين تناسب التقابل الصحيح
للعطف من حيث ان الاول افادات ان المؤمنين
في هدى وفلاح وافادت الثانية ان الكافرين في ضلال
لافلاح لهم فان نفي ما يؤدى اليه الشئ ونفي ما يؤدى
الى الشئ هو نفي لذلك الشئ ومحصول الجواب
ان جملة الذين يؤمنون وان كانت مودة
على الاستيفاء والاستقلال صورة لكنها في المعنى
من جملة وصف الكتاب بالكمال من حيث انها
افادت ان من شأنه ان المتكلم به ينال الهدى والفلاح
فالاولى مسوقة لبيان شان الكتاب والثانية لبيان
حال المضمين على الكفر فهم امتبايان في الفرض
فاوجب هذا انقطاع الثانية عن الاولى فان قيل
هب ان التباين في الفرض يابى عطفه على جملة الذين
يؤمنون بالغيب لكن لم لا يجوز ان يعطف على جملة
والذين يؤمنون بماتزل اليك على ان يجعل مبتدأ
واوالتك على هدى مع سابقه خبره ويفيد معنى
ان الكتاب نافع للمؤمنين به وغير نافع للمصميين
على الكفر فيكون من باب العطف الكائن في مثل
ان الارار لني نسيم وان الفجار لني حميم قلنا عطف ٢٣

مستقلة تدل تلك الحروف عليها بنقها اذا عطاء معانيها يشعر بذلك ولا يخفى ضعفه والقول بان المراد بآءضاه
منها انها من غير ما ذكر ما بعدها لا يجدى نفعاً فانه مشترك بين جميع الحروف * قوله (والتعدي) الفعل
التعدي (خاصة) من بين الافعال اى تشابه الفعل الماضى مطلقا لازما كان او متعديا في الامور الاربعة المذكورة
وتشابه الفعل التعدي خاصة (في دخولها على اسمين) كالفعل التعدي يقتضى اسمين فاعلا ومفعولا به فان
هذه الحروف انما وضعت لتحدث في الجمل ما لم توجد فيها قبل دخولها عليها بمشابهة الفعل التعدي
والمعاني التي احدثت تلك الحروف لم تحقق بين الامرين اعتبر مشابقتها بالفعل التعدي الى مفعول واحد
* قوله (ولذلك) اى لكونها مشابهة للفعل التعدي خاصة (اعلمت علمه الفرعى وهو نصب الجزاء الاول
ورفع الثاني) اى للفعل التعدي علمه اصلى لا يعدل عنه بلا داع وهو رفع الاسم الاسم الاول على الفاعلية
ونصب الثاني على المفعولية اذا لاصل ان يلى الفاعل الفعل وعمل فرعى يعدل اليه بموجب وهو عكس المذكور
وغرضه من بيان تلك المشابهة بيان علمها فالظاهر الاكتفاء بمشابهتها بالفعل التعدي خاصة في الدخول
المذكور فانها اخذت العمل للفعل التعدي وكأنه لدفع هذا قال البعض وان ذلك اشار الى مجموع ما ذكر فن حيث
انعقاد المشابهة بينهما وبين مطلق الفعل اعلمت اى جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد المشابهة بينهما وبين
الفعل التعدي خاصة اعلمت اى جعلت عاملة علمه الفرعى والاضافة في عمله يابى عنه ظاهرا وان كان ما ذكره
موافقا لما تقر في النحو قوله (ايذانا) اى اعلاما وضيم (بانه) راجع الى الحرف المدلول عليه بالحروف وجه الافراد
بيان ان كل واحد منها (فرع في العمل) بجمله (دخول) اى غير اصل (فيه) لانه عمل المشابهة للفعل ولولاها
لما عمل فعل من ذلك ان الدليل المشار اليه بقوله ولذلك دليل لمى واخبر ذلك لانه لو قسم مفعولها على منصوبها
لحصلت النسبة بين الاصل والفرع وهو غير معقول الا ان يمنع مانع من ذلك كما ولا المشبهتين بليس فانهما عطيا
عمل الاصل دون الفرعى لئلا يتبس بلالى ثنى الجنس في لا واما الفظة ما فالحمل عايتها * قوله (وقال
الكوفيون) اى ما ذكر من ان هذه الحروف عاملة في المبتدأ والخبر نصب المبتدأ ورفع الخبر ولذا عدت من
الواسخ مذهب البصريين ومخار المتقين واما الكوفيون فقد ذهبوا الى ان (الخبر قبل دخولها) اى هذه
الحروف (كان مفعولا) بالاعمال المعنوية وهو التجرد عن العامل العظي (بالخبرية اذ المبتدأ) اى بسبب
كونه خبرا وهذا مراده لكنه تسامح فقال كان مفعولا بالخبرية اعتمادا على شهرته ومثل هذا شائع في عبارات
المؤلفين بل في تقريرات الفصحاء المحققين فن اعترض عليه قد وقع في سلسلة التعصين * قوله (وهي) اى
الخبرية (باقية بعد مقتضية للرفع) اى بعد دخول هذه الحروف باقية غير زائلة فعمل فيه ما كان عاملا قبل
دخول هذه الحروف والالزم تخلف السبب عن السبب والترجيح بلام مرجع ومن هذا قال (قضية الاستحباب)
وهو باقيا ما كان على ما كان لان الاصل فيما انصف بشئ ان يبقى على صفته ويعمل بمقتضاه والاستحباب من جملة
الدلة عند بعضهم كالثانية ومنهم المصنف وعندنا هو حجة للدفع دون الاثبات وتتمام بحثه في اصول الفقه
قبل وادلة الاحكام الفقهية تجري في العربية حتى ان بعض المتأخرين دون للنحو اصولا كاصول الفقه وهذا
تقرير لدليل الكرفين قوله قضية مفعوله لمقتضية اى لاقتضاه الاستحباب اياه او مفعول مطلق للنوع اى
مقتضية للرفع اقتضاء الاستحباب وهذا هو الظاهر اذا الاول لا يخلو عن نظر * قوله (فلا يرفع الحرف)
لامتناع اجتماع عاملين على مفعول واحدا شخص وهو باطل لانه نحصيل حاصل * قوله (واجب) اى من
جانب البصريين (بان اقتضاء الخبرية) فيه تسامح كما مر والمعنى بان اقتضاء الابتداء او المبتدأ بسبب الخبرية
(الرفع مشروط بالتجرد) اى عن العوامل (لحلفه) علة لقوله مشروط بالتجرد وضيم تخلفه راجع الى الرفع
وضيم (عنها) للخبرية (في خبر كان) لان خبره منصوب به فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شئ
لما تخلف عنها مادامت باقية لان مقتضى الذات لا يتخلف عنها (وقد زال بدخولها) اى وقد زال التجرد الذي
هو شرط اقتضاء الخبرية الرفع واذا انشئ الشرط انشئ المشروط (فتعين افعال الحرف) هذا نتيجة البيان
المذكور لكن يرد عليه ان زوال التجرد الذي هو شرط بدخولها يتوقف على كون ذلك الحرف عاملا وهو اول
المسئلة فيه نوع مصادرة وقوله لتخلفه في خبر كان لا يفيد لانه فصل عامل بالاصالة فزوال التجرد هناك امر
اتفاقى واما زواله هنا فهو اول المسئلة متنازع فيه ٢ واما عمله في اسمائها لا اتصالها به صورة ومعنى واما اتصال

٢ ولم يذكر القسم لظهوره اولان الاخيرين كظهير

مانحن فيه دون القسم

٢٣ والذين يؤمنون بما ازل اليك الخ على ما قبله

كما عرفت منى على التعريض المدرج له في جملة الجمل

الاربع المتقدمة الموقفة لمدح الكتاب بصفته

الكمال المصحح للعطف ولامدح للكتاب في مضمون

جملة ان الذين كفروا حتى يشركوها العطف

الجملة المعلقة عليها فيما سبقت هي له اذ لا مدح له

في وصفه بانه لا ينجع للصالحين على الكفر حتى

يناسب الجملتان في الغرض فاما ايضا على حد

لا محال فيه للعطف اقتصر رجحان الله في نكته ترك

العطف على التباين في الغرض ولم يتعرض للتباين

في الاسلوب وقد ذكره صاحب الكشاف فلهذا

رجح الله نظر الى ان العدة في وصل الجملتين بالواو

وجود الجبا مع المعزى بينهما وناسب الجملتين

في الغرض جامع معنوي معتمده بحسن به عطف

الثانية على الاولى بخلاف الاسلوب فانه امر لفظي

فكثيرا ما يفسرون اسلوب المعلق عن سببه

المعلق في عايد لئلا داعية اليه ولما كان التباين

في الاسلوب غير ضار للعطف اذا كان بينهما جامع

مصحح للعطف لم يجمعه من اسباب القطع

قوله وهي بعد باقية اي الخبرية المتضمنة للرفع

قبل دخول ان باقية بعد دخولها فرفع بعد دخولها

ايضا بحكم الاستصحاب لوجود مقتضى الرفع

والاستصحاب ابقاء الشيء على ما كان عليه ففضية

منصوب على المفعول له ان كان من قضي بمعنى حكم

اي حكمها بالاستصحاب او مفعول مطلق اي مقتضية

لرفع اقتضاء الاستصحاب (سلوكي)

قوله لتختلف منه في خبر كان اي لتختلف الرفع

من الخبرية في خبر كان فلو كان رفعه الخبرية

بلا شرط شيء لكان الرفع موجودا مادام الخبرية

موجودة ولما تخلف الرفع في بعض مواضع وجود

الخبرية علم ان حلة الرفع بعد دخول ان هي الحرف

لا الخبرية والعلامة قبل دخولها هي الخبرية لئلا

بشرط التجرد عن العوامل اللفظية والتخالف في خبر

كان لفقد شرط تأثير حلة الرفع وهو التجرد

قوله ولذلك يتاقي القسم اي لاجل ان كانا فائدتها

ما كيد النسبة يتاقي بكلمة ان التي لا قسم اذ المراد بالقسم

ما كيد النسبة في الحكم المخالفة عليه وهو ناسبه في افادة

النا كيد

قوله ويصدر بها الاجوبة اي اجوبة الاسئلة

فان مخاطب اذا كان متزدا طالبا للحكم حسن

تقوية الحكم الملقى اليه بمؤكد فائدتها كيد الحكم في خطاب

السائل استعاضى وفي خطاب المتكر واجب فقوله

عز وجل انا انكته في الارض مثال لما يصدر بالاجوبة

لوقوعه في جواب السائل وقول موسى اني رسول

من رب العالمين مثال لما يذكّر في معرض الشك بناء

على ان فرعون شك في رسالة موسى لانكر لها

لما شاهد منه هجرة دالة على صدقه

الاخبار به فمضى فقط ولهذا استدلل الشيخ الرضى على مذهب البصريين بان اقتضاء الحرف الجزئين على السواء فالاولى ان يعمل فيهما ولا سيما مع مشابهة قوة الفعل المتعدى يعني ان العمل فرع التاقي مع ملاحظة المشابهة المذكورة ولما كان تعلق الحرف من جهة المعنى بكلا الجزئين على السواء كالافعال المتعدية فالاولى ان يعمل فيهما وانما قال اول لما اشترنا من الفرق بين اتصال الاسم والخبر * قوله (وقائدها ناكيد النسبة) والمفهوم من كلام النجاة ان التاكيد والتحقيق معناها لا فائدتها المترتبة عليها وايضا فمفهوم ذلك من كلام المصنف ايضا حيث قال انما واعطاه معانيه وبين محشيه من اننا كيد والتبسيه وايضا ان كان التاكيد فائدتها فاما معناه والمراد بنا كيد النسبة ناكيد الجملة وفي عطف قوله (وتحقيقها) عليه اشارة الى ان المراد باننا كيد ليس بمعناه المصطلح بل بمعنى تقوية الشيء فلذا جاز تقديم المؤكد على المؤكد بفتح الكاف (ولذلك يتاقي بها القسم) ثم استدلل عليه بوقوعها في جواب القسم لان القسم ايضا للتاكيد فاذا تعلق القسم بها صار متعاضدين في افادة الفائدة المذكورة يقال تاقاه اي استفله ومثل هذا يغيد الظن وهو كاف في مقام الخطايات والاختلاف القسم بشيء لا يقتضى كونه للتاكيد وايضا الدليل لم يأت به كونه موضوعا للتحقيق ولا محذور ويصدر بها الاجوبة فاذا قال هل زيد قائم يقال في جوابه ان زيدا قائم حسن ناكيد بمؤكد لكون الخطاب مترددا فيه فاذا صدر بها الاجوبة علم انه مؤكد وهو ايضا لم ينفذ العلم وتام بحثه في فن المعاني والاجوبة جمع جواب كما هو معروف قيل قال ابن الجوزي في كتاب غلط العوام قال العسكري العامة تقول في جمع الجواب جوابات واجوبة وهو خطأ لان الجواب مثل الذهاب وقد قال سيبويه الجواب لا يجمع وقولهم جوابات واجوبة كتي موله انتهى ولم ارم من ذكره غير صاحب المفتاح الا انه لم يقله ومثله للوثوق به لا يطابق بالثقل (ويصدر بها الاجوبة) * قوله (وتذكر) عطف على قوله بصدور او يتلقى اي ولذلك تذكر اننا كيد ما فيه شك للمخاطب واخبره ولذا اطلق الشك (في معرض) بفتح الميم وكسر الراء محل عرض (الشك) كذا في شرح الشافية فهو كاللمعة والمثني وضبطه شراح الفصح بكسر الميم وفتح الراء كاسم الآلة واصله ثوب تلبسه الجارية المعروضة للبيع فيكون من العرض والاول من العروض وهو على هذا المعنى ما يظهر الشك ويبرز لمن يريد ومقابته للوجه الثاني وهو ما ذكر في معرض الشك لانه كما عرفت ان الجواب لمن يتردد في الحكم فالسائل شاك باعتبار ان المراد بمعرض الشك في صورة غير السؤال بقاعدة اذا قول بل العالم بالخاص براديه ما وراء الخاص وجه ذكر الوجه الثاني مع دخوله في الاشياء ما يشاءه وتبينها على كثرته والاذا واكتفى بقوله وتذكر في معرض الشك لئلا يكتفى بالانكار كقوله بامياتي ان تصريح به في كلام المبرد ولم يكتف بامياتي التصريح بجواب سائل لما اشترناه من كثر استعماله وشبهة دورانه قيل وانما لم يذكر الانكار لان كل ما يخرجه لا يبيح رد الانكار كما يدل عليه ما نقل عن المبرد انتهى وهو يخالف لما ثبت في علم المعاني من انها رد الانكار ان كان ضعيفا اكنى في التوكيد بان كقوله تعالى حكاية عن الرسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا في المرة الاولى انا اليكم مرسلون واذا قوى الانكار لم يكتف بهما بل يزداد في التوكيد كقوله تعالى حكاية عنهم قالوا ربنا يعلم انا اليكم مرسلون فالجواب ان هذا مع كونه مصرح به في كلام القوم سافعا وخلفا كيف يفعل عنه وكلام المبرد يدل على ان مجيئه رد الانكار ولا بد من الاستدعاء يؤكد ذلك فلو لم يكن كذلك لكان نقله هنا عبثا اذ الكلام في بيان احوال الام ابتداء وايضا يلزم من كلام ان لام الابتداء بانفرادها لا يبيح للتاكيد ولم يذكر المصنف ان ان فيما نحن فيه بعد كونها ناكيد للنسبة لجواب سؤال اوفى معرض الشك والظاهر هو الثاني لانه لما بالغ في خبره عسى ان يشك فيه بل ان يشكر والشك لا يلزم ان يوجد بالفعل ولذا قال وتذكر في معرض الشك وكذا الانكار (مثل قوله ويسئلوك عن ذي القرنين قل سألوا عيسى عليه السلام انا امكناه في الارض) الآية مثال للاجوبة ٢ اومعرض الشك بالاعتبارين وكذا قوله تعالى (وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين) الآية والاول مثال للاجوبة والثاني لمعرض الشك قوله تعالى (انا امكناه في الارض) وان كان مفعول القول وانه يستلزم ان يكون ذو القرنين مأمورا بان يقال انا امكناه لكنه حكاية عن الله تعالى كقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة الآية بعد قوله تعالى قل اكنى بالله الآية على تقدير كونه مفعول القول * قوله (قال المبرد) روى انه قال ابو العباس المبرد للكنة المتفلسف حين قال له اني لاجد في كلام العرب حشو تقول (قولاك عبد الله قائم اخبار عن قيامه) ثم تقول (وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه) ثم تقول (وان عبد الله قائم جواب

٣ وقيل ويجوز ان تكون القرينة ما استدل به وهو استواء الانذار وحده وهذا بناء على ان القرينة قد تكون متأخرة عن سماع اللفظ كقرينة الموصول وهي صلتها فاندفع ما قبل يرد عليه ان القرينة لابد ان تكون متأخرة بسماع اللفظ وههنا متأخرة عنه ولعله لهذا صدره بقوله ويجوز المر بضعف الكلام انتهى عهد (عبد الرحمن الامدي عهد) قوله قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وذلك عند الله تعالى مخاطب خالي الذهن عن الحكم واما اذا لم يكن خالي الذهن عنه فاما ان يتردد فيدركه في الاول حسن توكيده الحكم فيقال ان عبد الله قائم وفي الثاني وجب وبزاد التأكيد بزيادة الانكار فيقال ان عبد الله قائم (شهاب عهد عصام عهد) قوله وتعريف الموصول اما للعهد الخ هذا بعينه كلام صاحب الكشاف بتغيير يد يقال والتعريف في الذين كفروا لجواز ان يكون للعهد وان يراد بهم ناس باعيانهم كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وان يكن الجنس مثالا لكل من صمم على كفره تصحيا لا يرعوى بعده وغيرهم ودل على تناوله المصيرين الحديث عنهم باستواء الانذار وتركه عليهم قال القطب في شرحه اعلم انه اخبر عن الذين كفروا مطلقا بانه لا ينفعهم الانذار وهذا على ظاهره فيه شيء لان بعض الذين كفروا اسلموا فلا يكون جميع الذين كفروا كذلك فثارة حل اللام على العهد واخرى على الجنس المستعمل في البعض فهم من وجه الجواب بانه يجوز ان يكون التعريف للعهد ويراد ناس باعيانهم وحينئذ لا شك ويجوز ان يكون التعريف للجنس ويكون اللفظ عاما مشا ولا اكل من صمم وغيرهم لكن المراد به المصرون وقرينة ذلك الاخبار عنهم باستواء الانذار وتركه ومنهم من قال حل قول صاحب الكشاف على المطلق والمفيد اظهر من الحمل على العام والخاص يدل عليه قوله في تفسير قوله والمطلقات يترصدن بالغهن ارادا ذوات الاقراء فان قلت كيف جاز ارادتهن خاصة واللفظ يقتضي العموم قلت لانه هو مطلق في تناول الجنس صالح لكل واحد وبعضه فجاء في احدا ما صلح له كالاسم المشترك وذلك ان دليل الخصوص عند الحنفية جملة مستقلة بفهمها نص عليه البرزوي فعلى هذا ان الذين كفروا لفظ مطلق يتناول كل من صمم على الكفر ومن لم يصمم ودل على تناوله المصيرين حديث الاستواء هذا ما ذكرنا واقول اللفظ المطلق في اصطلاح الاصوليين هو النكرة في سياق الاثبات فليس شيء من المعارف بمطلق بل مراد بالطلاق ههنا ما فسر به قوله صالح لكل واحد وبعضه وتحقيق كلامه ان الجمع المعروف تعريف الجنس معناه جماعة الاحاد وهو اعم من ان يكون جميع الاحاد او بعضها فهو اذا أطلق احتمال العموم والاستفراق واحتمل الخصوص والاحتمل ٢٢

مكر اقامه) فاجاب المبرد بانه لاحشوف كلامهم وفيما نزل على لقتهم بل الحشوف ابن اخت خاتك حيث صنع عمره فيا لايغنيه وذهل عن دقائق العلوم الادبية وحاصل جوابه ان حال مخاطب معتبر في الكلام الملقى اليه فان كان خالي الذهن لم يتجسس الى التأكيد وهو قول الاول وان كان مترددا في الحكم سائل عنه حسن التوكيد كما هو القول الثاني وان كان منكرا وجب توكيده وهو القول الثالث وقد فصل ذلك في موضعه * قوله (وتعريف الموصول اما للعهد) اشار الى اسم الموصول تعريفه كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس اخرى والجنس اما ان يراد به الجنس من حيث هو هو او من حيث تحققة في ضمن جميع الافراد او من حيث تحققة في ضمن بعض الافراد سواء جعلت من المعرف باللام كما ذهب اليه شزمة اولا كما عليه المحققون والمراد بالموصول في كلامه الموصول المذكور المهود في هذا المقام فلا يتناول سوى الذي وتصاريفه وتناوله بما سوى الذين مع انه مذكور لانه لا فائز بالفصل فلا عدول عن كلام الكشاف وهو قوله والتعريف في الذين لانه هو مراد المصنف بقرينة قوله (والمراد به ناس باعيانهم) لان فرضه ناس بيان القاعدة حتى يراد الشمول عبارة بل شموله لتصاريه الذي باسمها اما بالاشارة او بدلالة النص فكلام الشيخين فيه بيان لكن كلام المصنف اوفق لكلام المحققين حيث اضاف التعريف الى الموصول بخلاف قول الكشاف ولعل لهذا عدل عنه وقيل ولا يخفى ما فيه معرضا على تحققة قدس سره فان تخصيص الذي وتصاريفه دون من وما ليس فيه آل لوجهه وانما دعاه لظاهر كلام الكشاف والتعريف في الذين ولذا عدل عنه المصنف الى قوله تعريف الموصول اشارة الى ان المبحث شري انما اقتصر عليها لانها ام الباب انتهى فحمل الموصول في كلام المص على مطلق الموصول وجعل ما ومن محتملا للاقسام التي في ذي اللام وهذا غفلة من قوله والمراد به ناس باعيانهم (كابي لهب وابي جهل والوالدين المغيرة) واحتمل ما ومن ونحوهما مما ليس فيه الى تلك الاقسام مطاوع البيان من العلماء الاعيان * قوله (واحبار اليهود) لا يعرف بهذا اعيانهم كما عرف ابو لهب ونظرائه من المشركين باعيانهم الا ان يقال انهم ايضا معلومون باختصاصهم لكن عبر بهم روما للاختصار وفيه ما فيه والوجه في كونهم معهودين هو ان هؤلاء الكفرة هم المشهورون بالكفر وايضا الرسول عليه السلام فهم بذلك كالحاضر في الذهن وكلامه الموعظ وهذا المقدار كاف في العهد الخارجي ٣ فهي تدل على عدم نفع انذارهم بعبارتها وعلى عدم نفع غيرهم بدلائلها فهي شاملة عامة الى جميع المصيرين على الكفر الى يوم اخر قدم التعريف العهدي لانه الاصح رواية ودراية وانه لا يحتاج فيه ما يحتاج في الجنس * قوله (او للجنس مشا ولا) فدخل هؤلاء المهودون دخولا اوليا نقل عن ابن مالك في شرح التسهيل انه قال المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة وذلك غير لازم وذلك لان الموصول قد يراد به مهود فتكون صلتها معهودة وقد يراد به الجنس فتوافق صلتها كقوله تعالى كمثل الذي يبتغي بالابيض * وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلتها كقوله فان استطاع اغياب وان يغلب الهوى فقل الذي لا يقيت يغاب صاحبه انتهى واختار الشيخان ما قاله ابن مالك لكن قل شراح الرسالة الوضعية ان الموصول موضوع وضع عام لمعنى شخصي معين بنسبة جملة خبرية اليه وانه لابد من كون انسابها مهودا بين مخاطب والتكلم فان اراد به معنى كلي فانما لتعريفه منزلة كافي للاشارة فهذا معنى مجازي حاصله ان الموصول ليس بكلي بل المراد به شخص فلا يصح ان يراد به الجنس وقد قيل انه ليس المراد بالعهد في كلام النخاعة معناه المشهور بل مطلق الحضور الذهني بآي وجه كان وهو جار في جميع المعارف ولذا حصر بعنى النخاعة معنى الى العهد والجنس وبالجملة ان اراد بتعريف الموصول العهد الخارجي فهو حقيقة على تقدير كونه موضوعا لمخصوصيات باعتبار وضع عام ومجازا دائما على تقدير كونه موضوعا للامر العام بشرط استعماله في جزئياته وان اراد بتعريفه الجنس سواء كان للاستفراق او للعهد الذهني فيكون مجازا واما ارادة الحقيقة به من حيث هي هي فلا مانع ههنا اذا اصرار على الكفر من خراس الافراد * قوله (من صمم على الكفر وغيرهم) اي استمر عليه الى موته تتعلق علمه تعالى كذلك وحاصله من علم الله انه يموت على الكفر وليس المعنى من صمم وعزم على الكفر اذ كل كافر في حال كفره كذلك لكن بعضهم يختار الايمان بتوفيق الله تعالى فهم يخرجون عن الحكم المذكور * قوله (فخص منهم غير المصيرين بما استدل اليهم) اي اخرج على النصين او على الجورزيه والاختي العبارة فخص المصرون والظاهر من لفظ خص ان المراد بالجنس الاستفراق فيكون الذين عاماما شاملا

٢٢ على واحد منهما توقف على القرينة كما في الشك
وكلامه ههنا ان اللفظ بحسب اطلاقه يجوز ان يكون
عاما لكن قرينة الخصوص قائمة ولا شك ان هذا
مخلف لما قرر عند اثبات الاصول لكنه الذي ذهب

اليه صاحب الكشاف وصاحب المفتاح ومن تبعهما
وقال صاحب الكنف وجه كونه للعهد ان هولاء
واضربهم اعلام في الكفر فهم كالحاضرين
في الدهن اذا اطلق اللفظ التفت الخاطر اليهم اولا
والاظهر الثاني لشمول اللفظ نعم الخبر عنه سواء
اولا يؤمنون على اختلاف الوجهين دل على ان المراد
المصرين فقط وهو المراد بقوله ودل على تناوله
المصرين بارادتهم وحدهم من اللفظ وفي قوله
متاولا كل من صمم وغيرهم دون ان يقول صالح
التاول لهم ولغيرهم اشعار به جعل عاما خصه
قرينة الاخبار بما يلزم الاصرار وبتلزمه من باب
قوله * والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سيلا * وقوله * والله على كل شيء قدير * لا مطلقا
قبيده لا يؤمنون وان لم يكن من مذهبه ان يجب
عمومه لقوله في سورة الطلاق في قوله تعالى * اذا
طلقت المرأة * لا عموم ولا خصوص في النساء ولكنه
اسم جنس للاناث من الانس وهذه الجنسية معني
قائم في كلهن وفي بعضهن فجاز ان يراد بالنساء هذا
وذلك فاذا قيل لعدتهن علم انه اطلق على بعضهن
وهن المدخول بهن من المعتدات بالخبر اقول
هذا الذي ذكره وفي هذا المقام كما ترى لا يخلو
عن تكلف فان محصول كلام القاضي وصاحب
الكشاف رحمه الله ان التعمين للمخبر عنه انما ساجاه
من مفهوم الخبر والمقرر الثابت في علم العربية وقانون
الاستعمال ان المخبر عنه لا بد ان يكون متعينا عند
المخاطب قبل محي المخبر حتى يفيد الكلام الذي اليه
فالاخبار بثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على
تعيين المخبر عنه عند المخاطب قبل ورود الخبر فتوقف
تعيين المخبر عنه عنه على ورود الخبر يلزم الدور
قالا ولي عتدي ان يكون هذا من باب اسناد حكم
البعض الى اكل على طريقة بنو اقلان قتلوا زيدا
والقائل واحداهم

قوله واصله الكفر بالفتح وهو الستر فهو بالفتح
عام في مطلق الستر والضم خاص في ستر النعمة
كعام الثمرة غلاظها وغطاؤها

قوله وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة محي
الرسول به قيد الضرورة للاحتراز عن انكار
احكام المجتهد فيها فان انكار الاجتهادات
ليس بكفر ومنكرها لا بكفر قال محي السنة والكفر
هو الجحود واصله من الستر ومنه سمي اليل كافر لانه
يسر الاشياء بظلمته وسمى الزراع كافر لانه يسر
الحب بالتراب والكافر بستر الحق بحجوده والكفر
على اربعة أنحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر صناد
وكفر نفاق فكفر الانكار هو ان لا يعرف الله اصلا ٢٢

لجميع الكفرة بحسب المفهوم وخص منه بعض ما تناوله وغير المصرين والمخصص النص الدال على ان من تاب
منهم متفهمون بالانذار والقرينة ما اشار اليه وهذا مراد المص بقوله فخص عنهم غير المصرين بما اسند اليه حيث
لم يجعل المسند اليه مخصصا بل بسبب التخصيص وقرينته والقول بان المخصص يجوز ان يكون العقل راجع الى
ما ذكرناه اذ العقل اذا خلى وطبعه لا يكون مخصصا هنا بل بعمونة النص المذكور ودليل الخصوص يجوز
ان يكون متصلا بالعموم او متفصلا عنه عند الشافعي وهو مذهب المصنف وعند علمائنا الحنفية يجب ان يكون
متصلا به في المخصص المفيد دون المطلق وهنا مفيد فالوجه عندنا ان المخصص هنا هو العقل بعمونة النص
كما اشارنا اليه وعند المصنف اما النص المذكور او العقل بعموته وبهذا يخرج الجواب عن اشكال وهو انه كيف
يكون الخبر مخصصا اذا سلم فيه العموم والخصوص والاصوليون حصروا المخصص الغير المتقل في الاستثناء
والصفة والغاية والبدل والشرط لما عرفت من ان المخصص هو المتقل ويندفع به اشكال آخر ايضا وهو تعيين
المخبر عنه بمفهوم الخبر في ما يقرر من ان المخبر عنه لا بد ان يكون متعيا عند المخاطب قبل محي الخبر حتى يفيد
الكلام الملقى اليه فالأخبار بثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على تعيين المخبر عنه قبل ورود الخبر فتوقف
تعيين المخبر عنه على ورود الخبر يلزم الدور لما عرفت من انه متعين قبل محي الخبر على انه ان اراد تعيين المخبر عنه
قبل محي الخبر تعينه بخصوصه فغير مسلم والمسند كون اللفظ المتكسر مخبرا عنه كالعين مثلا باعتبار تعيين كل واحد
من معانيه عند السامع وعدم تعيين واحد منها بخصوصه لا يضر فان العين كون المراد به بدو عام مستفاد من
جارية فلا يحدو فيه وان اراد تعينه في الجملة فـ لم يكن لا يضرنا فان كل واحد من الكل والبعض مفهوم
عند المخاطب على وجه التردد وهو موقوف عليه الخبر والمعلومية بوجه ما عند المخاطب كاف وارادة واحد
منهما بخصوصه موقوفة على محي الخبر فلا دور وقيل في كلام المصنف حيث قال من صمم بدون لفظ كل كما في
الكشاف اشارة الى ان المراد بالجنس الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد فيكون تعريف الذين
عهدا ذهنا لا استغراقا فيكون من قيل ذكر المطلق المتاول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المفيد بقيد الاصرار
من حيث ان الخبر يدل على التقييد لان حله على الاستغراق ثم تخصيصه تطويل بلا طائل ونفع عنه قدس سره
انه مخاره ولا ينبغي ان التخصيص مستعمل في قصر العام على بعض ما تناوله دون تقييد الاطلاق حيث قال
المص فخص منهم علم انه حل الموصول على الاستغراق والعموم وايضا انه ليس المراد بالذين هنا البعض الغير
المعهود فلا يحسن بل لا يصح حله على الجنس باعتبار الغير المعلوم المحي العهد الذهني والحمل على العموم
ثم التخصيص يفيد عمومه على المصرين عن آخرهم بحيث لا يثذ فرد منهم نصا وقطعا فذهب وطائل اي طائل
بختلاف الحمل على الاطلاق والتقييد كما لا يخفى على من له طبع سليم واستوضح بقوله تعالى * قلبت فيهم الف سنة
الاخريين عاما * الآية وبأثر الالفاظ العامة المخصصة فهل يقال انه تطويل بلا طائل مع انه لا يخلو عن زكنة
وهنا كذلك والقول بان الحمل على الاطلاق ممكن هنا دون سائر الالفاظ العامة ضعيف اذ لا يحسن الاطلاق هنا
كامر وايضا بعض النصوص حله على الاطلاق ممكن مع انه محمول على العموم وايضا المطلق مادل على فرد
شائع وقيل مادل على المساهية بلا قيد فيراد به فرد شامل لكل فرد على سبيل البدل لاعلى الشمول فاذا حل
الجنس على العهد الذهني الذي كالتكره يراد به فرد من المصرين متاول لكل فرد منهم على سبيل البدل والمقصود
تناوله على سبيل الشمول وهذا تفصيل ما اجلناه اولا واما البحث عن جعل الجنس عاما مخصوصا مع ان
المتخذي لم يذهب الى العموم في مثله وانما يقول بالاطلاق الى آخر البحث الذي اورده بعض فتاويل بلا طائل
* قوله (والكفر) اي بضم الكاف (لغة ستر النعمة) اي الستر المتعلق بالنعمة ويمبر عنه بالكفران والمراد
بالستر عدم الشكر فالستر معنوي او عدم التحدث فان تحديث النعمة من جملة تشكرها وبالجملة المراد بسترها عدم
اظهارها الذي يليق به (واصله الكفر بالفتح وهو الستر) مطا بقا دون التقييد بالنعمة وانما جعله اصلا لانه عام
مطلق والمضموم خاص مفيد والظاهر ان العام المطلق اصل للمخصص المفيد وقيل ان كلامهما لغة اصلية لان
الصحيح قال الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر وكفر بالفتح النافية انتهى وما نقله
حجة عليه لاه ودليل للمصنف (ومنه) اي من اجل انه مطلق الستر (قيل للزراع) كافر استر البذر في الارض
(واليل كافر) استر الاشياء بظلمته فهو ممتنع من الكفر بالفتح لا بالضم (ولكم) جمع كم بكسر الكاف فيهما

٢٢ ولا يعترف به وكفر الجحود وهو ان يعرف الله بقلبه ولا يقبل ان كافر ابليس قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وصرعوا فسادا ان يعرف بقلبه ويعترف بلسانه ولا يدن به ككفر ابي طاب حيث يقول * واقد علمت بان دين محمد *

* من خير اديان البرية دينا *
* لولا اللامة او حذار مبة *

* اوجدتني محبا بذلك ميتا *
واما كفر النفاق فهو ان يعرف باللسان ولا يعتقد بالقلب وجميع هذه الانواع من لقي الله بواحد منها لا يغفر له

قوله وانما عد ايس الغيار الخ الغيار بالكسر علامة اهل الذمة

قوله نعمت كانت بالمصادد المقصود بالذمت بالمصدر المبالة في الوصف روى عن صاحب الكشاف الوصف بالمصدر نحو رجل صوم ورجل عدل على وجهين ان يفهم مضاف محذوف اي ذو صوم وذو عدل وان يجعل انه تجسم من الصوم والعدل مبالة وبالمبالغة هي هنا فائدة الانذار وعدم الانذار نفس السواء

قوله قال الله تعالى الى كلمة سواء بينا وبينكم اورد صاحب الكشاف الاشتهاد مع هذه الآية آية اخرى في اربعة ايام سواء للسائلين ولم يورد القاضي رحمه الله تلك الآية فلعل عدم ايرادها لان في اعراب سواء قرأوا بالنصب والجر والاستشهاد انهم على القراءة بالجر دون النصب لان القراءة بالنصب مبنية على ان يكون مفعولا مطلقا للفعل مقدر راي استوت سواء فمحذوف خارجا عما نحن فيه ولما كان صلاحه للاستشهاد محتلا لم يذكره

قوله والفعل اما يتبع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضعه لما حكم بان انذرتهم ام لم تنذرهم مرفوع المحل بانه فاعل او مبتدأ وعلى التقديرين يلزم ان يكون الفعل مستندا اليه ويخبر عنه توجه عليه ان الفعل مستند وخبره اما يتبع ان يكون مستندا اليه ويخبر عنه فدفع الشبهة بقوله والفعل اما يتبع الخ ففعله كقوله تعالى واذا قيل لهم امنوا تميل لما اريد به الافظ وقوله تعالى يوم نضع الصادقين صدقهم وتسمع بالعبدي خير مثالا لما اريد به الحدث فان ينفع مجرور المحل على انه مضاف اليه ليوم لان ينفع وان كان في صورة الفعل لكن المراد به الحدث اي المصدر وتقدر به يوم نفع الصادقين وتسمع في محل الرفع على انه مبتدأ وخبره خبر اذ التقدير سماعك بالمعدي خير واما وقوعه في صورة الفعل فلا يهاجم معنى التجدد قال صاحب الكشاف فان قلت الفعل ابد اخير لا يخبر عنه فكيف صح الاخبار عنه في هذا الكلام قلت هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ الى جانب المعنى وقد وجدنا العرب يعملون في مواضع من كلامهم ٢٢

وعاء الطلع وتغطية النور (الثرة كافر) وزنه فاعول مبالة في الكافر المشتق من الكفر بالفتح والكافور ايضا اسم طيب معروف الا انما ذكره المصنف هو المعروف في اللغة الفصيحة القديمة وهو اسم جنس جامد ومن قال انه مبالة في الكافر فقد وهم كذا قيل وما المانع من ذلك وهو من اوزان المبالة مع انه دال على الذات مع الصفة * قوله (وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول) هذا مذهب الشافعي لانه منقول عن الامام الغزالي واخبره المصنف والمراد بالضرورة ما علم واشتهر حتى عرفه الخواص والعوام كالصلوة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرف الا الخواص كاستخفاف بنات الابن السدس مع بنت الصاب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهر الانصاف فيه في الحكم بكفره خلاف وليس بكفر جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كذا نقل عن النووي في الروضة كما قيل وقال ابن الهمام في المسيرة الخفية لم يشترط في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار الا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حله على ما اذا علم التكفير بثبوت قطع لان مناط التكفير التكذيب او الاستخفاف انتهى وفهم منه ان النكر اذا لم يعلم بثبوت قطع فلا يكفر ويعذر بالجهل كمن انكر فرضية الصلوة لجهله بها يلزم منه عدم اكفاره وكذا وجوب الصوم والزكاة ونحوهما وما فهم من كلامهم انه انكار ما علم بالضرورة انه من الدين كفر والجهل ليس بعذر ولا فليس بكفر والجهل عذر مثل انكار رؤية الله تعالى وكونه تعالى عالما بعباده وانه تعالى خالق لافعال العباد فان انكار مثل ذلك ليس بكفر عند المتكلمين وان نقل التكفير عن بعض النحهاء وبالجمله ان من انكر شيئا مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وانه من الدين فهو كافر ومن انكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الاتحاد فلا يكون كافرا وهذا التعريف غير شامل للشاك والخالي الذهن والجواب ان هذا التعريف للنوع المكفر من الكفر لا مطلق الكفر والمراد بالانكار الجهل في تناول الشك والخلو عن الذهن والعارف الذي هو ليس بمصدق في حكم النكر لان معرفته لمحة بالجهل عند الشرع والافتقار التعريف بالمصدق الذي صدر منه اشارة التكذيب كما يجبي وينكشف منه جواب آخر وهو ان ترك الشاك والخالي الاقرار مع القدرة عليه اشارة التكذيب فهمان المنكرين شرعا فالمراد بالانكار الانكار شرعا فلا نقض بهما لكن التعريف بعدم التصديق عن من شأنه التصديق اولى لسلامته عن التكليف فعلى هذا التقابل بين الايمان والكفر تقابل العدم والملكية وعلى الاول تقابل التضاد * قوله (وانما عد ايس الغيار) بكسر الفين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تلها الف وآخره راء مهملة نقل عن شرح المذهب ان الغيار ان يخطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونه ان تكون الحياطة على خارج الكتف (وشدة الزنار ونحوهما) كتفاح خيط غليظ يشد على اوساطهم خارج الثياب وقيل خيط مجتمع غليظ فيه الوان تشد في الوسط فوق الثياب وقيل الغيار قلندوة طويلة كانت تلبس قبل في ابتداء الاسلام وهي الآن من شعار الكفرة ولعله اطلع على ذلك في كلام اشفاق وانما سمي الغيار لانه يتغير به اهل الذمة والمغارة لونه لونه ما خيط عليه وانما لم يسم به الزنار لان الاطراف في وجه التسمية ليس بشرط قال في القاموس الغيار علامة اهل الذمة كالزنار وفي تفسيره باللبس والشدة تفن وتبينه على المغارة

* قوله (تكفرا) اي في الشرع (لانها تدل على التكذيب فان من صدق رسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجترى عليه ظاهرا) اي دلالة ظنية فلو قال اشارة التكذيب لكان اوضح والمعنى وانما ذلك كفر اي فيما بينه وبين الله تعالى سواء كان التعظيم دين التصاري واعتقاد حقيقة او لم يكن لتعظيمه بل للهرل واللعب بل المتبادر من كلام المصنف هو الاخبار لان الاول الكفر وحيث قال (لانها كفر في نفسها) علم ان مراده هو الاخبار قال صاحب المواقف ان من صدق بما جاء به النبي عليه السلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق حتى اوعلم انه لم يسجد لها على سبيل تعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وتبوءه قدس سره في شرحه حيث قال ونحن نحكم بالظاهر فذلك حكما بعدم ايمانه لان عدم السجود لغير الله تعالى داخل في حقيقة الايمان ثم قال بعد صحيفة ولو علم انه شد الزنار لا تعظيم دين التصاري واعتقاد حقيقة لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى انتهى ولا يخفى ان ذلك مخالف لكثير من اقوال المشايخ وفي شرح المقاصد ان التصديق القارن لامارات التكذيب غير معتبه والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من امارات التكذيب فلا يعتد بشئ هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى وان استخفاف

٢ وفي شرح العقائد ان حصول التصديق للكفار
المعادين التكبر ممنوع وعلى تقدير الحصول فكثيرهم
باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهو
من علامات التكذيب والانكار انتهى
٢٢ مع المعاني ميلنا من ذلك قولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن معناه لا يكن مثلك اكل السمك وشرب
اللبن وان كان ظاهر اللفظ على ما لا يصلح من عطف
الاسم على الفعل ثم كلامه اعلم ان الخبر عنه في امثال
ما وقع فيه الفعل فاعلا او مبتدأ او مضافا اليه
هو الحدث المقيد بما قام به فلا يرد ان الخبر عنه هو الجملة
لا الفعل وحده

قوله يملون مع الله في معناه يملون ملا بين المعاني
او يدورون معها على التضييق اي يملون مع المعاني
ولا يملون بالانظار كما في قولهم لا تأكل السمك وتشرب
اللبن عطفا على الاسم على الله بنا ويل لا يكن منك
اكل السمك وشرب اللبن هذا التقدير على خلاف
ما تعرف عليه فان صاحب الكشاف قال في قوله
تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل ويكتموا الحق ان الواو
بمعنى الجمع اي لا تجمعوا ليس الحق بالباطل وكتبتان
الحق كذلك معنى المثال المذكور لا تجمع اكل السمك
وشرب اللبن لكن معنى تأويلهم بالاكين منك اكل
السمك وشرب اللبن يصير في المثال الى التعارف عليه
الذي هو نهي المخاطب عن الجمع بينهما فان انتهى عنه
في لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان
في الظاهر الاكل والشرب لكنه في الحقيقة والمعنى
المخاطب نهي الاكل والشرب ظاهرا والمقصود
نهي المخاطب عن الجمع بينهما على المانع وجهه على
طريقة فلا يكن في صدرك حرج منه في معنى لا يخرج
انت وقولهم لا يرتكبهنا في مقام ابعده عن فان
ظاهرا المثال الاول نهي للحرع عن ان يكون في صدر
المخاطب والمقصود منه نهي المخاطب عن ان يخرج
على المانع وجهه وظاهرا المثال الثاني نهي المتكلم نفسه
عن ان يرى المخاطب عنده والادان نهي المخاطب
عن الحضور عنده على آكد طريق وجد المبالغة هو
وروده على سبيل الكناية كما ذكرنا في قوله تعالى
فلا يصدك عنها من لا يؤمن بها انه نهي الكافر
عن ان يصد موسى عنها والمراد نهي موسى عن
ان يصد بصدته تبها على ان فطرته السمية لو خلت
بخالها اختارها ولم يعرض عنها وانه ينبغي ان يكون
رامضا في دينه فان صد الكافر انما يكون بسبب
ضعفه فيه فالعني كن راسخا في دينك واتصل فيه
حتى لا يرى الكافر فيك خورا وضعفا فيه فيصير
ما يرى فيك من الضعف سببا لا قدما له على صدك
عنه قال صاحب ضوء المصباح هذه الواو تسمى
واو الجمع وهو بمعنى مع لان المعنى لا تأكل السمك مع
شرب اللبن وله ان يأكل كل واحد منهما على حدة ٢٢

الشرعة كفر مع ان قلب المستخف مطمئن بالايان وان اهل الكتاب يعرفون الحق مع انهم كافرون بالانقياس
لثباتهم الاقرار ٢ مع التمكن عليه فلو كان التصديق المقارن لامارات التكذيب معتد به لكانوا مؤمنين عند
الله تعالى فاجوابكم فهو جوابنا وترك الاقرار على وجه الابهام حين الطلب كفر وان لم يعد الاقرار ركننا مع ان
قلبه مطمئن بالايان اللهم الا ان يقال ان هذه المسئلة تختلف فيها وليس بعض المنهيات فضلا كالزنى وشرب
الخمر وقتل النفس بغير حق او ترك الصلوة والصوم ونحوها امارات التكذيب لان الشارع لم يجعل نحو ذلك
كذلك وعلمه مفوض اليه * قوله (واختبعت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المناسي على حدونه) عادة الشيعين
ذكر اللطائف والمزايا في مواضع شتى والبحث بانه ليس هذا اول ماض وقع في التزويل وقد سبق انعمت وورزقا
من سوء البحث والمراد بلفظ الماضي لفظه الدال على معنى الماضي بقرينة قوله (لاستدعائه سابقة الخبر عنه) فاقول
بان الاحتجاج لا بدور على لفظ الماضي بل على معناه من طغيان الفكر على حدونه اي حدوث القرآن بمعنى
الكلام اللفظي وانكرنا الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى ومدعاهم هذا المجموع لا الاول وحده كما توهم
من ظاهر العبارة فان حدوث الكلام اللفظي مما اتفق عليه بيننا وبين المعتزلة قال النحرير في شرح العقائد
النفسية وتحفيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافقح لا يقول بقدم الفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي انتهى فمعنى قوله واختبعت المعتزلة اختبعت على ان القرآن
لا يكون قدما بل يكون مادنا فقط لانه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى عنه علوا كبيرا فالتالي باطل فالقدم
مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل قوله تعالى ان الذين كفروا الآية وقوله
تعالى انا ارسلنا نوحا الآية وصدقني سقى وقوع النسبة الخارجية على وقت الاخبار وهو الازل ان قيل
بقدم القرآن ووقت التزويل على تقدير كونه حادثا لكن سبق شي على الازل غير متصور فلو كان ازليا لزم الكذب
فاذا بطل كونه ازليا تعين انحصاره في الكلام اللفظي الحادث وليس المقصود ابطال احد الامرين واثبات
الآخر بدله بل الغرض حصر القرآن في الكلام اللفظي الحادث ونفي الكلام النفسي القديم لانفاد عن التحرير
انتفذي اتي وظهره تساهل المصنف في تحريره ومعنى قول المصنف لاستدعائه سابقة الخ ماوضحناه فان
سابقة مصدر مثل باقية اي سبق مخبر عنه والمراد بالخبر عنه النسبة الخارجية التي تدعى وتصدق بها المحكوم
عليه كما هو المشهور والتعبير عنها به مجازا للصاحبة ولعل اختيار ذلك للتبني على انه كما يقتضي سبق وقوع النسبة
بتدعي ايضا سبق المحكوم عليه بل المحكوم به على وقت الاخبار * قوله (واجب بانه مقتضى التعلق
وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كافي العلم) اي الاستدعاء المذكور مقتضى التعلق اي مقتضى تعلق كلامه
الازل بالخبر عنه لما ذكرنا من المعتزلة الكلام النفسي الازل وحصر الكلام في اللفظي الحادث بالمشبهة المذكورة
اجاب اصحابنا بانه ان اردتم ان المضي يقتضي سبق وقوع النسبة انه يقتضي سبقه على الكلام الازل فيلزم المحذور فلان
ذلك اذ صفاته تعالى كذاته لما لم تكن زمانية يستوي جميع الازمنة بالنظر اليها استواء جميع الامكنة فالماضى
والحال والمستقبل كل منها حاضر عنده فلا تغير اصلا وان اردتم انه يقتضي سبقه على تعلقه فهو مالم لكن لا يلزم
المحذور لان حدوث التعلق لا يستلزم حدوث التعلق بالكسر كالمع فانه صفة قديمة وله تعلق حادث كان له تعلقا قدما
فكما ان حدوث تعلقه لا يستلزم حدوث تعلقه لا يستلزم حدوث تعلق الكلام حدوث تعلقه ايضا فبطل نفي الكلام
النفسى وحصر الكلام على الكلام اللفظي لكن هذا على مذهب من قال ان الكلام النفسي الازل لا ينقسم
في الازل الى الامر والنهي والخبر كما اختاره سعيد ابن القطن من الاشاعرة بل انما يصير احدهما الاقسام عند
التعلقات وذلك فيما لا يزال واختاره المصنف هنا اسلامته عن الاشكال واما الاعتراض عليه بانه اذا كان
الازل مداول اللفظي لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى ازالة التعاقبات قد فوج
بان مدلولات اللفظ وان كانت متغايرة لكن ليس ذلك عين المعنى القديم النفسي بل دلالة الكلام اللفظي عليه
من قبيل دلالة الاثر على المؤثر كذا فهم من تقرير الفاضل الخبالي وصرح بكون دلالة عليه دلالة عقبة
مولانا حسن چلبى في حاشية التلويح وانت خبير بان الكلام النفسي صفة شبيهة بصحة يعتبر تكثرها بحسب
تعلقاتها فلا اشكال بانه يلزم على حدوث تعلقاته وجود جنس الكلام بدون الانواع وهو مستحيل قيل
واما على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من تنوعه الى انواع الخمسة في الازل وان دلالة عليه دلالة الموضوع

٢٢ وليس له ان يجمع بينهما في وقت واحد وان اردت ان يكتدع كل واحد منهما قلت لا أكل السمك وتشرب اللبن باخرهم والعمل بعدها مع ان الخضرة منصوب المحل على انه منقول معه كما في قولهم ما صنعت واباك هذا فلا يذهب عليك ان المراد بلا ما كل لمصدر على منوال انذارهم وتسمع باليدى حتى يكون المأخوذ منه اكل السمك وشرب اللبن فقط فان المأخوذ لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن بل التصود تمثيل مجرد ما فيه هجر جانب اللفظ ميلا الى جانب المعنى مع قطع النظر عن ان يكون الأخو ذالحدث فقط او مع امر اخر بحيث يكون المعنى الأخو ذالمال اليه موافقا لمعنى اصل الكلام الذى اخذ هو منه اضرورة تصحيح امر العطف اذ لو لا هذا التأويل لزم من ظاهره عطف الاسم على الفعل بل عطف المفرد على الجملة لا محل لها من الاعراب اعنى الجملة النسيبة لكن جوز نظر الى مال المعنى وكذلك جوز الاخبار عن الفعل نظر الى تأويله بالمصدر وان كان بين التثنية بون فان في الآية الحقيقة متروكة من كل وجه وفي مثل السمكة الجملة باقية على حالها مستقلة في معناها الحقيقية لكن المقصود انها مجبورة عن الاصل نظر الى العطف لانظر الى نفسها

قوله وحسن دخول الهمزة وام عليه اى على انذارهم ام لم تنذرهم انظر معنى الاستواء وجه التقرير انها داخلتان على المستويين في علم التكلم استقيم بهما ويتعين احدهما عنده ولما اريد وقوعهما فاعلا لسواء جردا عن معنى الاستفهام لان حرف الاستفهام لاقتضائه صدر الكلام ينفي وقوع ما دخلت هي عليه فاعلا ولما اتخذه للضرورة عن احد جزئى مفهوميهما بقى الجزء الاخر وهو معنى الاستواء وبه حصل التقرير لمعنى الاستواء في سواء فقوله وحسن دخول الهمزة وام عليه ثم قوله فان جردتا عن معنى الاستفهام لجرد الاستواء من محتمات قوله والفعل انما يتبع الاخبار عنه الخ ونعم التحقيق ان همزة الاستفهام تفيد شقين السؤال والاستواء قالت اذا قلت ازيد عندك ام عمرو كان المعنى اخبرنى ايها عندك فاخبرنى سؤال وايها يؤذن بالاستواء الا ترى ان الجيب بابهما اجاب كان مصيبا في الجواب قال صاحب التقریب وفيه نظر لانها لو كانتا للاستواء لما اخبرته بسواء فاعل المراد انهما كانا للاستفهام عن مستويين فجردا عن الاستفهام ولا تكرار لادخال سواء عليه لان المعنى ان المستويين في العلم مستويان في عدم النفع وانما جردتا عن الاستفهام ليقع فاعلا لسواء لان الاستفهام يمنع ذلك لصديته ولكونه لاحدا الامرين والاستواء يقتضى متعددا فالتجريد ارتفع المانع وفي الكشف ٢٢

على الموضوع له فالجواب ان ذاته تعالى وصفاته تعالى لم تكن زمائية يتنوى فيها جميع الازمنة استواء جميع الامكنة فالماضى والحال والاستقبال كل منها حاضر عنده في مرتبة واختلاف التعيرات بانظر الى الخطاب لكونه زمانيا رعاية المحكمة في باب التفهيم انتهى وهذا الجواب جواب آخر عن نفي الكلام النفسى وليس حل ما ذكره المصنف لانه نص حدوث اتعلق والجواب بازلية العلاقات مقابلة بالديهة وفهم من هذا البيان ان دلالة الكلام اللفظى على الكلام النفسى كونه دلالة عتلية على مذهب عبد الله بن قسطنطين لا مطلقا كما فهم من النقل المذكور وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل من ان احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظى اقامة الدليل على ما لا نزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظى فان النزاع يشاؤ بينهم انما هو في اثبات الكلام النفسى ونفيه انتهى لما عرفت من ان مرادهم نفي الكلام النفسى وحصر الكلام على الكلام اللفظى الحادث لا اثبات الكلام اللفظى فقط اذ خلاصة احتجاجهم هو ان كان الكلام الازلى حقيقة فاما يستلزم الكذب في الاخبار بطريق المضى او حدوثه وكلاهما لا يمكن ان يكون تعالى متكلما انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وارادوا يقرأ على اختلاف بينهم لابعنى انه متكلم بكلام قائم بذاته للشبهة المذكورة واجيب بـ فصلنا وذهب القاضي العبد سبعا للشبهة في ان مذهب الشيخ انه اللفظ قديمة واخذ الحقيقة مقالة ذكر فيها ان المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على القائم بتعبير الشيخ لمقال ذلك الكلام هو المعنى النفسى فهو ما منه ان مراده مدلول اللفظ وانه القديم عنده والعبارة انما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على السلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة عنده ولكن ليست بكلام حقيقى الى آخر ما قاله وظن بعض المحققين ان المصنف اخذتار في الجواب ذلك الملك وقرر ان اللفظ قديم وتعلقه حادث ولا يستلزم حدوث التعلق حدوثه وهو ضعيف اما اولاد ان المصنف صرح في الطوابع بحدوث الكلام اللفظى واوضحه شارحه الاسفهانى حيث قال وافق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقو ما بذاته لان الاصوات والحروف محدثة واما ثانيا فلا نه حيث لا يتم الجواب على ملك الجمهور واما ثالثا فلان كثيرا من المحققين زعموا هذا الملك واجابوا عن الاشكال الذى اوردته على الجمهور فيما هنالك واما رابعا فلان كلام المصنف لا يشعر بقدم اللفظ لاصريحا ولا إشارة اذ القرآن والكلام ظاهر في الكلام النفسى ومنبأ عنه فالداعى الى حل كلامه على خلاف مختاره ٢٢ * قوله (خير ان وسواء اسم بمعنى الاستواء) اى انه اسم مصدر وهو ما دل على ما دل على الحدث قوله بمعنى الاستواء مشعرا الى ذلك وهذا مراد من قال هو ما دل على معنى ولم يجر على ابيته المصادر كاللام والكلام والاصح انه يعمل على المصدر اذ الاعتبار للماتى * قوله (نعت به) اى وصف به لفظه نائب الفاعل او المعنى وقع الوصف به (كاي وقع نعت بالمصدر قال الله تعالى) والمراد بالوصف هنا اثبات صفة لشيء مطلقا سواء كان بمعنى التابع النحوى كما في قوله تعالى (تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم) او بطريق الظهيرة كما في هذه الآية ولذا عدل عن قول الكشف وصف به لان المتبادر من الوصف الوصف النحوى وفيه ما فيه وفرقوا بان النعت لا يستعمل في صفة بل في غيره تعالى بخلاف الوصف والصفة * قوله (رفع) خبرنا لقوله وسواء (بانه خبران) من قبيل صفة جرت على غير ما هي له ثم كونه خبرا لها بعد ملاحظة فاعله اذ الخبر في مثل زيد قائم ابوه وكذا زيد قائم مجموع العامل والمعمول والمقتضى كرون المجموع مرفوعا لكن للملم يقبل المجموع الحركة اعطوها جزءه القابل والمعنى وسواء مع فاعله خبران فيوافق قوله او لا خبران قوله (وما بعده مرتفع به على القاعلية) اجراءه مجرى المصدر لتضمنه معناه اذ لكونه مأوولا باسم الفاعل كما اشار اليه بقوله (كانه قيل ان الذين كفروا مسترو عليهم انذارك وعدمه) وأشار ايضا الى ان توحيد يجب كاي يجب التوحيد في كل صفة وفعل امتد الى الظاهر وبه ايضا على ان الفاعل ليس بمجمله بل مأوول بالفرد وهو الانذار وعدم الانذار قوله (كانه قيل الخ فيه تاويل الى ما ذكره الشيخ في دلائل التجزى حيث قال في قول الخفاء فانما هي اقبال وديار لم ترد غير معنا مما حتى يكون المجاز في النكلة وانما المجاز في اذ جعلتها كثة ما تقبل وتدرى كانها محجبت من الاقبال والاديار وليس ايضا على حذف مضاف ثم قال ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام فديجى به على ظاهره ولم يقصده به البالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لانه مراد انتهى نقله الخريزى في المطول فراد المص بقوله مستواه اوله بقصده البالغة لكان حقه ان يقال مستواه انه مرادنا فالبالغة هنا انهم كانوا محجوبا من استواء الانذار

٢ واستوضح بالابتداء مثلا فانه مستقل حين كون المراد به كليا فيكون اسما وغير مستقل اذا اراد به جزئيا فيكون حرفا مع انه نسبة فيكون مانح في ذلك

س

٣ قال قدس سره في حل قول الزمخشري فان قلت الفعل ابتداء خبر لا خبر عنه وكيف يصح الاخبار في هذا الكلام قلت هو من جنس الكلام المجزوء فيه جانب اللفظ الى جانب المعنى وقد وجدنا العرب يملون في مواضع من الكلام مع المعنى لا يملون من ذلك قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل لا تأكل السمك وشرب اللبن معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن ولو اجري على ظاهره لم يمل عطف الاسم وهو تشرب المنسوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها من الاعراب انتهى فاطلق الاسم على الفعل المأول بالمصدر كما فهم من الكشف ايضا فتدبر فان العقل يتغير س

٤ الفعل المراد به الحدث هل يخرج من كونه فعلا ام لا لا يخرج اذا الاعتبار بالوضع ولا وضع في المجاز فلا يتصف اللفظ بالنسبة اليه بالاسمية والفعلية والقول بانه موضوع له بالوضع التوعى مجرد اصطلاح

س

٢٢ ومعنى الاستواء استواءهما في علم المستفهم عنهما لانه قد علم ان احدا الامر من كان اما الانذار واما عدمه ولكن لا يبينه فكلاما معاوم يعلم غير معين ثم كلامه قالوا اراد به ان هذا معناه في اصلهما يظهر تضمنهما معنى الاستواء فيصيح الحكم بتجزئتهما الا ان الاستواء في علم المستفهم مقصود منهما كيف وهما بعد التجريد لابعان في كلام المستفهم وقيل اراد به ان الاستواء الذي جردتاه هو استواءهما في علم المستفهم وهما قد ذهب الاستفهام وبقي الاستواء في العلم وهذا اقرب الى الحقيقة واليقى بقولهم جردتا لمعنى الاستواء منلحا عنهما معنى الاستفهام وبقي لاقتضائه ان يكون المراد بهما سؤال استواء الذي كان مع الاستفهام والالم يكن تجريدا عن معنى الاستفهام فالاستفهام هو الاستواء في علم المستفهم والاستفهام من سواء هو الاستواء فيما سبق له الكلام كانه قيل المستويان في علم مستويان في عدم الجدوى قوله النكتة في دخول الهبة وام والعدول عن اصل الكلام الذي هو سواء عليهم انذارك وعدم انذارك هي تفرير معنى الاستواء وتوكيده فاذا كان معنى الاستواء المنفاد من انذارتهم لم يتسدرهم غير الاستواء المنفاد من سواء بقوت فائدة التقرير والتوكيد فالاولى ان يكون المراد بالاستواء الباقي ٢٣

وعدمه فيصح بهذا الطريق جملة عليهم كما يصح الاقوال والادبار على الناقص في قولها فلاشكل بانه لو حل على معناه الحقيقي وهو معنى الحدث لا يكون جملة على المبدأ صحيحا فيكون كاذبا ناشيا من عدم الانساب الى دقائق البلاغة ومن ايا الفصاحة * قوله (اوبانه خبر لما بعده بمعنى انذارك وعدمه) فالمبدأ مع خبره خبران فحينئذ يكون خبران جملة وعلى الاول لا يكون جملة بل مركبا ناقصا فانه اذا قصد تقوى الحكم يجعل الخبر جملة والافيعتبر مفردا واختيار الجملة الاسمية الاشعار بدوام مضمونها وثبوتها في جمع الاوقات والاحوال ويظهر من هذا رجحان الوجه الثاني وبين رجحانه ايضا بان سواء اسم غير مشتق فتزله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر وايضا المقصود من الوصف بالمصدر المبالغة في شأن محالها كانها صارت عين ما قام بها فزيد عدل تجسم منه فاذا اولت باسم الفاعل او بتقدير مضاف فان المقصود انتهى وقد سمت ما يدفع هذا الوجه الاخير مما نقل عن الشيخ عبد القاهر وتقدم الخبر على المبدأ هنا مما نحقق فيه النكتة المذكورة في فن البلاغة في تقديم الخبر وتقوى الحكم مستغنى عنه بآراء ان المبتدأ تأكيد النسبة مع ان الاصل في الخبر الافراد ولعل لهذا رجحان المصنف الوجه الاول وقدمه * قوله (سيان عاينهم) فيه اشارة الى ان الاصل الثانية في الخبر لكون المجزئ عليه شيتين لكنه رعاية لجهة المصدرية ويرد عليه ان المصدر اذا ريد به العدد كان نوع يجب نذكره ووجهه والظاهر ان العدد مراد هنا فالوجه الاول اهل راحم ايضا * قوله (والفعل انما يمتنع) استيفاف دفعه اشكال ان الفعل لا يكون مخبرا عنه والمعنى ان يمتنع (الاخبار عنه اذا اراد به تمام ما وضع له) وهو الحدث مع الزمان والنسبة الى فاعل ما والى فاعل معين لانه غير مستقل بالمفهومية وان صحة الحكم على الشيء موقوفة على ثبوته في نفسه واستقلاله بالمفهومية فيمكن اثبات خبره لكن يرد عليه ان ذلك اذا كان المراد بالنسبة النسبة الى فاعل معين كما هو المشهور واما ان كان المراد النسبة الى فاعل ما كما هو رأى البعض فهي مستقلة لانها متعلقة من ذكره فيكون معناه المطابق مستقلا ٢ كما نقل عن بعض المحققين فيلزم ان يصح ككون الفعل مخبرا عنه ومنسندا اليه مع انهم يرضونهم اتفاقا على ذلك * قوله (اما الواطاق واريد به اللفظ) سواء كان مجرد نفس اللفظ من غير اعتبار معناه نحو ضرب ثلاثي مثل ديز مهمل فحينئذ يكون من قبيل الاسماء فيكون مخبرا عنه او اريد به اللفظ باعتبار معناه نحو ضرب فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض اللفظ لكن باعتبار ملاحظة معناه ومن هذا القبيل قوله تعالى "واذا قيل لهم آمنوا" الآية كما صرح به المص * قوله (او هو طابق الحدث) اي لو اطلق واريد به الجزء المعنى لاتمام ما وضع له وهو الحدث (المداول عليه ضمنا) اي تضاعف (على اتساع) اي توسع وبجاءا بذكر الكل وارادة البعض ظاهره انه متعلق بالخبر كما ذهب اليه كثيرون من ارباب الحواشي ونحقيق المقام ان ارادة اللفظ ان قيل انها باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه وضما ضميا كما اختاره المحقق التفتازاني فلا يجوز فيه وان اختبر انها ليست باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه كما ذهب اليه قدس سره فيكون تجوزا فيه وكلام المصنف يحتمل الاعتبارين (وهو) اي الفعل (كلاسم) لكون معناه مستقلا بالمفهومية اما في الاول فظاهر واما في الثاني فليكون تمام معناه الحدث فقط وهو مستقل بالمفهومية (في الاضافة والاستناد اليه) الاول تقديم الاستناد اليه لان الكلام فيه وذكر الاضافة بالتبع وفي قوله فهو كاسم اشارة الى انه ليس باسم وانت خبر بانه ليس بفعل في الصورة الاولى فيلزم ان يكون واسطة بل يلزم ذلك في الفعل المراد به الحدث وبعضهم ذهب الى ان الافعال والحروف باعتبار انها اسما بل اعلام كما فهم من اختيار التفتازاني فلذلك جاز ان يكونا محكما عليها وما نقل عن السيد من ان جعلها محكما عليها لا يقتضي كونها اسما لان الكلمات كلها متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها حتى المهملات فهو مما فيه خدعة اذ صرح النكتة بان الاستناد اليه من خواص الاسم وظنى ان مختار المحقق التفتازاني هو الحقيقي بالقبول وكذا الفعل المراد به الحدث مجازا اسم ٣ لكونه مأولا بالمصدر ولا يخلل قولهم باختصاص الاستناد اليه بالاسم الا ان يقال ان مرادهم بالاسم عام له ولما هو في حكمه وانما ويل بالاسم لا يقتضي كونه اسما بل في حكم الاسم ٤ وفي قوله والاستناد اليه اشارة الى ان كونه فاعلا بهذا البيان كما اشترنا اليه هناك فلا يرد اشكال ابى حيان وقيل الخبر عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر بان جعل الفاعل مع فاعله المضمر فلا تسامح شائع لكن لا حاجة اليه لان الاخبار في الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل فهو قيد للمند اليه وبؤيده ان الاخبار في نفس الامر عن الحدث لا عن الفعل من حيث انه فعل

٢٢ بعد التبريد عن معنى الاستفهام مطلق الاستواء حتى يصلح التقرير والتوكيد للاستفهام في علم المستفهم لان هذا الاستواء لا يقرر الاستواء السكّان في نفس الامر كما جرد حرف النداء الخ قال ابن الحاجب اعلم ان في كلامه جلا لمعان في الاصل ثم نقلها الى معان اخر مع تجريد هاعن اصل معانها وهذا في ابواب منها قولهم سواء على اقتسام قدمت سؤال عن تعيين مع النسوية بينهما ثم نقل الى الخبر بمعنى التسوية من خبر سؤال ومنها قولهم يا ايها الرجل اصله تخصيص السادى اطلب اقباله عليك ثم نقل الى معنى الاختصاص مجردا عن معنى الاقبال في قولك اما انافعل كذا ايها الرجل اي فعل كذا مختصا من بين الرجال فعنى قولهم اللهم اغفر لنا ايها العصابة اغفر لنا مختصين من بين العصاب والعصابة الجماعة من الناس واعصو صب القوم اي اجتمعوا وصاروا عصابة

قوله وانما اقتصر عليه الخ يعنى لم يقل انذرهم ام بشرتهم لان الانذار الذى هو الخوف من عذاب الله اوقع في القلب وابلغ تأثيرا في النفوس قوله وقلها الفاسخ الى اي قلب الهمة الثانية الفاسخ الى خروج من كلام العرب خروجين الاول ان قلب المتحرك النفس الخطا في طريق تخفيف الهمة المتحركة المقنوح ما قبلها فان طريق تخفيفها جعلها بين بين واما قلبها الفاسخ وطريق تخفيف الهمة الساكنة المتنوح ما قبلها كهمزة رأس والثاني الاقدام على جمع الساكنين على غير حده قال الطبري فان قلت هذا طعن فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر وهو كقرئت ليس بكفر لان التواتر ما نقل بين دفتي مصحف الامام وهذا من قبيل الاداء ونحوه المد والامالة وتخفيف الهمة بين بين فان صاحب الكواشى وفي زعمه انظر لان من قلب الهمة الفاسخ بشع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف الخارجة عادة ليكون الاشباع فاصلا بين الساكنين وهما الالف المقلوقة والتون وذكر ابن الحاجب في وجه من قرأ بحياى وصلا هذا المعنى الذى هو الاشباع الزائد الخارج عن العادة وقيل طريق التخفيف بالقلب ليس بخطا لوقوعه في كلام البلغاء مثل لاهناك المرفع وسالت هذيل والشاذ ليس بخارج عن كلامهم قوله وقرئ تخفيف الهمة في الخ وفي الكشف وقرئ انذرهم بتحقيق الهمة وتخفيف اعرب واكثر وتخفيف الثانية بين بين

قوله اعرب اي دخل في العربية والمراد بالتخفيف في قوله والتخفيف اعرب اسقاط همزة الاستفهام وحذفها رأسا وفي قوله وتخفيف الثانية مادون الاسقاط رأسا وهو جعلها بين بين قال شرح الكشاف قوله والتخفيف اعرب واكثر اعتراض وقع ٢٢

والقول بأنه على تقدير كونه خبرا كيف صح تقديمه مع التماسه بالفاعل مدفوع بان النجاة صرحوا بتخصيصه بالخبر الفعلي نحو زيد قام كائن صليد ابن الحاجب دون الصفة فعدم امتاعه هنا لعدم كونه صفة صريحا اولى واحرى * قوله (قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا) فان آمنوا اراد به لفظه باعتبار معناه فان بدية العقل قاضية بالفرق بين قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا الآية وبين قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا الآية فن قال وما ذكره المصنف يقتضى ان كل مقول للقول بما قصده مجرد لفظه اتساعا وليس بصحيح فانه اراد به معناه الموضوع له ولفظه انما يدل على ارادته القول لانفسه كما في المثال السابق الا ترى ان قوله تعالى قالوا شهدناك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المساقفين لكاذبون فلو لم يرد معناه الخبرى لم يكذبوا انتهى فقد ذهل عن مراد المصنف وكسر ان في مقول القول نحو قال زيد ان الله تعالى واحد يدل على انه اراد به لفظه باعتبار دلالة على معناه فان موقع الفرد فلواريد مجرد اللفظ لكان موقعه المفرد * قوله (او قوله يوم ينفع الصادقين صدقهم) اراد ان رفع جرد عن تمام ما وضع له واراد به الحدث ولا ريب ان الحدث لكونه نبيا يقتضى النسبة والزمان لكن المراد من اللفظ هو الحدث والام لم يكن مضافا اليه اذ لو اخذت النسبة مع الزمان لكل غير متقل وكون النسبة غير تامة لاتخذت السابقة والزمان مأخوذا من نحو الكلام وما ذكره المص مصرح به في عامة العبارات من كتب النجاة وبعض المحشين زيف كلام المص فقال فان ينفع اراد به نفع فيما يستعمل من يوم القيمة فكيف لا يدل على الزمان وادعاء مثله مكاراة الا ترى ان قوله يوم ولدت ويوم اموت وقوله وتكون الجبال كالعهن المنفوش فانها ناطقة بارادة الزمان والذي ذكره القوم انه نظيره الى المصدر ولو حظ لانه خص ولا يلزم من التأويل خروجه عن حقيقة وهذا الميل الى المعنى في كلام المص خلل طي يصدق قولهم كترك لا واون للاخرين والعجب انه لم يذنبه به شرح هذا الكتاب انتهى ان اراد ان الدلالة على الزمان معتبر فيها مع النسبة ولو غير تام فضعفه ظمنا ذكرنا ذلك مانع من كون الفعل مستداليا ومضافا اليه هو النسبة لكونه غير متقل وبسببها يكون الفعل غير مستقل سواء كانت تامة او ناقصة وان اراد الدلالة عليه بلان نسبة اليه فع كونه غير مسلم لا يضر لان المص ذكر هذا مقابلا للارادة به تمام ما وضع له ولا يفهم انه خص به على ان صاحب الكشاف صرح باسمية ما هو مأوول بالمصدر حيث قال وان كان ظاهرا لفظا اي لا تأكل السمك وتشرب اللبن على ما لا يصح من عطف الاسم وهو تشرب المنسوب على الفعل وان قيل ان ذلك ميل مع المعنى فقلنا ان بيان المص للنظر اليه فالظن من كلام المحققين من ائمة علماء الدين ان الفعل في مثل هذا جرد لدلالة على الحدث مجازا والزمان والنسبة مفهومان من خارج معونة القرآن فهم ما قل كترك الا واون للاخرين فالحمد لله رب العالمين * قوله (وقولهم نسمع بالمعيدي) فتسمع فيه بمعنى السماع وهو مبتدأ خبره (خير من ان تراه) اختاره لان كونه منصوبا بتقدير ان تكلف والمعيدي تصغير معدي منسوب الى الله بالتشديد اسم حي وكان يروى المعيدى بالتشديد اي تشديد الدال ولم يسمع من غير الكسائي وقال سيويه خفف لكثرة دوره ولو حقر معدي في غير المل شدد والمثل يضرب لمن تراه حقيرا وقدره خطير وخبره اجل من رؤيته وقيل مثل يضرب لمن له صيت فاذا رأته ازربته وحقرتة قيل اصل هذا المثل للذين ماء السماء شفة بن ضمرة سمع يذكره فلما رآه استفتح عنه فقال نسمع او ان نسمع الخ فارسله مثلا فقال له شقة ان الرجال ليسوا يجزور يراد منهم الاجسام وان المرأ باصفره قلبه واسائه فاذهب مثلا واعجب المنذر بما رأى من عقلة وبيانه وقيل اول من قال النعمان ابن المنذر وقيل المنذر من ماء السماء والمعيدي رجل من بني فهد وقيل من بني كنانة واختلف في اسمه فقيل معقب ابن عمرو وقيل شقة بن ضمرة وقيل ضمرة النجاشي وكان من غير الجشة عظيم الهبة ولما قيل له ذلك قال ايبت اللعن ان الرجال ليسوا بالخ وقعدية نسمع بالياء على ظاهره وقيل لتضمنه معنى تحدث * قوله (وانما عدل ههنا) الاولى وانما اختير هنا جواب سؤال بأنه اذا كان المقام مقام الحدث فقط لم يؤت بلفظ المصدر مع انه صريح في المراد وحقيقة فاجاب بأنه عدل عنه لكثرة داعية الى ذكر الفعل واداء الحدث وذكره وجهاله معنوى وهو ابهام التجدد ولفظى وهو دخول الهمة وام لان الاستفهام بالفعل اول هذا على تقديم الاحن اسم مجرد معطوف على ابهام التجدد اي الابهام الاستمرار التجددى واشارته الى ان معنى انذرهم ام لا تنذرهم ام لا تنذرهم وقد صرح به بعضهم بقراءة قوله تعالى لا يؤمنون وقد عرفت ان القرينة لا يجب ان تكون مقارنة لسماع اللفظ وان ذهب اليه بعض الافضل وجه اختيار الماضي للتنبه على تحقق وقوعه كاهو المشهور في نظاره ولما كان ظاهر اللفظ

٢٢ بين المعطوف والمعطوف عليه قدم للاهتمام
اقول المفهوم من كلامهم هذا ان مرتبة هذه
الجملة المعترضة اناخر عن المعطوف لكن قدمت عليه
للاهتمام وهذا ذهب منهم الى ان معنى قوله
والتخفيف اعرب التخفيف بجعل انة بين بين
اعرب وهذا ليس مراد صاحب الكشاف بل مراده
والتخفيف باسقاط احديهما اعرب واكثر
في الاستعمال فربما هذا الاعتراض عقيب قوله
بتحقيق الهمزتين لا ما بعد المعطوف ينهد بصديق
ما ذكرنا دون من له وقوف تام على اخذ المعنى من
اساليب الكلام

قوله ويحذف الاستهامة ويحذفها والقائه
حركتها على الساكن قبلها وهو الميم في عليهم
وفي الكشاف وتحذف حروف الاستهامة ويحذفه
والقاء حركته على الساكن قبله قال القطب اى
فرى يحذف حرف الاستهامة والقائه حركة الهمزة
الاخرى على الساكن قبله فيقال عليهم انذرتهم
كاقبل قد افلح وليس معناه القاء حركة الهمزة الاستهامة
على الساكن قبله حتى يقال عليهم انذرتهم لانه
ما قرأ احدنا الضمير في القاء حركته لارجع الى حرف
الاستهامة بل الى الحرف الاخير فان قلت لعل الابهة
حذف منها همزة الفعل اجيب بان حذف همزة
الماضي ليس يثبت بخلاف همزة الاستهامة اقول
هذا التركيب على اى وجه ياول لا يخلو عن اضطراب
فانه ان رجع الضمير في قوله ويحذفه والقائه حركته
وقبله الى حرف الاستهامة فان ثبت همزة الفعل
حينئذ يلزم النقل مع ان هذه القراءة لم توجد من القراء
وان لم تثبت بان كانت القراءة على حذفها فحذفت
همزة الاستهامة والقيت حركتها الى الساكن قبلها
فهذا ليس بثبت فانه قد ثبت جواز حذف همزة
الاستهامة واما حذف همزة الفعل في الماضي فبعد
اذ لم يثبت ذلك في لغة العرب وان رجع الضمير
الى الحرف الاخير على ما ذهب اليه القطب فبعد تفكيك
النظم والاضمار قبل الذكر والارتكاب لئلا دلالة
عليه من اللفظ فاقول الضمير كله الى حرفي
الاستهامة فتح يكون عليهم انذرتهم ثم وصل الميم
المفتوحة الى نون انذرتهم يحذف الف القطع مع
فتحها وهو همزة افعل وهذا جار عند القراء المحذوف
همزة انعت عليهم عند الوصل بعد نون صراط الذين
انتمت عليهم مع ان النون مفتوحة من الاصل لا نقل
همزة انتمت اليها وشرح الكشاف قوله هو وان غلبه
بقدا فلح ان همزة ميم عليهم هي التي نقلت من همزة
افعل وهي همزة انذرتهم فوقعوا في الخيرة والامر
مشكوك قال ابن جني حذف الهمزة قراءة ابن محيصن
وهو للتخفيف كراهة اجتماع الهمزة والقربة
بحي ام وقد تحذف في غير موضع منه بيت الكتاب ٢٢

ماضيا قال ايهام التجدد نظر الى ظاهر الصيغة فتكون حيثما الابهة خلاف مقتضى الظاهر من وجهين التعير
عن المصدر بالفعل وعن المضارع المفيد للاستمرار التجددى بالماضي لما ذكرنا والاول مصرح به في كلامه والثاني
مشار اليه والقول بان المراد بالتجدد الحدوث وانما قال ايهام التجدد لان التجدد دائما يحصل اذا استعمل الفعل في معناه
حقيقة ضعيف لا تنفاه البالغة حيثما لان الحدوث دائما تنفاد من الفعل باعتبار دخول الزمان في مفهومه الذى
من شأنه التعير وهذا لا يفيد الاستمرار بل يفيد تحقق التعير فيما يمكن التعير فيه والاستمرار التجددى مفهوم من
المضارع لا الماضى بل هو يفيد الانقطاع في بعض المواضع وما فاذا انقطع رجاها الايمان عنهم بالكلية هو لم يستقبل
* قوله (وحسن) اى لما فيه من حسن (دخول الهمزة وام عليه) وهذا كالاول علة بحصيلة له دول
ولو قرى ماضيا او جعل اسما متبدا خبره لتقرر لا يكون من تمة التعليل لكن يرد عليه انها لما جردنا عن معنى
الاستهامة لا يقتضى حسن دخولها كون مدخولها فعلا الا انية لاعتبار الصورة بالصوره حسن * قوله
(لتقرر معنى الاستهامة وتأكيده) اى لتقرر معنى الاستهامة الذى فهم من قوله سواء عليهم وهذا بناء على
ما نقل عن ابي على من ان الفلمين مع الحرفين في تأويل الاسمين بينهما واو العطف لان ما بعد كلتي الاستهامة
في مثل قولك ائت ام قدمت مساويان في علم المستفهم واذا قيل سواء على ائت ام قدمت فقد اقيمت ما بعد هما مقام
المتوابع وهما قيامك وقعودك والمتبادر من هذا القول ان لا يكون الاستهامة الحاصل من لفظ سواء متخالفة للاستهامة
الحاصل من كلتي الاستهامة فتعين انما كيد نعم حله الرضى على معنى آخر وهو ان سواء خبر مبتدأ محذوف اى
الامر ان سواء على ثم بين الامر من بقوله ائت ام قدمت وهذا الفعلان في معنى الشرط والجملة الاسمية السابقة دالة على
جزائه اى ان ائت ام قدمت فالامر ان سواء لكن العبارة تنادى باعلى صوت على اعتبار معنى التأكيده اذ ليس فيها
ما يدل على اعتبار الشرط والجزاء قطعا كذا قيل وحل الكلام على التأكيده اولى مما ذكره شراح الكشاف
من ان الاستهامة المستفاد من الهمزة وام غير ما يستفاد من كلمة سواء حيث قالوا والمعنى ان المتوابع في صحة الوقوع
مساويان في عدم النفع والاستهامة في صحة الوقوع بالنظر الى علم المخاطب مفهوم من اداة الاستهامة والاستهامة
في عدم النفع مفاد سواء عليهم فالعنى حينئذ ان الذين كفروا سواء عليهم اى عندهم مساويان في عدم النفع
المتوابع في صحة الوقوع ولا يخفى عليك ان اداة الاستهامة لما جردت عن معنى الاستهامة نقلت الى مجرد
الاستهامة لا الاستهامة في صحة الوقوع اذ الاستهامة في علم المخاطب اذ هذا الاستهامة بناء على اعتبار معنى الاستهامة
وقد اعترفوا بان اداة الاستهامة جردت عن معنى الاستهامة فكيف لاحظ الاستهامة الذى هو مقتضى الاستهامة غايته
ان نطاق الاستهامة الذى اريد من الاستهامة يحتمل ان يكون استهامة في صحة الوقوع او في علم المخاطب او في عدم
النفع اذ المطلق لا يوجد الا في ضمن مقيد ما ومذاق الكلام ناطق بالاستهامة في عدم النفع فان ذلك يفيد انقطاع
رجاء الايمان عنهم بالكلية فقط دون الاستهامة في صحة الوقوع او في علم المخاطب فاي فائدة في اعتبار الاستهامة
المذكور ولو ادعى ان ذلك الاستهامة مستلزم الاستهامة في عدم النفع فمع كونه غير مسلم فلا وجه للعدول الى ذلك
فان دفع الاشكال بان التأسيس اولى من التأكيده وجه الاندفاع هو ان التأسيس انما يكون اولى اذا قامت قرينة على
ظهوره وقد عرفت خلافه وايضا قد يكون التأكيده اولى حين كونه مقتضى الحال وهذا كذلك اذ المقام
كما عرفت مقام البالغة في بيان شدة شكيتهم وعدم التفاتهم للحق وحالهم العناد والمكابرة على الاطلاق
فالاستهامة في عدم النفع او في بهذا المرام فالتأكيده البق بالمقام قال المصنف في سورة والمرسلات في حل قوله تعالى
* ويل يومئذ للكذابين * والتكرير للتوكيد حسن شائع في كلام العرب والقول بان كلام المصنف على هذا التقرير
تكرار بلا فائدة يخالف لحسن الادب فان قلت فعلى هذا يكون حاصل المعنى الانذار وعدمه مساويان في عدم
النفع مساويان فيه فيحتمل الجمل قلل المراد سواء الانذار وعدمه في عدم النفع من حيث انه مقتضى شأنهم بخائل
وامارات لاح فيهم سواء فيه في نفس الامر كما قيل في واجب الوجود موجود اى ما نعتده واجب الوجود
موجود في نفس الامر او سواء الانذار وعدمه فيه سواء عظيم تام بحيث لا يرجى زياله قال الخضر في شرح
العقائد ان ما نعتده حقايق الاشياء موجودة في نفس الامر وقال محبب الفاضل والحاصل ان اخذ موضوعه
بحسب الاعتقاد مشهور انتهى وكذا الكلام فيما نحن فيه * قوله (فانهما جردتا عن معنى الاستهامة لمجرد
الاستهامة) فيه تغليب فان ام التصلة من حروف العطف وليس باستهامة وفي قوله جردتا تنبيه على ان الاستهامة

* بسع رمين الجرام بشان *

اي بسع فالفرة بتحقيق الهمزة لابن عامر وعاصم
وحركة والكسافي وبخفيف السانية بين بين لابن
كثير ونافع وابي عمرو وهشام وورش يد ابا القا
والقياس ان تكون بين بين وابن كثير لا يدخل بينهما
الفا وقانون وهشام يد خلاها والقراءة بحذف
حرف الاستفهام وبحذفه والقراءة بحركته على الساكن
قبله فراه ثلث شاذات

قوله جملة مفسرة لاجال ما قلها فان التحجيل
عليهم بانه لا ينفعهم الدعوة والحكم عليهم بانهم
لا يؤمنون بشئ واحد والفرق بالاجمال والتبيين
قوله اوحال مؤكدة فذل والحال الضمير المجرور
في عليهم المعنى مستوعبهم انذارك وعدم انذارك
حال كونهم غير مؤمنين بالكتاب الذي انذرهم به
وجمله حال مؤكدة لان ضموني الجملتين امر واحد
ما لا يورود الثانية على طريقة عطوفا في قولك زيد
ابوك عطوفا فان الحكم على زيد بكونه الخاطب ووصفه
به عطوفا كلاهما من واحد واحد في المعنى ومضمون الحال
صفة لصاحبها بمعنى انه معني قائم به

قوله او خبران والجملة قبلها اعتراض وفي الكشاف
لا يؤمنون اما ان يكون جملة مؤكدة للجملة قبلها او خبرا
لان الجملة قبلها اعتراض والاعتراض ان يوقى في انشاء
كلام او بين كلامين متصلين معنى بمجسلة او اكثر
لا يحل له من الاعراب لنا كيد كما في قوله تعالى
* ويجهلون الله البينات سبحانه ولهم ما يشتهون *

وقول الشاعر

* ان الثمانين و باقتها *

* فدا حوجت معى الى رجاء *

قال الشريف الجرجاني رحمه الله جعل لا يؤمنون
ناكدا او يائنا الاسنواء في عدم الاجداء اولى من
ان يجعل خبرا وما قبله اعتراضا لان ما تقدم اقوى
واظهر منه في افادة ماسبق له الكلام فالمرى ان يكون
عمدة فيه لاعتراضه ليستغنى عنها اقول في قوله لان
ما قدمه اقوى واظهر منه في افادة ماسبق له الكلام
نظر لانه ان اراد بماسبق له الكلام وصف الكتاب
وان من شأنه كيت وكيت فكما ان الحكم على المعنيين
على الكفر اذ ما جاء الوصف الكتاب بانه لا يجدى عليهم
كذلك جملة لا يؤمنون حاكمة عليهم بانهم يكرهون
الكتساب غير مؤمنين به فالجملتان في افادة المعنى
المسوق له الكلام مستويان غير ان الجملة الثانية
ابين دلالة على ذلك المعنى من الاولى لان دلالة
الكلام الصالح للبيان والتأكيد الاول اقوى واظهر
دلالة على المعنى المراد من الكلام الاول من الاجمال
النافي للظهور فجعل ما هو اقوى واظهر دلالة على
المعنى المراد ركنا في الكلام او ما هو اخفى واضعف ٢٢

جزء مما نقل عن ابي علي ان ام المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن احد الامرين فمضى اكان كذا ام كذا
اي الامرين كان ولا يستفهم عنهما الامن قصورهما فقد استوفى في علمه واستوت اقداهما على سطح فهمه
من غير تقديم رجل على الاخرى وهذا مما يلزم الاستفهام لزوما ينافي لما لم يرد بهمة التسوية ومعادلتها حقيقتها
من الاستفهام يجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متطابقين في نسبة ما يغيب دلالة على
تقدم او آخر انتهى فقد اطلق ابو علي الاستفهام على ام المعادلة للهمزة فان اراد بظاهره فلا تغليب في كلام
المصنف وقول المصنف مستوعبهم اي عندهم انذارك وعدمه اشارة الى ما حققنا به على * قوله (كما جردت
حروف النداء عن الطلب لجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر لنا ايها العاصية) اي طاب اقبال المنادى
نقل عن السيرافي يعني سبوه بحرف النداء يابها لانها لا تستعمل الا في انداء وليس هنا مبتدأ ولا يجوز دخول
حرف النداء عليه لانه لم يبق فيه معنى النداء اصلا فذكره انصرح بانه ولكنه استعمل للتخصيص لانك تخص
المنادى من بين من يحضرك بامرئك ونهيك وغير ذلك استعمل لفظ احدهما لآخر حيث شاركه في الاختصاص
كما جعل حرف الاستفهام لما ليس باستفهام لما اشتركا في التسوية انتهى فيجوز ان يراد الحروف جمعها لا امام سبوه به
وتبركا به وجد صحة الجمع باعتبار افرادها المتحققة في محالها او الاضافة للجنس فيبطل معنى الجمعية فراه بالحرف
الكلمة لان ايهما لم يحرف بل هو اسم معنى على الضم والعصاة صفة على الرفع كما في النداء لكن مجموعه
في محل انصب على الخ لاي اللهم اغفر لنا ايها العاصية او تخصص من بين العاصيات او تخصص هذه العاصيات بالمغفرة والعصاة
طائفة من الناس او من العسرة الى الاربعين كالعصاة مختصة بالرجال وما قيل انه غير مطابق لنفس الامر لان باب
الاختصاص لم تجرد فيه حروف النداء بل لا وجود لحرف النداء فيه اصلا لافظا ولا تقدير اكا اتفاق النحاة عليه
سحقف جدا فان النحاة كما اتفقوا على ذلك اتفقوا ايضا كما عناه عن سبوه به من انه قال اجري هذا على حرف
النداء اي الاختصاص اجري على حرفه كما ان التسوية اجرت ما ليس باختيار ولا استفهام قال السيرافي
في شرح الكتاب بمعنى بحرف النداء ايها الخ قال صاحب التخصيص وقد يستعمل صفة النداء في غير معناه
كالاختصاص في قولهم اتا فعل كذا ايها الرجل اي مختصا من بين الرجال واوضحه الخبر بالتفاز اي بحيث
لا ما غ فيه الاشكال فالوجه في التوفيق ان صيغة النداء الموزن اليها بالانتهى المختصة بالنداء مستعملة في الاختصاص
بما اذا نظمه لفظ المشبه به الموزن اليه يذكر رواه دفعه مستعمل في غير معناه * قوله لجرد التخصيص
اي تخصيص مدلوله من بين امثاله بما نسب اليه وهو اما في معرض التناخر نحو اتا كرم الضيف ايها الرجل اي
مختصا من بين الرجال باكرام الضيف او اتصاغر نحو اتا المكين ايها الرجل وغير ذلك مما يناسب المقام وما نحن
فيه للاستعطاف اوليان كمال الاحتياج الى المغفرة من بين العاصيات فقيه اعتراف بجزء الجناية وهو سبب لزول
كامل الرحمة ثم المراد بالتخصيص والاختصاص التخصيص في الاثبات والذكر لا المحصر على انه لا مانع من ارادة
المحصر اذ ما هو عند المقام كما فينا نحن فيه فان الداعي ادعى حصر المغفرة له لانحصار اقتراف السيئة واجترار الخطيئة له
وهذا حسن في مقام انتصراعات والخطايا ثم ان على في سواء عليهم بمعنى عند ولذا قال صاحب الباب مستو
عندهم والقول بان على هنا للمضرة لبس بقوى لان الضرر لا يجنى من منطوق الكلام وانما المقصود بيان
الاسنواء عندهم * قوله (والانتذار الخوف) اي المراد بالانتذار في عرف الشرع (اريد به الخوف
من عقاب الله تعالى) نقل اليه من مطلق الخوف واستعماله في البلاغ قليل فقول المصنف من عقاب الله اشارة
الى ان المفعول الثاني محذوف هنا اي انذارهم من العذاب ام لم تنذرهم منه * قوله (وانما اقتصر عليه)
اي لم يذكر البشارة على تقدير الايمان وكون الكفار اهلا للانتذار (دون البشارة) لاننا في ذكر البشارة كان عدم
كونهم اهلا للاستغفار لانا في ذكره في قوله تعالى * سواء عليهم استغفرت لهم ام لم نتفغر لهم لن يغفر الله * الآية
فعدم انتعاضها صريحا وافهم بدلالة النص لما ذكره المصنف (لانه اوقع في القلب واشد تأثيرا في النفس
من حيث ان دفع الضرر ارفع من جلب النفع) * قوله (فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة) بكسر الباء (بعدم النفع)
متعلق (باولى) ظاهر عبارته انه اقتصر على الانتذار ولم يذكر معه البشارة لانه لم يقتصر على البشارة وحدها
وقد اختار البعض ذلك ولا وجه له اذ عادة القرآن ذكرهما معا والاقتصار على الانتذار في الاكثر ولما كان الجمع
بينهما مظاهر والاقتصار على الانتذار خلاف الظاهر حاول بيان وجهه والاقتصار على البشارة وحدها هنا

(مما لا يحضر)

٢ واجب بعضهم بان هذه القراءة من قبيل الاداء ورواية المصريين عن ورش واهل بغداد زيرون عنه السهل بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن فيها طعنا فيما هو من السبع المتواترة بل سلم كونه طعنا في السبع المتواترة فلا سلم كونه ممنوعا على الإطلاق بناء على ما ذكره الشيخ ابن الجزري حيث قال كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها وان كان بغير التواتر فهي الاحرف السبعة التي نزل القرآن بها سواء كانت عن الائمة السبعة اوص غيرهم وقد يتوهم بعض الناس ان معنى الاحرف السبعة قراءة هؤلاء السبعة وليس كذلك وقد قال بان كل فرد من افراد القراءات السبع ليست بتواترة انتهى **سعد**

٣ قال ابو سفيان هذيل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يبع لهم الزنى **سعد**

٤ اعلم ان اقراءة السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمة والتخفيف ونحوها فقليل كلها متواترة لانها لم يكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل كذا في المراتة وفي شرح مختصر الاصول القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة وتخفيف الهمة ونحوها وذلك لا يجب تواتره انتهى ولا يخفى ضعفه اذ لو لم يجب تواتره فباي طريق ارتضى عدده الى السبع والقول بان ذلك يتحقق باختلاف جوهر اللفظ نحو مالك ومالك وهذا متواتر بعد اذ تجرد ذلك لا يرتقى الى السبع فالصواب ما نقلناه اولا والجواب الذي ذكرناه من قبل المصنف عن مثل هذا القول الواهي **سعد**

٥ لا يخطر بالبال * قوله (وقرى) أئذرتهم بتحقيق الهزتين) التحقيق بالقافين المراد تحقيقهما من غير توسط الالف بينهما وكذا المراد (وتخفيف الثانية) تخفيفها من غير توسط الالف بينهما القارى بتحقيق هو ابن عامر وعاصم وحجرة والكسائي والقارى بتخفيف الثانية وهى همزة الافعال مع تحقيق الهمة الاولى ابن كثير ونافع وابن عمرو وهشام ولما كان تخفيف الهمة على ثلثة اوجه اشار الى الوجه الاول بقوله (بين بين) اى بين الالف والهمزة بين بين ظرف مكان مبهم وهما اسمان ركبا وينبأ على الفتح خمسة عشر وجعا اسما واحدا يتدبر بين التحقيق والابدال وبين الهمة والهاء والى الوجه الثالث من تخفيف الهمة اشار بقوله (وقلها) اى الهمة الثانية (الفا وهو لحن) اى خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ما اشار اليه بقوله (لان المتحركة) المفتوح ما قبلها (لا تغلب) الفا وانما هو تخفيفها بجعلها بين بين اذا قلب حال الهمة الساكنة والوجه الثانى ما اشار اليه بقوله (ولانه يؤدى الى جمع الساكنين على غير حده) وتبع فيه الزحشرى لكنه لم يصب لانه طعن في القراءة المتواترة كذا قيل وهذا بناء على ان معنى لحن خروج عن كلام العرب واما اذا كان معناه خروجا عن افصحية كلام العرب كما هو الظاهر فلا اشكال قال المصنف في سورة هود في قوله تعالى * ولا يلتفت منكم احد الامر ائلك * والاولى جعل الاستثناء في القراءتين من قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى * ما فاعوا الا قليل ولا يدع في ان يكون اكثر ٢ القراء على غير الافصح انتهى وكذا الكلام هنا وقد سبق تحقيق ذلك البحث في سورة الفاتحة والجراب عن الاول بان المتحركة قد تغلب الفا كما نقل عن القراء السبعة وثبت في كلام الفصحى كما في مناساته انه قرى مناساته بقلب همزة مناساته فا وكقول حسان رضى الله تعالى عنه * سالت هذيل رسول الله فاحشة ٣ ضلت هذيل بما قالت ولم تصب * لا يضر المصنف لانه غير مشهور في السنة العرب وهذا معنى غير الافصحية الا يرى ان المصنف قال في اواخر سورة الاسراء في قوله تعالى فاستل بن اسرائيل ويؤيده قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم اى على لفظ الناضى بغير همزة وهولفة قريش انتهى ولم يصرص لكونه غير فصيح ولا يمكن غافلا عن ذلك القلب لكنه اراد التنبيه على ان القراءة بعضها افصح وبعضها فصيح وقد اعترف بذلك ائمة البلاغة في نفس النظم المجز والفصح بالقياس الى غير افصح بعد لحنا وضيقا وان كان في نفسه فصيحاً فاحفظ هذا البيان وذو الذين يقولون ما لا يفهمون وكذا الجواب عن الثانى بان من قبلها القابض الالف اشباعا ردا على مقدار الالف ليكون فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة كما في محياي باسكان الياء وصلا لا يدفع الضعف بل يفيد جواز انشطق اوسهولته بالسكينة ولا كلام فيه وانما الكلام في عدم شهرته ولا بد فعه ذلك الجواب ولذ هو اهم عن مرام المصنف وتصريحه بمقصوده في بعض المواضع اجابوا عن ذلك بما هو بعيد برا حل عما هنالك وابعدها جوابهم ما قيل بان كل فرد من افراد القراءات السبعة ليست بتواترة انتهى ٤ فيلزم ان لا يكون الصلوة صحيحة بقراءة كل فرد من افرادها وهو خلاف ما عليه التهاء وقد اسبغت الكلام في تحقيق هذا المرام بعون الله الملك العلام في سورة الفاتحة * قوله (وتوسط الالف بينهما) عطف على قوله بتحقيق الهمة قوله (محققتين) حال اى حال كون الهزتين محققتين مع الا الاول فقط وهذه قراءة فالون وهشام (وتوسطها) اى وقرى بتوسط الالف بينهما حال كون الهمة (والثانية) فقط (بين بين) مع تحقيق الاول (وبحذف الاستفهامية) اى وقرى بحذف الهمة الاستفهامية مع حركتها كادل عليه قوله (وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها) الضمير المجزور في حذفها وحركتها راجع الى الهمة الاستفهامية لانها المذكورة فيما سبق ولان همزة الافعال لم يثبت حذفها في الماضى فيكون ميم عليها مفتوحة واؤذرتهم بفتح همزة الافعال ذكر الامام ابو شامة في شرح الشاطبية نقلا عن الامام ابن مهران ان الهمة الواقعة بعد ميم الجمع فيها ثلاثة مذاهب نقل حركة الهمة اليها مطلقا فتضم تارة وتفتح اخرى وتكسر تارة وانها تظم مطلقا لانها حركته الاصلية وان حركة الهمة ان كانت ضمة او كسرة تنقل الى الميم قبلها دون الفتحة ثلاثا يشبه اللفظ بالثنية وبه يدفع قول شراح الكشاف انه غير مروية عن احد غايته ان هذه القراءة من الشواذ قال قدس سره هذه القراءة والتي بعدها من الشواذ والباقية متواترة وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها انتهى واراد بالباقية قراءات الخمس من السبع وهى بتحقيق الهزتين بتوسط الالف بينهما وبغير توسطها وتخفيف الثانية بتوسط الالف وبغير توسطها وقلب الثانية الفا وهى لورش في رواية المصريين واسجاية البغداديون

٢٢ في الدلالة عليه اعراضا على ان في الاعتراض فائدة التأكيد ايضا اول واوجه وان اراد بما سبق له الكلام بيان انه لا ينعهم الدعوة كقوله تعالى * سواء عليكم ادعوتهم ام انتم صامتون * فالجملية الثانية ادل على هذا المعنى من الاولى فان نفع الكتاب الايمان به والاذعان بما فيه من الدعوة الى الحق ففي الايمان عنهم هو نفي انتفاعهم بالدعوة واما الجملة الاولى فهي كالدالة والموسلة المؤدية الى الثانية على ما قاله الفاضل رحمه الله اعراضا بما هو علة الحكم فبطل ما هو ادل على المعنى المقصود ركننا من الكلام وما هو فضلة ووسيلة اعتراضا اولى من عكسه وهو الذى ذكر انما هو على تقدير كون سواء عليهم أئذرتهم ام لم تذكرهم جملة منبئة من مبتدأ وخبر لا صفة مع فاعلها واما على كونها صفة مع الفاعل لا تكون جملة لا يؤمنون محل من الاعراب بل يكون حينئذ استئنافا لبيان حالهم بعد الحكم عليهم ٢٢

٢٢ بنسوبة الامر بن عندهم فكأنه قبل فسا حالهم
اذذاك قليل لا يؤمنون

قوله والاعراب يوقوع الشيء الخ جواب عن
احتجاجهم بالاية على جواب تكليف ما لا يضاق
قوله كاخباره تعالى ١٤ يغفل هو والعبد باختياره فان
اخبار الله تعالى منه لا يوجب الاجابة الى فعله بحيث
تسلب قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء
حكم على الشيء بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة
الحاكم اياه والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم
والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره
ففعله باختياره اصل وجع ذلك تابع له والتابع
لا يوجب المتبوع ان يجابا بؤدى الى التفسير والاجابة
بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فاحفظ هذه
القاعدة واجعلها نصب عين بصيرتك لتنجو بها
من الشكوك المورطة للهلاك في بحث القضاء والقدر
فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام
فان كلام القضاء والقدر حكم الله الازل والحكم
تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم
فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اى نحو وحيدة
سيق المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل يتعلق به
العلم الازل على نحو هذه الحثية فالعلم به على هذه
الحثية لا يوجب كونه عليها لان العلم تابع له وهو
اصل متبوع للعلم

قوله ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك
اى ولاجل حيازة الرسول فضل البلاغ لم يقل سواء
عليك اذلا نسوية بين الاذار وعدمه بالنسبة الى
الرسول ولو كانا متبوعين بالنسبة اليهم لان في الاذار
من فضل التبليغ ما ليس في ترك الاذار

قوله وفي الآية اخبار بانعيب على ما هو به ان اريد
بالوصول الشخص بايمانهم اى على ان يراد بالتعريض
في الذين كفروا العهد الخارجى لاتعريف الجنس
والمعهودون الناس بايمانهم كآبى جهل والوايد
واجبار اليهود فانه تعالى " اخبر عن هؤلاء قبل
موقعهم على الكفر بانهم لا يؤمنون " وكان الامر كما
اخبر به وانما اشترط ذلك في كون الآية اخبارا بالنعيب
اذا وحل التعريف فيه على التعريف الجنسى لا يكون
اخبارا بالنعيب مقدما من كون الخبر عنهم قوما معينين
حتى يعلم عند حقهم على الكفر انهم كانوا كما اخبر به
عنهم فيكون معجزة على ذلك بمعونة القرينة المختصة
او المقيدة للجنس اذ لا فرق بين ان يقال ان الذين
كفروا لا يؤمنون وبين ان يقال ان اباجهل وابالهب
قوله تعليل الحكم السابق معنى التعليل مستفاد
من ورود هذه الجملة على طريقة الاستيفاف جوابا
للسؤال عن علة الحكم المتقدم فكأنه لما حكم عليهم
بنسوبة الاذار وعدمه وانهم لا يؤمنون قبل ماعلة
ذلك الحكم وما الذى يقتضيه فاجيب بانه ٢٢

روا عنه تهيلها بين بين بلاد خال انف الفصل بينهما اى بين الهمزتين في كلتا الروايتين هكذا محرر بعض
ارباب الحواشى ٢٢ * قوله (جملة مفسرة) وهى الفضلة الكاشفة لحقيقة مانليه كإفى المفسى اوجلة مينة
لجملة سابقة اولبعض مفردا تها وهذا توضيح ما فى المفسى (لاجال ما قبلها) ظرف مستقر تعليل لصحة كونها
مفسرة بل علة موجبة لكونها مفسرة ان تم اجالية ما قبلها لكن فيه نظر ظاهر يعرف من توضيح ماسبق لان
كفرهم وعدم نفع الاذار على الدوام لكون الماضى بمعنى المضارع عدل عنه اليه لتحقيق وقوعه كما اشار اليه
المصنف بقوله لما فيه من ابهام التجدد الذى هو من احوال المستقبل فالحكم عليهم باستواء الامر بن عندهم
ليس بمجمل (فيما) حق (فيه الاستواء) بل واضح ان ما فيه الاستواء عدم ايمانهم واصرارهم على الكفر
والاعتذار بان هذا بالنظر الى مفهوم اللفظ نفسه مع قطع النظر عن كونه فى مقام الاخبار عن انكسار فاته
اذا لوحظ لابقى الاجال ليس بشئ لقوله تعالى " ان الذين كفروا " الآية كيف يقطع النظر عن المصرح به
وكذا القول بان كفرهم وعدم الاذار فى الماضى بحسب الظاهر مكوث فيه عن الاستمرار والدوام ضعيف لما عرفت
من ان الماضى بمعنى المضارع على ما فهم من كلامه واحتمال الظاهر هنا غير مفيد اذ جمل المص على خلافه وايضا
الماضى الواقع صفة منسلخ عن الماضوية فكون كفرهم فى الماضى ممنوعا على ان عدم نفع الاذار فى الماضى
اخباره هنا ليس له كثير فائدة بل عار عنها ومن هذا سكت عن كون هذه الجملة مفسرة صاحب الكشف وجوز
ان يكون لاجال متعلقا بمفسرة ولا ضير فيه لان فيه اشعارا بالعلية ايضا والاجال افع الا تيان جملة غير مفصلة
وقد يستعمل فى الفعل الجبل * قوله (فلا محل لها) من الاعراب لانها عدت من الجمل السبع التى جعلها النحاة
مما لا يحل لها من الاعراب نقل عن السيد قدس سره انه قال لها محل من الاعراب اذ جعلت بيانا للجملة واجريت بحرى
اثواب انتهى اشار الى ان لها محلا من الاعراب اذا جريت بحرى التوابع يجعلها كعطف البيان والا فلا محل لها
فلا عجب فى كلا الاعتبارين * قوله (او حال مؤكدة) للجملة التى قبلها وهو الاحتمال الذى اخبره
المتخسرى اذ ما قبلها هو الاخبار عن الكفار بعدم نفع الاذار لهم وهو عين معنى لا يؤمنون فان لا يؤمنون لدوام
التى لاننى الدوام فتكون مقرر لما قبلها وقد اشترط النحاة فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان
جامدان وعاملها محذوف ابدا وقد يراد بها ما يؤكده شيئا ما قبله وهو المراد ههنا ان يد بالجملة الجملة الكبرى
والافهم مؤكدا للجملة الصغرى نفعها وذو الحال خبر عليها وانذارتهم وهو الظاهر من وجهين * قوله
(او بدل منه) اى بدل الكل من الكل فحينئذ لا يكون ما قبلها مقصودا بالنسبة وهو بعيد ولذا لم يتعرض له
صاحب الكشاف الا ان يقال كون البدل منه فى حكم السقوط ليس بكلى حينئذ يكون ما له معنى التأكيد والتعريف
فى العبارة فقط * قوله (او خبران) اى خبران الذين كفروا وفائدة الخبر بما ذكرناه من ان المراد لا يؤمنون
دوام التى فلا وجه للاشكال بان المعنى حينئذ ان الذين كفروا كانوا كفروا فيكون المعنى ان الذين كفروا لا يؤمنون
ابدا على ان المراد بالوصول اما المعهودون او المصرودون على الكفر منهم ان اريد به الجنس (والجملة قبلها
اعتراض) وهى قوله تعالى " سواء عليهم " الآية اشار الى رجحان كونه جملة وان اخبر هناك اوال صحة
كونه اعتراضا فان الاعتراض ان يؤتى فى اثناء كلام اوبين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من
الاعراب لنكتة سوى دفع الابهام هذا عند الجمهور وبعضهم جوز كونه مفردا فينظم الوجه الاول فى سواء
عليهم ايضا قوله (بما هو علة الحكم) بيان نكتة الاعتراض المراد بالعلة علة الية وختم الله تعالى علة الية والحكم
عدم ايمانهم على الاستمرار فحينئذ ثبت الحكم من اول الامر مطلقا فيكون له فى النفس استقرار تام فهذا الاعتبار
ينبغى ان يكون راجعا لكن اخبر لان جملة سواء اقوى من هذه الجملة فى افادة ماسبق له الكلام فبالحرى ان تكون
عمدة فيه لا معترضة مستغنى عنها كذا نقل عنه قدس سره وانت خير بان الكلام محمول على دوام التى كما ذكر
آغا فهذه الجملة اصرح فى افادة ماسبق له الكلام والقول بان الاولى تفيد كون عدم ايمانهم بالكتاب ناشيا من
قصور فى انفسهم وهو استواء الاذار وعدمه عليهم وقساوة قلوبهم لامن قصور فى الكتاب بخلاف الثانية فانها
تفيد عدم ايمانهم فقط فتكون الجملة الاولى اقوى ضعيف لان حال العلة مع الحكم كذلك فى كل موضع فيلزم
ان تكون العلة اقوى من الحكم مطلقا ولم يتعرض المصنف لكونه خبرا بعد خبر لانه مما خلف فيه بلا عطف
فالوجوه على ما ذكره اربعة واحدها التاكيد ثم الخبرية وقد ظهر وجهه فيما سبق ومن هذا اكتفى المتخسرى بها

(قوله)

* قوله (والآية مما احتج بها من جوز تكليف ما لا يطاق) المراد بتكليف ما لا يطاق تكليف ما يمتنع لذاته كما يدل عليه فيجتمع الضدان وهو ما يمتنع لذاته والمراد بالنجوز الامكان الواقع المقارن للوجود كما يشعر به قوله (فانه تعالى اخبر عنهم) وقوله ايضا والحق ان تكليف بالمتنع الخ وهذا مذهب بعض الاشعرية فانهم ذهبوا الى وقوع التكليف بالمحال لذاته واستدلوا بآية يدل ظاهرها على ذلك ولهذا قال والآية مما احتج بها من التبيين ومن ادانهم على ذلك سورة تبت وبهذا ظهر ضعف ما قيل يمتنع في نفسه لا يجوز ولا يقع التكليف به اتفاقا فانه قد علمت ان بعض الاشعرية ذهبوا الى وقوع التكليف به فضلا عن جوازه وامامنا يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الجسم والصعود الى السماء لا يقع التكليف به اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة وما يمكن من العبد لكن تعالى بعبده علمه تعالى اوارادته يقع التكليف به اتفاقا فضلا عن الجواز قيل والمراد بالتكليف هنا طلب تحقيق الفاعل والاتباع به واستحقاق العقاب على تركه لا مطلق الطلب ولا الطلب قصدا للتجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في طلب . مراضة القرآن للتخدي ولا يخفى ان ذلك مما يمكن من العبد لكن تعلقت بعبده ارادته تعالى فتمت صورة التكليف فيه ايضا ولهذا سكت عن هذا التفصيل اكثر المحققين نعم تصريح الائمة بان الامر في قوله تعالى . فأتوا بسورة من مثله . الآية للتجيز . بلايم هذا التفصيل فينبغي التعرض بمثل قوله تعالى . قل كونوا احجارة او حديدا . الآية وقوله تعالى . فقلنا لهم كونوا فرقة خاشين . الان يقال قول القائل لا مطلق الطلب الخ اشارة اليه * قوله (بانهم لا يؤمنون) ظاهره انه اخبر ان كونه خبر ان لكن انه عام لكل الوجوه (وامرهم) اي في ضمن الامر العام او امرهم بخصوصهم كابي لهب وعنه وشية على اختلاف فيه وابي جهل اذا الاستدلال بناء على ان يراد بالوصول ناس باعيانهم كما صرح به بعض المحشين اي وامرهم بخصوصهم (بالايان) مع حكمه تعالى بانهم لا يؤمنون الى ان يموتوا وهو ممتنع لذاته (فلو آمنوا لقلب خبره كذبا) لكن التسالي باطل فالقدم مثله فايما نهم لا سترام فرض وقوعه المحال محال قوله (وشمل ايمانهم الايمان بانهم لا يؤمنون) هذا وجه آخر مغاير للاول توضيحه ان ابا لهب مثلا كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جع ما علم بحجبه بالضرورة ومن جعله انه لا يؤمن والتصديق بانه لا يصدق فرع عدم التصديق فالتكليف بالايمان يستلزم التكليف بعدم الايمان فيجتمع التكليف بالايمان وعدمه في حالة واحدة فيجتمع التقيضان وهذا مراد المصنف بقوله (فيجتمع الضدان) اذا الشايع قد استعملون التضاد في مطلق التقابل ولا ريب في استحالة اذعان ما وجد من نفسه خلافا فينبغي يقع التكليف بالمتنع لذاته فضلا عن جوازه وبهذا التوضيح يندفع الاشكال بان تصديق عدم تصديق قيام زيد ليس بمستحيل بل واقع وجه الانتفاع ان المراد تصديق قيام زيد في حال عدم تصديقه ولا شك في استحالة والاكتون اكفوا في تقرير الاحتجاج بهذا الوجه الاخير وهو الاول اذ الوجه الاول لا يجيد كونه تكليفا بالمتنع لذاته كما سترفه

* قوله (والحق ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام) تمهيد للجواب عن هذا الاحتجاج واشارة الى تزييف سلك المعتزلة حيث انهم ادعوا عدم جوازه بناء على انه لا فائدة في طلب المحال فاشار الى الجواب عنه بان الاحكام لا تستدعي غرضا فانتهاء الفرض لا يستدعي ان لا يكون مشروعيتها لجواز ان يكون اها مصلحة وفائدة ترتب عليها من غير ان يكون سببا باعتبارها عليها بل الامر كذلك اذا فعال الله غير معلقة بالاعراض والتصوص الدالة عليها ما وولة بالحكم والمصالح ومناجى اهل الشفاء اجابوا عن شبهة المعتزلة والتفصيل في علم الاصول وفق الكلام وان قولهم انه ممتنع عقلا لكونه قبيحا مستلزما للجهل او السفه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

على رأيهم الفاسد من القول بالحسن والقيح العقليين والحاكم هو العقل وقد برهن علماءنا على فساد في موضعه

* قوله (لا تستدعي غرضا سيما الامثال) اي الامثال اخرى شي بعدم الاستدعاء لان يكون غرضا للامر كيف لا وكثير من العباد لا يمثلون له ولو كان غرضا لم التحلف واما جواز النسخ قبل الفعل فليس من باب عدم الامثال اذا اعتقاد حقيقته من الامثال وصحيح الرضى جواز حذف لامعه وانكار الدما منى حيث قال انه لم يقله غيره وانه لم يستعمله بدون الا لا الهم ضعيف اذا الرضى ثقة لم يقل شيئا بلا ظفر بشوئه وايضا الاستقراء الناقص غير مقيد والتام غير واقع ويجوز في الامثال الرفع والتصب والجر وقد مر التفصيل في قول المصنف سيما وقد راعى في ذلك ما يجزع عنه الاديب (لكنه غير واقع للاستقراء) اي ان التكاليف انصرفت وثبتت فلم يوجد فيها محال لذاته

٢٢ ختم الله الآية وذلك الحكم المتقدم وان هلل بمسادل عليه تسوية الامر من عندهم من التصميم على الكفر لكن ورد هذا للاستيناف بعدة لبيان علة ذلك العلة

قوله والختم الكتم قال الراغب الختم والطبع الاثر الحاصل عن النفس ويجوز به يقال ختمت كذا في الاستباق من الشيء والمنع منه نظرا الى انه آخر فعل في احراز الشيء ومنه قيل ختمت القرآن وقد قيل للانسان ثلاثة انواع من الذنوب يتقابلها في الدنيا ثلاث عقوبات الاولى الغفلة عن العبادات وذلك يورث جسارة على ارتكاب الذنوب وهي المشار اليها بقوله ان المؤمن اذا اذنب اورث في قلبه نكسة

سوداء وان تاب واستغفر صقل وان زاد زادت حتى تعلق قلبه والثانية الجسارة على ارتكاب المحارم اما الشهوة تدعوه اليه او شرارة تحسه في عينه فتورثه وقاحة وهي المعبر عنها بالارين في قوله تعالى . كلابل ران على قلوبهم ما كانوا يكبون . والثالثة الضلال وهو ان يسبق الى اعتقاده مذهب باطل واعظبه الكفر فلا يكون تلفت منه بوجه الى الحق وذلك يورثه هيئة تمرنه على استعجابه المعاصي واستفحاحه الطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع في قوله وختم على سمعه وقلبه واولئك الذين طبع الله على قلوبهم وبالا فصال في قوله ام على قلوب افعالها قال صاحب الكشف الختم والكتم اخوان اي متفقان في العين واللام وان افرقا في المعنى من وجه وقال القطب اي اخوان في الاشتقاق الاكبر لان في الختم وهو ضرب الختم على الشيء معنى الكتم فان المخوم مكنوم ثم كلامه فلا بد بينهما من تناسب المعنى المعبر في مطلق الاشتقاق ولذا قالوا في بيان انها اخوان اي مشاركان في العين واللام ومثاسبان في المعنى على ما بينه بقوله لان في الاستباق من الشيء بضرب الختم عليه كتماله وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه

قوله ولا ختم ولا تغشاة على الحقيقة الخ وانما لم يحملوها على الحقيقة تخاشيا عن نسبة الظلم الى الله تعالى قال الفاضل العلامة قطب المحققين كمال الدين عبد الرزاق القاشاني قدس الله روحه اما لزوم الظلم من كون الاسناد حقيقيا على ما توهموا فذلك لعدم الاطلاع على سر القدر وحقيقة اليجاد فان القدرة لا تتعلق بالايمان وان كان الحال ايضا صار يحمله محال ولم يمكن ايجادهم على احسن مما هم عليه اذا استعداد انما يكون من فيضه الا قدس وكونه ٢٢

وما يرى بحسب الظاهر انه تكليف بالتحال موجه ما وول كما ينبغي ولمن ذهب الى وقوعه بمثل هذه الآية ان يقول انه لما كانت الاحكام غير مستدعية فرض لاسيما الامثال فالمانع ان يحمل مثل هذه الآية على ظاهرها غاية كون الامثال متمتعاً ولا ضير فيه لكونه غير مصادق * قوله (والاخبار بوقوع الشيء) او عدمه لا ينفي القدرة عليه كاخباره تعالى بما فعله هو والعبد باختياره وقائدة الاذكار بعد العلم بانه لا ينبغي الزام الحجة وحجزة الرسول فضل (البلاغ) جواب عن الاستدلال المذكور حاصله ان ما ذكر ليس من المتمتع لذاته بل من المتمتع بغيره مع انه يمكن في نفسه فان اخباره تعالى بعدم ايمانهم لا يخرج عن الامكان ٢ كقوله و ارادته بعدم الايمان وقد عرفت ان التكليف واقع اتفاقاً فان استلزام وقوع الكذب بالنظر الى ذاته اخباره تعالى فيكون متمتعاً بالغير وذلك الاخبار لا ينفي القدرة التي هي شرط التكليف سواء كان بالفعل كما هو مذهب الخفية او بالشرع كما هو عند الاشاعرة فيكون متمكناً في نفسه قولهم الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال الجواب عنه الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه نظراً الى ذاته محال واما بالنظر الى غيره فاستلزام فرض وقوعه محال لا يضر الامكان كعدم العلول فان فرض وقوعه بالنظر الى ذاته لا يستلزم المحال فهو ممكن واما بالنظر الى بقاء علته التامة فهو متمتع لا يستلزم تخلف العلول عن علته التامة وهو محال وهذا جواب عن الوجه الاول لا الوجه الثاني كما ذهب اليه بعض المحشين اذا استدلل صرح بانه شمل ايمانهم بالايمان بانهم لا يؤمنون وذلك بعد علمهم باخباره تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون تكليف باجتماع التقيضين ولذلك قال بعض الافاضل واذا كان ما وجد من نفسه خلافاً ٥ تحيل قطعاً فليس في كلام المصنف التعرض لدفع هذا الوجه الذي اعنى المستدل عليه ولونظر الى مجرد الاخبار واجتماع التقيضين بالنظر الى ذلك كما جرح اليه بعض ارباب الحواشي وادعى ان في كلام المصنف اشارة الى جواب الوجهين ولم يعتبر في الاستدلال علمهم باخباره تعالى بانهم لا يؤمنون لكان الوجهان متحدين في المالك فالجواب عنه ما قاله بعض المدققين من ان المحال ادعائه بخصوصه انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو متمتع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجالي اذا لاي ايمان هو والتصديق اجالا فيعلم اجالا وتفصيلاً فيعلم تفصيلاً ولا تحالة في الاذعان الاجالي فخلوه عن اجتماع الضدين فالامر به ليس تكليفاً بالمحال ولا يمكن لهم ذلك الايمان الاجالي علمه تعالى بخلافه فيكون متمتعاً بالغير فاذا لم يقع الايمان الاجالي منهم لا يخاطبون بالتفصيل اذا الاجال الذي هو مقدم عليه غير واقع منهم حتى يخاطبوا بالتفصيل فاندفع اشكال بعض الفحرج من قوله وما ذكره في الكتب انكلامية من ان التكليف انما هو بالايمان الاجالي دون التفصيل لا يجدي بعد ان خوطبوا بالتفصيل وعلوه * قوله (وقد صبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى * اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم) فرضه ان التعيرات المذكورة عبارة عن معنى واحد وهي الهيئة المذكورة فالتفصيل الجاري في ختم جوارحهم اعداداً من طبع ونحو استعارة في المفرد واستعارة تمثيلية وان اختلفت العبارات بالاعتبارات والتعيرات تلك الهيئة بالخطم قد مر مشروحا واما الطبع فهو تصوير الشيء بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم فهو اعم من الختم مادة الافتراق مادة طبع الدرهم وفي كل ختم تصوير الشيء بصورة ما واخص من النقش والطابع الخاتم وغيره مما يحصل به تصوير الشيء بصورة ما وقد يفسر الطبع بالخطم فيكون مرادفاه والطبع الجبلية التي خلق عليها كطبيعة لكن المتعار تلك الهيئة الطبع بالمعنى الاول فتلك الهيئة من حيث انها صورت بصورة مخصوصة تكون مانعة عن نفوذ الحق وتصبح مشابهة بالطبع ولاجل هذا استعبره لفظ طبع او مثل حال قلوبهم بحال اشياء صورت بصور جعل بينها وبين الاستغفار بها (وبالاغفال في قوله تعالى * ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا) عطف على قوله بالطبع اي وقد يصبر عن احداث تلك الهيئة بالاغفال من حيث ان تلك الهيئة صارت سبباً لكون قلوبهم غافلة عن ذكر الحق (وبالاقفاء في قوله تعالى * وجعلنا قلوبهم قاسية) اي حيث جعل الله قلوبهم قاسية اي وقد يصبر عن احداث تلك الهيئة بالاغفال من حيث ان قلوبهم بعبدة عن الاعتبار اذا قسا القلب مثل في بؤه عن الاعتبار واسهلها عبارة عن القاطع الصلابة كما في الحجر فالامور المذكورة من الختم وغيره متغايرة باعتبار متحدة بالذات والاقفاء وان لم يكن مذكوراً بعينه في القرءان لكنه مذكور بمعنى كما اشار اليه بقوله تعالى * وجعلنا قلوبهم قاسية * لكن الاقفاء لغة غير فصيح لم يذكر في القرءان بلفظه مع انه اخصر بل بمعنى * قوله (وهي) اي الامور

٢ اي الامكان الذاتي والايلازم انقلاب المادية عند ٣ كما ذهب اليه بعض المحشين حيث قال واما كونه جواباً عن الوجه الثاني فبان يقال انهم لم يكلفوا الا بتصدقده وانه يمكن في نفسه تصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقون لعلمه بالعاصيين واخبره لرسوله عليه السلام كاخباره لنوح عليه السلام بقوله انه ان يؤمن من قومك الا من قد آمن لانه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر ولا يفتان القدرة عليه نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبل ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الانتفاء لاستحالة منهم لما ذكر فلذلك لو علموا لقط منهم التكليف كذا افاده المحقق عضد الملة والدين انتهى وما نقل عن المضدية من انه لو علموا لقط عنهم التكليف في غاية الضعف فاي معنى سقوط التكليف ان اراد انهم لا يعاقبون على تركه فاطل بالا جراح وان اراد انهم يؤخذون عليه لكن سقط عنهم التكليف لعدم قدرتهم فجوابه ما مر من ان التكليف بالايمان الاجال الى آخر ما ذكرناه في اصل الحاشية واجيب ايضا بانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلاف الاذعان نعم انه خلاف العادة فيكون من الممكن في نفسه ولا يكون من العبد عادة فلا يكون من المتمتع لذاته ونقل عن المصنف انه اجاب في المنهاج باننا لانسلم ان مثل ابي اهب ما مور بالجمع بين التقيضين فان الامر بالايمان سابق على الاخبار بعدم الايمان ولا يلزم منه عدم استحقاق العقاب بتركه لان سقوط الخطاب عنه لتنام الحجة عليه لا للقدرة انتهى فعلم من مجموع هذا الجواب ان دعوى سقوط التكليف مما لا يلتفت اليه اذ كل عاقل بالغ مكلف قوله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * لا يقتضي ذلك ثبوت وسع مثل ابي لهب بالايمان الاجالي او بعدم العلم بالعلم او الامر بالايمان سابق على الاخبار بعدم الايمان كما مر بانه فلا ينبغي للفحرج قول ما هو بعيد في الشرع وفي العقول كانه لم ينظر الى تقرير المستدل حيث قال وامرهم بالايمان وشمل ايمانهم بالايمان بانهم لا يؤمنون وايضا اخبره تعالى لرسوله عليه السلام للتبليغ وانه عليه السلام ما مور بجميع ما تزل فيجب عليه عليه السلام ان يخبرهم بذلك فما معنى لانه اخبرهم بذلك فالصواب ان جواب الثاني لم يذكر

٢ الاولى ان المكنت باسرها مستدة ابتداء اليه
اذ لابد من قيد الابتداء رد المذهب الحكماء
والمعتزلة **سجد**

٣ ولا يخفى عليك ان سبب الاحتياج عندنا هو
الحدوث دون الامكان كما صرح به في المواقف
وشرحه وما ذكره المص مذهب الحكماء فالاولى
ذكر الحوادث بدل المكنت وايضا المكنت تناول
صفات الباري وقوله ومن حيث انها مبنية
اي بابي عنه **سجد**

٤ قوله تعالى ذلك بانهم اتواكم كفروا فطبع على
قلوبهم الآية في حق المنافقين والكلام في الكفار
الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا دون المنافقين
فان احوالهم مفصلة في قوله تعالى " ومن الناس
من يقول امن بالله وباليوم الآخر " والمختار عند المص
كون هذا المراد من هذه الآية عدم تناول المنافقين
ثم جوز تناوله لهم كما سأتى **سجد**

٢٢ تعالى فعلا لما يريد وكل ما يمكن وجوده من الاعيان
لا يبقى في كتم العدم فاعيان الكفار اعيان لا يمكن
ايجادها الا على الصفة التي هم عليها من التجافي
عن الحق والبعد كاصناف البهائم ولا يخفى عليك
عظم عذابها وما يجري عليها من الذلة والشقاء
بالنسبة الى الانسان فكما لا يلزم من ان لا يكون كلها
انبياء اهل القرب والمعرفة ظلم فكذلك ههنا ولا يطلب
الله تعالى منهم مالا يطيقونه في نفس الامر وانما
كلفوا بالاوامر والنواهي ل يظهر ما في اعيانهم من
انكار الحق والاستكبار الموجب لطردهم وبعدهم
فاعيانهم التي اقتضت عذابهم فصدق في قوله تعالى
" وما ظنناهم ولكن كانوا هم الغافلون " ولما جادهم
على خلاف ذلك محال وبقاؤهم في كتم العدم ترك
الخبر الكبير لاجل الشر القليل وذلك شرك كثير
اذ في الوجود مصالح لا يمكن اجراؤها الا على ايديهم
كأنواع القهر والايذاء فوصفهم بختم على قلوبهم
واسماهم وتغشية ابصارهم عبارة عن ايجادهم
على مقتضى اعيانهم وما في طبائعهم وكما لا يمكن
ان يوجد الخنظل بطيخا حلوا وله خاصية الخنظل
فكذلك لا يمكن ايجاد الكافر مؤثرا رؤفا رحيماء وله
خاصية الكافر اهل هنا كلامه ثم اعلم انه لا مخالفة بيننا
وبين المعتزلة في ان كلاما من الختم والتغشية ليس على
حقيقته بل هما مجازان وانما المخالفة بيننا وبينهم
في المعنى المجازي فاننا نقول المراد بهما احداث
هيئة في نفوسهم تمنعهم عن استعجاب الكفر والمعاصي ٢٣

المذكورة من الختم وغيره وفيه تأييد لما ذكرنا من ان هذه الامور متفاربة بالاعتبار (من حيث ان المكنت باسرها)
اي من انها ممكنة بل حادثة وان جيع المكنت باسرها بجميعها (مستندة ٢ الى الله تعالى) من جهة الخلق ابتداء
بلا واسطة (واقعة بقدرته) خبر ثان لان كاليان لا ستادها اليه تعالى سواء كانت واقعة بقدرته فقط فيمالبس
لكعب العبد مدخل فيه او واقعة بقدرته تعالى خلقا وان وقعت بقدرته العبد كعبا عند الاشاعة والختم ونحوه
من قبل الاول اذ لا مدخل لكعب العبد فيه فانه كما عرفت عبارة عن احداث الهيئة المذكورة وان كان مسببا
عن كفرهم وانما قال من حيث ان المكنت ولم يقل من حيث ان الحوادث الخ للاشارة الى ان علة الاحتياج الى العلة
هي الامكان دون الحدوث ٣ وقدم الكلام فيه في سورة الفاتحة في حل العالين قوله (استندت) اي الختم
ونحوه (اليه تعالى) في الآية المذكورة ونحوها خبر لقوله وهي قوله من حيث ان المكنت في قوة دليل له كما اشترنا
اليه ثم قيل هذا رد على الكشف حيث قال ان القصد الى صفة القلوب بانها كالختم عليها الى آخره لكن الاولى
ان يقال انه قصد به دفع الشافعيين " ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم " الآية وبين ذمهم بكفرهم ووعدهم
عليه كما قرره وامارده الكشف وسائر المعتزلة فذكر كور مشروحا في قوله واضطربت المعتزلة * قوله (ومن
حيث انها) اي الختم ونحوه (مبنية بما افتروه) اي بما اكتسوه باختيارهم الجزئي (بدليل قوله تعالى " بل طبع الله
عليها بكفرهم ") اي بسبب انها كتم فيه وعدم التفاتهم الى النظر الصحيح لطبعهم انتقلا وحرمانهم عن
التحقيق فكفرهم واصرارهم سبب لاحداث الهيئة المذكورة والختم سبب لبقائهم على الكفر بحيث لا يقدرون
ان يلتفتوا لغبطة الحق ولا يعطفون اعتنائهم نحوه ولا يبطئون رؤسهم فلا اشكال بلزوم الدور هذا في عين علم الله
انهم يموتون على الكفر كما اشترنا اليه سابقا (وقوله تعالى " ذلك ") بانهم اتواكم كفروا فطبع على قلوبهم وردت
الآية ناعية (اي مظهره) عليهم اشاعة صفتهم ووخامة عاقبتهم في القاموس هو ينسى على زيد ذنوبه
اي يظهرها ويظهرها والاشاعة مثل القباحة وزنا ومعنى الوخامة بفتح الواو واتخاها كالأوخم مصدر
وخم البلد اذا كان فيه وباء وفساد فاستعيرها لكون العاقبة غير جيدة وهو كونهم مستقرين في العذاب الاليم
والحجاب العظيم قوله وردت الآية عطف على قوله استندت اذا الواو في ومن انها داخله في الحقيقة عليه ومن
حيث الثاني متعلق به كان من حيث الاول متعلق باستندت قدم على عاملة اما للاقتحام او للمصر والرابطة ضمير انها
في قوله ومن حيث انها مبنية الخ فهو خبر هي في قوله وهي من حيث ان المكنت الخ لكن الاول خبر فعلى
والثاني خبر سببي وتقدير الكلام وهي اي الختم ونحوه استندت اليه تعالى من حيث انها ممكنة وكل يمكن مستند
اليه تعالى ووردت الآية اي جنبها في تناول قوله تعالى " ختم الله على قلوبهم " الآية وقوله تعالى " بل طبع الله
عليها بكفرهم " الآية ونحوها ناعية عليهم من حيث ان الختم ونحوه مبنية عما افتروه فضمير انها راجع الى
المبتدأ وقال بعضهم الواو في قوله ومن حيث داخله في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدمه من قوله من حيث
انها مبنية معطوف على مجموع قوله وهي من حيث ان المكنت الخ فكانه قيل وهي استندت اليه تعالى من حيث
ان المكنت مستندة اليه تعالى ووردت الآية ناعية شائعة صفتهم من حيث ان تلك الامور مبنية عما افتروه
ولا يخفى انه من قبل عطف الجملة الفعلية على الاسمية بلا داع فلا يعرف له وجه والقول بان العطف على قوله
من حيث تفسير منقيم لكن لا مجرد خلوه عن الرابط لفظا كما قيل بل لانه لا وجه لجعل هذه الحيثية مشاركة
لحيثية الاولى في تصحيح الاستاد معنى اعجب من ذلك اذا لحيثية الثانية متعلقة بوردت لا باستندت فمن ان يلزم ذلك
وحاصل دفع الشافعيين بيان تغاير جهتي الاستاد والذم وان الاول من حيث ان الكل واقع بقدرته تعالى والداني
من حيث انها مبنية عما افتروه * قوله (واضطربت المعتزلة فيه) اي في نحو استند الختم اليه تعالى بناء
على ان خالق القبيح فيجب مندهم كفعله (فذكروا وجوها من التأويل) لئلا يلزم استناد الصبيح اليه تعالى
ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة في ان نحو الختم ليس على حقيقته وانما النزاع في تعيين المعنى المجازي وهو عندنا
احداث تلك الهيئة المنعة عن نفوذ الحق ولما كان هذا عندهم فيجبالا استلزامه ان يكون الله تعالى مانعا عن قبول
الحق وهو قبيح بمنع صدوره عنه تعالى احتاجوا الى التخصيص عنه الى تأويلات وفي تعبيره بالا اضطراب اشارة
الى اختلال امرهم فانه يقال اضطرب امره اي اختل والمعنى اختل امر المعتزلة واصطلح بهذا النص المخالف
لمعتقدهم فذكروا وجوها من التأويل لكن كون اصلهم مختلا بهذا النص منطوق فيه اذ المعنى الذي حل

٢ قيل وبما ذكرنا ظهر لك ان الختم على هذا الوجه استعارة عن الحق عن الاعراض لان احداث الهيئة المذكورة وارلا مجاز في الاستادوان الكناية بكيفية الزوم في الجملة وان لا فتح في الاسناد للتصوير كما في الرجن على العرش استوى انتهى وانت تعلم ان المراد ليس بطلاق الاعراض بل الاعراض المتكسر فرط تمكن في القلوب وهذا انما يكون باحداث الهيئة المذكور لكن لا من الله تعالى بل من العبد كما هو مذ بهم من ان العبد خالق افعاله

٢٣ على ما فسر به القاضي رحمه الله فاستاد الختم المجازي وهو احداث تلك الهيئة في العبد الى الله تعالى حقيقة عندنا وهو بالنسبة الى صدور عن الله تعالى ليس قبيحاً منه وانما الفصح بالنسبة الى قيامه بالعبد عقب قدرة العبد وارادته كعب على معنى اجراء عاداته تعالى بالايحاء عقبها اولد خلتها في الاجزاء الفعل على اختلاف المذهبين لكن تلك المدخلة ايضا بايجاد منه تعالى والمعتبر لتكامل مجوز واسناد القايح الى الله تعالى وكان احداث تلك الهيئة فيهم فيجاء على زعمهم فياسا للفتاب على الشاهد لم يجعلوا هما مجازين فاضطروا في تأويل المعنى الى وجوه اخرى فذلك قال صاحب الكشاف فان قلت مامعنى الختم على القلوب والاسماع وتغطية الابصار قلت لاختم ولا تغطية ثم على الحقيقة وانما هو من باب المجاز ويحتمل ان يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتشبيه اما الاستعارة فان تجعل قلوبهم لان الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص الى ضمائرهم من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قول الحق واعتقاده واسماعهم لانها تسمع وتنبه عن الاصغاء اليه وتعاف استماعها كانتها مستوفى منها بالختم وابصارهم لانها لا تتجلى ايات الله المروضة ودلالة النصوبة كما تجليها عين المتبرين المتبصرين كما تغطي عليها وجبت وحيل بينهما وبين الادراك واما التشبيه فان تمثل حيث لم يتفهموا بها في الاعراض الدبذة التي كفوها وخلفوا من اجلها باشيء ضرب حجاب بينها وبين الاستفهام بها بالختم والتغطية الى هنا كلامه يعني ان كلام الختم والتغطية ههنا مستعمل على وجه المجاز الذي علاقته المشابهة وهذا المجاز على نوعين الاول الاستعارة المفرقة والثاني الركبة السمة عند البلغاء بالتشبيه وليس مراده ان مطلق المجاز ينقسم على هذين النوعين لانه ليس بمختصر فيهما بل هو ينقسم الى المجاز المرسل والمجاز الذي علاقته المشابهة والمختصر في هذين النوعين ٢٤

اهل السنة انظم الجليل عليه ليس نصافيه حتى يخل معقدهم بهذا النص فايته ان الختم ونحوه لما يمكن حقيقته مرادة حاول كل طائفة تأويل هذا بما هو يلائم معتقدهم اذ كل ائمة يزعم بما فيه فالوجه في التعبير بالاضطراب انهم اختلفوا في التأويل اختلفا فابو دى الى الاختلال واما اهل السنة فلا اختلاف بينهم في تأويلهم بل هم متفقون في تأويل الاحداث اذ لا فتح في خلق التيج وانما التيج في كسبه وقد حقق ذلك في علم الكلام * قوله (الاول ان القوم لما عرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم) ولا يخفى انه في غاية الابهام المجاز المؤدى الى الاختلال فان هذا هو ما ذكره الزمخشري بقوله الفصل الى سعة القلوب بانها كالختم عليها واما اسناد الختم الى الله عز وجل فليتب على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلق غير العرض انتهى يعني ان الاعراض عن الحق الذي عبر عنه بالختم يجامع النعم عن القول فعل الكفار فلا ينبغي ان يسند اليه تعالى الا انه لما تمكن هذا الاعراض المشابه بالختم في قلوبهم وصار كالسجدة التي جبل الانسان عليها صار كانه لا مدخل للعبد فيه حتى ان يسند اليه تعالى فان ذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى بلا مدخل للعبد فذكر الزوم الذي هو الاعراض المتكسر فيهم فرط تمكن ورسوخ في قلوبهم المعبر عنه بالختم واريده لازمه لما عرفت من ان اسناده اليه تعالى ليس مقصودا بل لينقل منه الى فرط هذه الصفة فيكون اسناد الختم اليه تعالى ملزوما وتمكن الاعراض فيهم لازما هذا بالنظر الى العلم واما في نفس الامر فالامر بالعكس فان كون الاعراض راسخا في قلوبهم فرط رسوخ مستلزم كون ذلك مشابهاً لمخلوق الله تعالى فحينئذ يقال فذكر اللزوم ليتصور وينقل منه الى الملزوم الذي هو المقصود والى هذا مال قدس سره في توضيح كلام الزمخشري وما ذكرناه اوفق بالمقام اذ بعد اسناد الختم اليه تعالى علم ذلك وايضا القول بالانتقال من اللزوم الى الملزوم ضعيف لجواز كونه اهم من الملزوم وادعاء المساواة لا يجدي نفعاً اذ حينئذ يكون اللزوم ملزوما فيقول الى ما ذكرناه فاذا كان الامر كذلك فاسناده اليه تعالى يكون حقيقة لاسناده الى ما هو له بهذه الطريقة لكن كما عرفت ليس المقصود اثباته وانفيه بل هو كناية عن فرط تمكن الاعراض فيهم واستوضح ذلك بقولهم فلان مجبول على اكذا لا يتصور تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه فرط تمكن فهو باعتبار اصله كناية وباعتبار عدم امكان ارادة الحقيقة هنا مجاز متفرع عن الكناية اذ مذهب الكشاف في الكناية ان امكان ارادة الحقيقة شرط فيها حتى ذكر في قوله تعالى ولا يخطر البهم يوم القيمة الآية ان اصله فيمن يجوز عليه النظر على الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا للمعنى الاحسان مجازا عما وقع كتابة عنه فيمن يجوز عليه النظر وانما ذهبوا اليه لان ذلك اللفظ لما شاع على وجه الكناية صار الاصل فيه الكناية ثم لما شاع في المادة تلك الطريقة ابصارا لم يوجد شرط الكناية وجب انتقاله الى المجاز فالتنظر الى الاصل والغرض من المذكورتين اقتضى القول بفرع المجاز عن الكناية واما القول بان الجمع بين المجاز والكناية في شيء واحد لم يهدم له فدفوع بانه لا جمع بينهما في شيء واحد بل اراد اعتبار الكناية ولا يتم فرع المجاز ثانياً نظيره استعمال اللفظ المقيد في المطلق والابحازا ثم استعمال ذلك المطلق في المقيد الآخر فيكون مجازا بمرتين كالاعتصام في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله الآية فانه مجاز في الوثوق باعتبار ان فكذاهنا ثم لوقيل انه مجاز بطريق ذكر اللزوم واردة الملزوم لم يعد ولا يستغنى عن طول المسافة اذ ما رأينا في الكتب المتبررات ان ارادة المعنى الحقيقي ان امكن فهو كناية والافحاز عند صاحب الكشاف وعند الجمهور لا بشرط امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية لكن شراح الكشاف واكثر المحققين ذهبوا الى اعتبار الكناية المحل ثم فهم بعضهم ان مرادهم المجاز في الاستاد ثم اعترض بوجوه وظاهر ان مرادهم ان اسناد ختم ونحوه في هذا التأويل اسناد الى ما هو له لكنه ليس بمقصود اثباته بل للانتقال الى التمكن والعلاقة للزوم بخلاف المجاز العقلي وحينئذ يظهر مقابلته بالوجه الثالث ويدفع الاعتراض الذي اخبره ذلك البعض بالمره وظهر ايضا ضعف القول بانه مجاز عقلي بان يكون الختم مستندا الى سبب ما هو له فان الله تعالى سبب لايجاد القلب فهو سبب بعيد لاحداث الهيئة المعبر عنه بالختم فانه يستلزم اتحاد الوجه الاول والثالث على ان قوله فان الله تعالى سبب لايجاد القلب ايجاد اقوال المستحدث والقول بان اسناد الختم اليه تعالى على الحقيقة محال قدم جوابه بان استحالة اذالم يكن كناية او مجازا عن التمكن المذكور ٢ * قوله (شبه بالوصف الخلق المجبول عليه) لم يرد بالتشبيه الشبيه الذي يفاد بنحو الكافي بل الجهة التي راعاها التشكلم حين اصطفى للوصف الذي كسبه العبد واوجده حكم الخلق الذي ينبغي اسناده الى الخالق كما قال في دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود

٢ ونقل عن شرح النخيص ان المجاز الاسنادى ليس بمقصود على ما ذكره فائى مانع من ان يقصد فى الاسناد تشبيه الفعل بالفعل خصوصا اذا تضمن معنى بدى ما فلو قلت فى عدم عظيم تحريك وقيامه الا اذا غزا فتتحرك بحركته ما سواه انما تحرك الارض اذا زلزلت تشبه حركه العنبر بحركته واستندت ماله الى محله من غير نظر لتشبيهه بالارض انتهى ومقتضى هذا ان الاسناد فى هذا الوجه كالوجه الثالث مجازى وقد عرفت انه اسناد حقيقة اذ فعل العبد لما شبه باللعنى المذكور بفعله تعالى ادعاء وتنزيلا فلا شك فى كون اسناده اليه حقيقة وقد مر مرارا الاشارة اليه **سـ**

٣ وهذا اولى من قولهم والمراد بالنفوس الذوات المشتملة على الجوارح والمعارف فتناول القلوب والسمع والبصر اذ المدرك هو الارواح **سـ**

٤ قوله على استحباب الكفر اشارة الى افساد تلك الهيئة القوة النظرية والمعاصى اشارة الى افساد القوة العملية وكذا قوله واستفاح الايمان فانضح عطف قوله المعاصى على الكفر والضاعات على الايمان **سـ**

٥ اسناد الكراهة اليها مجاز **سـ**

٦ وما قاله قدس سره من ان كراهة الاسماع الحق وبمدها عن الاصفاء اليه وكراهتها لاستماعه يدل على عدم نفوذ الحق فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ فضعف اذ كراهة الشئ بعد الوصول والمراد سد تلك المسار وقد صرح به الص فى قوله تعالى صم بكم عى الآية **سـ**

٢٤ هو القسم الثانى منه لا مطلقه واستعمال اسم الاستعارة فى المفرد قواسم التمثيل فى المركبة هو المصطلح عليه عند كثير من قدماء اهل البيان منهم الشيخ عبد القاهر وقد افنى الزمخشري اثرهم فى هذا الاطلاق اما وجه الاستعارة ههنا فان يشبه عدم نفوذ الحق فى قلوبهم وتحقق نواصيغهم عن قبوله بكونهم ما نحو ما عليهما فكان الله تعالى ختمها عليه وجعلها مجبولة عليه فاللفظ المتعار هو لفظ الختم والمتعار منه الخلق على تلك الصفة والمتعار له عدم نفوذ الحق فى قلوبهم واسماعهم وان يشبه عدم اجتناب ابصارهم للايات والادلة بكونها مشاة ومغطى عليها فاستعمل اللفظ الموضوع لان يستعمل فى التشبه به فى التشبه وكل من هذين التشبهين تشبيه معقول بمحسوس والجامع الاشتغال على انتفاء القبول المانع ثم اشتق من الختم المجازى فعل هو لفظ ختم بالاستعارة فى لفظ ختم استعارة مصروفة تسمية وفى لفظ غشاة استعارة مصروفة اصلية واما وجه التمثيل فهو ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم ويشبه حال ابصارهم فى انها خلقت للاستماع بها ثم انها ٢٥

الفعل به ليس هو التشبيه الذى يفاد بكان والكاف ونحوهما وانما هو عبارة عن الجهة التى راعاها المتكلم واذاجاز ان يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالفعل استلزم ان يشبه فعله بفعله فى امر ما وكذا قول النخاعة شبهت ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فان الفرض بيان تقدير قدره فى نفوسهم وجهة راعوها فى اعطاء ما حكم ليس فى العمل فههنا شبه فعل العبد اعنى الاعراض بفعل الله تعالى فى عدم الزوال والقرار فى كل حال ولم ينظر الى الفاعل تأديا عن تشبيه الخالق بالخلق لاسيما الاخرس الردى وان لم يزل ذلك من تشبيه الفعل ٢ بالفعل ولذا قال شبه بالوصف الخلق فظهر ضعف ما قيل من ان حاصل الاول انه من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه امر اضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلق للشئ المانع عما هو مطلوب من ذلك الشئ فى التمكن والاستقرار لم يصرح به المشبه بل كنى عنه بالختم المستند الى الله تعالى فان الاستعارة بدون ذكر المشبه به فى المصروفة وبلا ذكر المشبه فى الاستعارة الكنية لم يقل بها احدهم السلف * قوله (واما المراد بهما ان يحدث فى نفوسهم) جزم بكون المراد ذلك لفظة ذكرناها آنفا وفى التصير بقوله فى نفوسهم رمز الى ما ذكرناه فان الظاهر كون المراد ٣ الارواح وان اطلقت على القلب ايضا كما سيحى يانه فى قوله تعالى وما يتحدعون الا انفسهم * الآية والاحداث الابداع وفى التعبير به دون الابداع اشارة الى ان هذا الابداع ليس على اصل الفطرة بل هو بسبب اخلالهم بالهدى الذى جعله الله لهم بالفطرة التى فطر عليها الناس واثار اليها بقوله بسبب غيهم الخ فاختل بعض المحشين عن بعض الصوفية فاعيان الكفار لا يمكن ايجادها الا على ما هم عليه من التبعيا والبعد عن الحق كالبهايم فاجادهم على خلاف ذلك محال اذا الاستعداد ازل فائض من فيضه الاقدس فظاهره مخالف للايات والاخبار قوله ان يحدث مبنى للفاعل لانه توضيح لختم وانما يقل احدت مع انه الظاهر اذ الاستعارة التبعية المستعار منه فيها هو المشتق منه وكذا المستعار له كما ستطلع عليه (هيئة) تمرنهم على استحباب الكفر والمراد بالهيئة الحال المعنوية التى هم عليها والتعبير بالهيئة وهى العرض لكن العرض يقال باعتبار عروضة ويقال الهيئة باعتبار حصوله فى المحل المناسبة للهيئة الحاصلة من الختم الحقيقى فيكون مجازا عننا فى الحالة المذكورة تمرنهم من الترن وهو الاعتياد بفسال مرز على الشئ مرونا من باب قد ومرتبة بالفتح اذا اعتاده وداوم عليه فيكون الترن التعويد والمعنى تمودهم تلك الهيئة وتجعلهم مصرين والتوصيف به للاحتراز عن الهيئة الغير المرفوعة على ذلك فان الافعال الاختيارية تحدث فى الانفس احوالا ولذلك يفيد تكريرها ملكات كما صرح به المصنف فى سورة الاسراء فى قوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا * الآية وقال فى سورة التطفيف فان كثرة الافعال سبب لحصول الملكات كما قال عليه السلام ان العبد كلما اذنب ذنبا حصل فى قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه فقوله تمرنهم احتراز عن الحالة التى لا تصير ملكة فتعبيره بالهيئة اشارة الى تلك الملكة القائمة بالنفوس والارواح فاذا صارت ملكة استولت على القلب واخذت بمجامعه فصير كالامور الطبيعية التى جبل عليها الانسان حتى يصير بطبعه مائلا الى المعاصى مستحسنا آياتها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحها فيها وبهذا ينضح سرفوله ٤ (تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى واستفاح الايمان والطاعات) وهذا التفصيل جار فى الافعال الحسنة الاختيارية المعبر عنها ابشر صدره للاسلام حتى قال عليه السلام فى بيان علامة ذلك الاحوال النخام الانابة الى دار الخلود والنجاة فى عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزوله * قوله (بسبب غيهم وانهمما كهم فى التقيد واعراضهم عن النظر الصحيح) بيان سبب الختم الذى هو سبب عدم نفع الانذار وهذا وان كان سببا لعدم نفع الانذار لكنه سبب بعيدله وايضا هذا مع كونه بعيدا سبب ظاهرى والختم الذى فعل الله تعالى سبب حقيقى وشتان ما بينهما (فيجعل قلوبهم) عطف على يحدث اى فان يجعل قلوبهم والتعبير به ايضا للممر والسامع والفاء للبيانية (بحيث لا يشذ فيها الحق) لاستيلاء الملكة المذكورة فاذا كانت القلوب بالحقيقة المذكورة كانت الارواح متعاعدة عن الادراك لان القلب محلها او متعلقها (واسماعهم) جمعها مع افرادها فى النظم لانه فى حكم الجمع كما سيحى يانه (تعاف استماعه) اى تكرهه ٥ والاولى واستماعهم سد عن الاضافة ٦ الى الحق لانه يناسب الختم دون ما ذكره وايضا التفرغ المذكور يفرغ على ما ذكرناه دون ما اختاره (فصير) اى القلوب والاسماع (كانها منسوق منها) بيان للنسبة بين ما ريد وبين معنى الحقيقى (بالختم) اى باحداث النقش عليه بحيث لا يطلع عليه غيره فلو قل فتصير كأنها منحوتة لكان اخصر وأوضح وفى كلامه اشارة الى ان سمعهم معطوف

٢٥ لم ينفع بما يحل اشياء مخلوقة للانتفاع بهامع المنع
من ذلك بطريق الختم والتغطية ثم يستعمل في المشبه
اللفظ الموضوع لان يستعمل في المشبه به والجامع
عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع بهائيا على مانع
عرض له ويصفه من التكليف بالاستفاد وهذا الجامع
امر عقلي مركب من عدة منتزع من طرق التمثيل
المثل والمثلية وهما ايضا مركبان من عدة امور
قال القطب قوله لا ختم ولا تغطية الى قوله وهما
الاستعارة والتمثيل ههنا سؤالان احدهما ان طرق
التشبيه اما ان يكونا مذكورين في الآية اولا فان كانا
مذكورين فليس في الآية استعارة والا فلا تمثيل
والاخر ان المراد بالتمثيل ان كان مجرد التمثيل فهو
حقيقة من الحقائق ليس نوعا من المجاز وان كان
التمثيل على سبيل الاستعارة فهو قسم من الاستعارة
لا قسم لها فقول في التفصي عنهما ان المجاز عبارة
عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينة مانعة
عن ارادته وهو قسمان مرسل واستعارة والاستعارة
كما عرفت تمثيلية وغير تمثيلية فالمراد بالمجاز ههنا
هو الاستعارة لانه بنى الكلام في توجيه نوعي المجاز
من الاستعارة والتمثيل على التشبيه وانما اطلق المجاز
لوقوعه في مقابلة الحقيقة حيث قال لا ختم ولا تغطية
ثم على الحقيقة اي ليس ثم حقيقة الختم والتغطية
بل الحاصل شبه الختم والتغطية والمراد بالتمثيل
الاستعارة التمثيلية غلب عليها اسم التمثيل بين ارباب
الفن فكون المراد بالاستعارة الاستعارة الغير التمثيلية
فقد ظهر توجيه الكلام والدفع الاشكال وتوجيه
الاستعارة انه شبه عدم نقاد الحق وتبوهاعنه وعدم
الاختلال كانها ختم او غطى عليها ثم استمرها لها
فهى استعارة تصريحية تبعية واما التمثيل فانه شبه
حال القلوب والاسمع والابصار وهو عدم الانتفاع بها
في الاغراض الدينية بحال اشياء مخنوم عليها او غطى
عليها ثلاثين نفع بها في الاغراض الدنيوية ثم استمر
الجانب المشبه عبارة الختم والتغطية المستعملة للمشبه به
فهى استعارة تبعية تمثيلية وعلى التفسيرين لا تجوز الا
في الختم والتغطية من الباحثين عن هذا المقام من وجه
التمثيل بان شبه قلوبهم واسماعهم باشياء ضرب
حاجز بينها وبين الانتفاع بها بالختم والتغطية لجامع
عدم الانتفاع ثم ذكر القلوب والسمع واريد تلك الاشياء
والقرينة ذكر ختم فكون استعارة بالكناية فحمل
الاستعارة على الاستعارة التصريحية والتمثيل على
الاستعارة بالكناية والمجاز الذى هو الاستعارة منقسم
اليهما فكاه بقول في الآية امور وهو القلوب والسمع
والابصار ونظما وهو الختم فالتجوز اما فيها اوفيه
وعليه بناء الوجهين لكن حل التمثيل على الاستعارة
بالكناية بعيد عن الحل العلى ويطلبه استفاء ٢٦

على القلوب داخل في حكم الختم لقوله تعالى * وختم على سمعه وقلبه * والوافاق على الوقف عليه لاعلى قلوبهم
واعادة الجار مجيئ سرها والجامع ادراك الكل منهما من جميع الجوانب (وابصارهم) عطف على اسماعهم
او على قلوبهم اي وانما المراد ان يحدث فيجعل ابصارهم بحيث (لا يتجلى لها الآيات) اي لا تنظر اليها بحلوة
مكتوفة يقال اجتلبت العروس اذا نظرت اليها بحلوة مكتوفة والمعنى لا يتجلى اعينهم الآيات (النصوبه لهم
في الانفس والافاق) فالفاعل الاعين والفعول الآيات والضمير في ايهما راجع الى الانفس اي لا تعرضها على
انفسهم بحلوة مكتوفة بل تعرضها عليها مستورة بغطاء الشبهة والاعراض فيه استعارة مكتوبة وتخيلية والمراد
بالآيات الآيات العقلية الكونية اذ الانفس والافاق يتأسها بالالسمية ولا الاعم منها وجه التخصيص انها هي
الاصل فيعلم حال الادلة السمعية منها بدون العكس (كالتجليها) اي تعرضها (لها) اي النفوس المنبصرين
فحذف ايهما لذكره اولا والظاهر من التشبيه ان اعينهم تعرض الآيات على انفسهم لكن لا تعرض (اعين
المنبصرين) ايها على انفسهم ولا يخفى ضعفه اذ القصور فسادها راسا قوله (تصير كانها غطى عليها)
بدل من قوله لا يتجلى الذى هو مفعول ثان ليجعل بدل الكل من الكل وهو بيان للنسبة بين ما يريد به هنا وبين
المعنى الحقيقي (وحل) مجهول من الحيلولة اي اوقعت الحيلولة (بينها) اي بين الاعين (وبين الابصار) وبين
الابصار بكسر الهمزة اي الرؤية * قوله (وسماه على الاستعارة ختما) بالنظر الى القلوب والاسماع (وتغطية
او مثل قلوبهم وشاعرهم) بالنظر الى الابصار حاصله ان لفظ الختم استعمل من ضرب الختم على نحو الاواني
لاحداث هيئة في القلب والسمع بجامع على هو الاختلال على منع القابل عما من شأنه ان يقبله فالاحداث المذكور
يتم من نفوذ الحق اليهما كان الختم يمنع من نفوذ ما هو بصدد الانصباب في الظروف او يمنع من اطلاع ما في المختوم
وهو المناسب للامام اذا لاحداث المذكور يمنع عن اطلاع الحق ثم اشتق من الختم المستعار لاحداث الهيئة المذكور
صيغة الماضي فعلى هذا في ختم استعارة تصريحية تبعية ويلزم منه تشبيه القلوب والاسماع بالاواني المختومة لانه
لتشبيه الاحداث بالختم وليس بمقصود اصالة فالقول بان في القلوب والاسماع استعارة مكتوبة وتخيلية ضعيف
لانه مذهب السكاكي وهو مرجوح اذ رد التبعية في مثله الى المكتوبة وان صح لكنه غير مرضى على ان هذا الرد
لا يفي عن حل لفظ ختم على المجاز كما فصل في شرح التلخيص وقول المصنف ان يحدث اولاد يجعل ثانيا باراده
مصدرا اذ التقدير فان يجعل شاهد على ان الاستعارة في الاحداث في القلوب والاسماع وكذا قوله وسماه بتذكير
الضمير كما في اكثر النسخ راجع الى الاحداث ومؤيد لما ذكرناه واما قوله فتصير الى القلوب والاسماع كانها مستوتى
منها بالختم فلا يدل على ما هو اذ كذا كان في مثله ليست للتشبيه بل للظن لكون الخبر مشتقا فعدم الجزم به
لانتفاعه بل لعدم قصده اصالة وقدم ان القلوب والاسماع يلزم تشبيها بالاواني المختومة من تشبيه الاحداث
بالختم لكن ليس مقصودا اوليا بل نابع للتشبيه المذكور واما القول بان المشبه الختم المنى للمفعول والمشبه هو عدم
نفوذ الحق في القلوب والاسماع لاحداث الهيئة المانعة مما جئ اليه المحقق التفتازاني فليس بمناسبة اما اولاد لانه
حينئذ ينبغي ان يقال ختم على قلوبهم بصيغة المجهول واما ثانيا فلان عدم النفوذ وجه انشاء كما اشير اليه في تقرير
الاستعارة واما لفظ الغشاوة فاستعارة تصريحية اصلية استعمل من معناه الاصلى وهو التغطية لهيئة احدثت
في ابصارهم مقتضية لعدم اجلائها بالآيات والجامع ما ذكر في الاستعارة التبعية والاستعارة الكنية والتجيلية
وان صححت لكنه خلاف الظاهر وان جعل غشاوة مصدرا كما جعل في قرأة النصب اذ وزن فعالة قد يكون
كالكتابة مصدرا كما يكون اسما كالعلمة فكونها استعارة اصلية واضح وان جعل اسما في قرأة الزفع فاصلية
ايضا واما تعرض الشيخين للمصدر وهو التغطية لزيادة الايضاح في تقرير المعنى لان في الاستعارة في لفظ الغشاوة
تبعية المصدر كما ذهب اليه القطب فان هذا قول لم يقل به سلف والظاهر ان الغشاوة مصدرها ايضا اريد به
المعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة والملكة المانعة من النظر الصحيح وتعبير المصنف بالتغطية والتغطية يؤيد
ما ذكرناه وانما قيل ان الغشاوة اسم آلة والاستعارة في اسم الزمان والمكان والآلة تبعية اذ لم يثبت فعالة
في صيغ الآلة وان سلم ثبوته في فعال بلان كالازار والامام مع ما فيه من النظر وجعل بعضهم تبعية لكن لا لما ذكر
فانه خلاف مانع من السلف بل لان قوله تعالى * وعلى ابصارهم غشاوة * مؤول بالقول وغشى ابصارهم
فهذا التأويل تكون الاستعارة تبعية وهذا الشد غرابه مما سبق اما اولاد فلان تأويل الشئ بالشئ لا يجب ان يعطى له

٢٦ كتاب الكشاف فانه لا يطلق التمثيل الا على الاستعارة التمثيلية الى هنا كلام القبط ثم قال صاحب الكشاف فان قلت فلم اسند الختم الى الله واستناده اليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل اليه بطريقة وهو قبيح والله تعالى عن فعل القبيح علوا كبيرا لعله بقبحه وعلمه بغناه عنه وقد نص على تنزيه ذاته بقوله وما انا بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين ان الله لا يأمر بالفسح والظنار ذلك مما نطق به التنزيل قلت القصد الى صفة القلوب بانها كالتختم عليها واما اسناد الختم الى الله عز وجل فليدفع الى ان هذه الصفة في قرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلق غير العرضي الا ترى الى قولهم فلان مجبول على كذا ومفطور عليه يردون انه ببلغ في الثبات عليه وكيف يتخيل ما خيل اليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة حالهم ونيط بذلك الوعيد عذاب عظيم ويجوز ان تضرب الجملة كما هي وهي ختم الله على قلوبهم مثلا كقولهم سال به الوادي اذا هلك وطارت به الغنم اذا اطال الغية وليس للوادي ولا للغنم عل في هلاكه ولا في طول غيئه وانما هو تشبيه مثل حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيئه بحال من طارت به الغنم فكذلك مثل حال قلوبهم فا كانت عليه من الخجاف عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الاغنام اني هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهائم او بحال قلوب البهائم اغفلها بحال قلوب مقد رخم الله عليها حتى لا تعي شيئا ولا تفقه وليس له عز وجل في نجا فيها عن الحق ونجوها عن قبوله وهو تعالى عن ذلك ويجوز ان يستعار الاسناد في نفسه من غير الله فيكون الختم مستندا الى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة تغير هذا ان الفعل ملايات شتى بلا بس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب فاستناده الى الفاعل حقيقة وقد بسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز المسمى استعارة وذلك لمضاهاة الفاعل في ملاية الفعل كما بسا هي الرجل الاسدي جرأه فاستعاره اسمه فيقال في المفعول به صفة راضية وماء دافق وفي عكس سيل مفعوم وفي المصدر شر شاعر وذيل ذابل وفي الزمان نهاره صائم وليله قائم وفي المكان طريق سار ونهر جار واهل مكة يقولون صلى المقام وفي المسبب بنى الامر المدينة فالشيطان هو الخسامة في الحقيقة والكافر الا ان الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الختم كما بسند الفعل الى المسبب ووجه رابع وهو انهم لما كانوا على القطع والبت عن الايمان ولا تعنى عنهم الايات والنذر ولا يجدي عنهم الاطراف المحصلة والقربة ٢٧

حكمه كما ثبت في موضعه واما ثانيا فلا يمكن التأويل بالجملة الفعلية في كل صورة تكون الاستعارة فيها اصلية مثلا اسدي رمي يمكن تأويل رأيت يأسد بناء اشتقاق الفعل من الجوامد كما مر تفصيله وسيجيى بيانه ان شاء الله تعالى على ان المراد بياشار الجملة الاسمية الايدان بدوام مضمونها فان ما يدرك بالقوة الباصرة من الايات المنصوبة في الافاق وفي الانفس حيث كانت مسترة كان تعاميه ايضا كذلك مستمر واما الايات التي تتلقى بالقوة السامعة فلما كان وصولها اليها حينما نحننا او ثرى في ان الختم عليها وعلى ما هي احد طريق معرفته وهو القلب بالجملة الفعلية كما صرح به صاحب الارشاد فلا ندع التكنة البارة المشعة بكامل البلاغة باوهام خاطئة اخترعها اذهان خالية ولبت شعري كيف تورطوا بهذه التعصبات القريية عن الاذهان المستقيمة لاسيما في افصح الكلام كلام الله الملك العلام فان الواجب فيه اعتبار اجزى الكلام في بيان النكات وتحقيق المقام قوله او مثل قلوبهم فعل ماض من التمثيل وهو معطوف على سماء اشارة الى توجيه آخر افصح من الاول والمراد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية فان المجاز المركب يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى التمثيل بلا تعيد بقولنا على سبيل الاستعارة ومشي المصنف هنا على هذه التسمية ولم يقيده بالاستعارة ولا بالناس لان التشبيه المركب بدون الاستعارة يسمى تشبيه تمثيل او تشبيها تمثيلا توضيحا ان الهيئة المترعة من امور عديدة وهي القلوب والاسماع والابصار مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من نفوذ الحق التي خلقت تلك الآلات لاجله شبهت بالهيئة المأخوذة من امور كثيرة متعددة للارتفاع بها في الاغراض الدنيوية مع المنع من ذلك بالختم او التوطئة فاستعمل اللفظ المركب لفائدة الهيئة المشبهة بها الهيئة المشبهة فاستعمل فيها فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مر كبا من امور عديدة والجامع ايضا هيئة مترعة من عدة امور وهي عدم الانتفاع مطلقا بما عدا وخلق له بسبب حدوث مانع منه وهو عقل فظهر من تقرير الاستعارة التمثيلية ان اللفظ المركب يجب ان يكون لفظا مر كبا وهنا ليس كذلك حاول توجيهه فقال اذا حل مانع فيه على الاستعارة كان المستعار لفظا مفردا واذا حل على التمثيل كان المستعار لفظا مر كبا بعضه ملفوظ وبعضه منوى في الارادة وانما صرح بالختم والتعشية لانهما العمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء بالفاظ متخيلة اذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء وعام البحث في تحقيق الاستعارة في قوله تعالى او تلك على هدى الآية يعني ان الالفاظ النبوية كالملفوظة لقوة دلالة ما ذكر وهو الختم هنا على ما بيني كالابواب والاقفال وغير ذلك مما يقع عليه ضرب الختم اذ الختم يقتضي ذلك فاذا قوى الدلالة عليها يكون كالملفوظ لكن هذا اذا تعين في الكلام كونه استعارة تمثيلية وهنا ليس كذلك لانه كما اعترف به يحتمل ان يكون استعارة في ختم وايضا ذكر القلوب واخو بها ابى عن ذلك ودفعه بان الشرط في الاستعارة ان لا يذكر المشبه ولم يذكر هنا لان المشبه هو المجموع لاجزؤه ليس بشيء لان القلوب واخو بها يدل على باقي اجزاء المشبه بقرينة ايقاع الختم عليها كادل اللفظ الملفوظ على باقيه في جانب المشبه به والافالفرق تحكم فيكون المشبه مذكورا لاجزائه فقط ولعل لهذا آخرها المصنف مع انها ما مكنت لا يصر الى غيرها كما صرح به في فن البيان فالوجه ما اخبره التحرير التفازاني من ان التركيب بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى ليس بشرط في الاستعارة التمثيلية كما سبق التوضيح في استعارة قوله تعالى او تلك على هدى الآية وبما ذكرنا من ان المراد القلوب واخو بها مع الهيئة الحادثة فيها بالقرينة المذكورة بتدفع به التوهم من ظاهر العبارة ان المشبه القلوب والاسماع وان الختم تمثيل كما اخبره بعضهم ودفع بعضهم انه اذا كان القرض الاصلى الواضح الجلى تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالنسبة فالاستعارة تبعة فذكر القلوب والاسماع من قبيل ذكر المتعلق تبعا فلا اشكال على ان قوله وانما المراد ان يحدث الخ صريح في كون المشبه هو الهيئة وانت خير بانه لا مجاز في ختم على هذا الاحتمال اذ المراد الختم الحقيقي المنسوب الى الاواني الموهبة والمستعار للهيئة المانعة مع القلوب والاشتباه انما نشأ من نسبة الختم الى القلوب لا الى الاواني وقد عرفت انه ليس كذلك لكن الكلام ح لا يخلو عن اضطراب فالوجه الاول هو المعول عليه الخالي عن التكلف والتسلف فان كون الختم من اجزاء المشبه به يقتضي ابقاء على معناه الحقيقي وايقاعه على القلوب يقتضي كونه مجازا تدبر فان العقل منه بغير قوله (ومشاعرهم) جمع مشعر وهو الخواص لانه محل الشعور بفتح الميم والة الشعور بكسر الميم والمراد بها الاسماع والابصار بمعونة الفهم والالاع من جميع الشعور من الخواص الظاهرة والباطنة على قول قوله (المؤوفة بها) بزنة معونة التي اصحابها آفة وهي اسم مفعول من الافة

٢ في توضيح كون اولئك على هدى استئنافا فلا حاجة الى ما قبل من ان العلة انهما كهم الا في ذكره وهذا الاستئناف ورد لبيان علة تلك العلة سواء بالحكم ما تضمنه قوله لا يؤمنون او الاستواء او مجموع ما مر انتهى وهذا ضعيف اذ من شأنهم انهم السوال ليس لانهم لم يذكروا

٣ لان الباعث في حقه تعالى محال لانه عبارة عن الغرض وهو تعالى منزّه عن ذلك مع ان لظن في نفسه لا يصح ان يكون غرضا وعلة غاية للحكم السابق وهو الوجود اذ الوجه الاول ليس بقوى عهد اذا الاستئناف سبب الختم والكتم او سببه وهذا هو المناسب لقوله بضرب الختم عهد

٢٧ ان اعطوهنا لم يبق بعد استحكام العلم به لا طريق الى ان يؤمنوا طوعا واخيرا طريق الى ايمانهم الا لغيره والالغاء واذا لم يبق طريق الا ان يقصرهم ويلجئهم ثم لم يقصرهم ولم يلجئهم لئلا يفتض الغرض في التكليف عبر عن ترك القصر والالغاء بالختم اشعارا بانهم الذين ترى امرهم في التصميم على الكفر والاصرار عليه الى حد لا يتأهون عنه الا بالقصر والالغاء وهي الغاية القصوى في وصف لجأهم في التي واستنراهم في الضلال والنجى ووجه خامس وهو ان يكون حكاية لما كان الكفرة يقولون نهكما بهم من قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقروا من ينشأ وبذلك حجاب ونظيره في الحكاية والنهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين متفكرين - حتى تأييدهم البتة الى هناك كلام الكشف قال القطب في بيان كلامه هذا فان قلت قد سبق ان لا ختم هنا بالحقيقة فلم يستدل الله تعالى بل اسند اليه ما لا ختم في الحقيقة فلا محذور فتقول ان لم يستدل الختم فقد اسند اليه ما شابه الختم وهم المنع عن قبول الحق لان معنى الآية حينئذ جعل مال قلوبهم في الامتناع عن الحق كالختم عليها واعلم اننا ان قلنا جميع الكائنات مستندة الى الله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة فلا اشكال وانما الاشكال على مذهب المعتزلة وحاصله ان اسناد الختم الى الله تعالى على انه منع الحق ومنع الحق فكيف اسند اليه اجاب من وجوه الاول انه ليس المراد من قوله ختم الله صريح اسناد الختم الى الله تعالى بل المراد التنبية على تمكن صفة الكفر فيهم وتصوير ثباتهم عليها كأنها لهم شيء خلق فانهم اذا ارادوا ان يصبروا عن الباطنة في الثبات على الشيء يقولون فلان يجبول عليه ولا يمتنون بتحقيق معنى الحق بل لا يريدون الا الباطنة في الثبات فكذلك ههنا وعلى هذا يكون كتابة ايمانية وما قوله وكيف يتخيل فهو تعريض بالاشاعة حيث اسندوا الختم الى الله تعالى على سبيل التحقير ٢٨

اي العاقل في الصحاح ابق الزرع على ما لم يسم فاعله اي اصابة آفة فعل في هذا صيغة المفعول قياسية وان جعل فعله لازما فاسم المفعول على خلاف القياس وعلى ما نقل عن الصحاح يكون متعديا فلا وجه للقول به على خلاف القياس ولا انكارا في حاتم مؤثرا غايته انه يستعمل لازما ايضا والباء في بها للسمية والهاء راجع الى الهيئة وكون الباء بمعنى في والضيم راجعا الى النفوس ضعيف لانه حينئذ لا يعلم منشأ الآفة وجلها على معنى في خلاف الظاهر وفي بعض النسخ لفظة بم اساقطة قوله (باشياء) متعلق بمثل والجمع لوجوب تعدد المشبه به ايضا (ضرب) الضرب ايقاع جسم على آخره اوقوع (حجاب) بينهما وبين الاستفهام بها اي الاستفهام والدين للبالغة كان الحجاب حال بينه وبين طلب الانتفاع فضلا عن الانتفاع (خفا وتغطية) تخبران عن النسبة في ضرب وبهذا التمييز يظهر ان المضاف مقدر في الموضعين اي مثل حال قلوبهم بحال اشياء ضرب فجعله ضرب صفة اشياء (وان ذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعدة الاصنام سواء عليكم اذ دعوا عوهم ام اثم صامتون وفي الآية اخبار بالقيب على ما هو به ان اريد بالوصول اختصاص باعيانهم فهي من المعجزات) ٢٢ * قوله (لتعليل الحكم السابق) اشار به الى وجه الفصل وترك العطف لانه متأنف استئنافا معانيا في جواب سؤال عن مطلق سبب الاستواء بين الانذار وعدمه فلذا قطع ولم يقل كالتعليل والمراد بالسبب المتوكل عنه السبب الخفي كما وضحه آغا ٢ فلا ينافي ما سبكه من انه سبب عن كفرهم قوله (وبين ما يغضيه) اي اقتضاه عاديا عندنا اشارة الى انه ليس المراد منه ما هو الباعث ٣ عليه والتعريف بالاقتضاء للبالغة في عدم التخلف وكون السابق حكما لتجرد حرق الاستفهام عن معنى الاستفهام كانه عليه المصنف هناك والتعريف بالتعليل للفتن وقد عبر فيسمى بالاستئناف وهو المشهور وصبرنا بقره وجواب سائل والفتن من شعب البلاغة واما الاشكال بان عطف لهم عذاب عظيم يتبعه لانه لا يصح ان يكون تعليل بل يجب ان يكون نتيجة لعدم نفع الانذار فدفع لانه لا يلزم عطفه عليه بل الظاهر انه جلة تذييلة ولو سلم كونه معطوفا عليه لان لم يشاركه لهذه الجملة في العلية لانه لا يلزم ذلك من العطف اذ المعطوف اذا كان جلة تامة فلا يحتاج في الافادة الى الجملة الاولى فلا يجب فيها ما اعتبر في الجملة الاولى واوسلم في قوله تعالى * ولهم عذاب عظيم * اعتبارا من الاول اعادة ان لهم عذاب عظيم على الدوام فبهذا الاعتبار يكون نتيجة لعدم نفع الانذار والختم المذكور والثاني ان ذلك العذاب الدائم انما هو بقضاء الله تعالى وحكمه فبهذا الاعتبار يكون علة الحكم السابق * قوله (والختم الكتم) تعريف لفظي لختم لانه اشهر من الختم ومرادف له وهو الظاهر من عبارة الكشف الختم والكتم اخوان لان في الاستئناف من الشيء بضرب الختم عليه كماله وتغطية ثلاثي وصل اليه ولا يطلع عليه انتهى واكثر شراحه ذهبوا الى ان معناه ان بينهما اشتقاقا اكبر لاشتراكهما في اكثر الحروف وهو الدين والنام مع تناسبهما في اصل المعنى لان في الختم على الشيء وهو ضرب الختم عليه كماله وانت خبير بانه لا ضرورة دعت الى حل كلامه على ذلك واما قوله في سورة الفاتحة الحمد والمدح اخوان فانما اول بالتلاق في الاشتقاق الاكبر لضرورة دعت اليه وهي العموم والخصوص بينهما فلا ترادف وبعضهم حل كلامه ايضا على الترادف كما فصلناه هناك اذ هذه العبارة ظاهرة في الترادف وبعضهم ابد كلام الشراح فقال ان حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والاشكال من ذلك والكتم السر والاختفاء وهما متقاربان فلا وجه لتفسيره لكنه لما زعم ذلك جعله كانه عينه مبالغة وهذا المذكور لا ينافي ما ذكرناه لانه يجوز ان يكون الكتم من المعاني اللغوية له حتى نقل بعض المحققين عن الفاموس انه من المعاني اللغوية له * قوله (سمي الاستئناف) اي اطاق عليه الختم مجازا ٤ كما صرح به الامام الراغب والاستئناف استعمال من الوثوق اي طلب الوثوق كان المستوثق (من الشيء) بضرب الختم عليه (اخذ مما يختم عليه وثيقة وعهد) ان لا يظهر ما فيه ومنه الاستئناف بخلافه والقول بانه استعمال من الوثوق ومعناه سد الابواب والاقفال على ما ورأها لحفظه ومن فعل ذلك صار ذا وثوق فالاستعمال للصبر كاستعجار الطين وهو احد معانيه المدروسة فعدول عن الظاهر مع ان قوله ومعناه سد الابواب والاقفال مع ما فيه من التخصيص لا يلزم آخر كلامه اذ كونه معناه سد الابواب وكونه بانه للصبر مجازا ٥ * قوله (لانه كتم له والباو غ نظرنا الى انه آخره) عطف على الاستئناف اي سمي به الباوغ الى آخره مجازا فان الختم وان اشتهر في البلوغ الى آخره حتى صار حقيقة في العرف مطلقا وفي عرف اللغة لكنه مجاز بحسب اصل اللغة وقد عد في الاساس من المجاز (على ما نقل)

٢٨ فان ذلك يحل فاسد لان الآية تبيّن شناعة صفتهم حتى نيط بهما العذاب فكيف يستدل الى الله تعالى يقال نعى عليه هفواته اذا شهره بها والوجه الثاني ان تضرب الجملة بكما لها مثلاً وهو اشارة الى ان التمثيل المذكور اولا بمجرد الختم وهما بختم الله والتمثيل الاول انه تعالى جعل حال قلوبهم لحال الاشياء المختوم عليها وهذا التمثيل ان حال قلوبهم لحال قلوب ختم الله عليها بل تمثيل حالهم بحال من ختم الله على قلوبهم كما يقال فلان سال به الوادي ويقال اراك ابها الفقيه تقدم رجلا وتوخر اخرى اى اراك في تردد لكن يقدم رجلا ويؤخر اخرى لكن تمثيلهم بالذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم بالحقيقة والتفصيل تمثيل قلوبهم بقلوب ختم الله عليها وسمعهم بسمع ختم الله عليها فلذلك قدره كذلك ثم القلوب المشبهة بالامام موجودة في الخارج من الناس كالانعام وهي الاجلاف والاعمى الجاهل الذي لا يفقه شيئا ومن البهائم واما غير موجودة بقدر ختم الله عليها والوجد الثالث ان اسناد الختم الى الله تعالى بطريق المجاز وهو استعارة الختم لله من عباده وبانه ان لفعل متعلقات غير الفاعل وحقيقته ان يستدل الفاعل واما اسناده الى غير الفاعل فملي سبيل الاستعارة شبه غير الفاعل بالفاعل في ملازمة الفعل فيستعار له لغيره كما شبه الرجل بالاسد في الشجاعة فيستعار اسمه وكما شبه النية بالسبع فتعار محال له فكذلك الخاتم بالحقيقة في الآية الكافر او الشيطان لكن لما كان الله تعالى هو الذي اقدره ومكنه اسند الختم اليه واقول جبيع هذه الوجوه ظاهر المعنى غير الوجه الاول وهو ان يكون القصد من لفظ الختم ثبات الصفة وانها في ظرف تمكنها ونهاية رسوخها كانت كالشيء الخالق ونحقيقه ان كون تلك الصفة متمكنة راسخة في القلب فيما هو يتخلى الله تعالى يستلزم كونها مخلوقة لله صادرة عنه فذكر اللزوم هنا لينقل منه الى اللزوم الذي هو المنصوص وهو ان ثبات الصفة ورسوخها الا يرى انهم يقولون فلان مجرول على كذا ولا يريدون به تحقيق خلقه عليه بل يريدون ثباته فيه ورسوخه ولما تمت ارادة حقيقة الختم في اسناده الى الله تعالى على مذهبه عده مجازا متفرعا عن الكناية فانه قد ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكهم فقال اصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرد المعنى الاحسان مجازا فهو من باب ابغعت لذاته في انه كناية عن بلوغه وان لم يكن له لذات فعل مما ذكره هناك انه اذا امكن المعنى اصلي كان كناية واذا لم يكن كان مجازا متبعا لى الكناية فح يجوز ٢٩

على ما نقل عنه مع ان الاشتراك خلاف الاصل والاشكال بان كلامه يقتضى ان معنى البلوغ الذى هو مجازا مأخوذ من الاستيقاق وكلامه راغب الذى هو مأخوذ ضريح في انه مجازا برأسه مبنى على ان ضميراته في قوله الى انه راجع الى الاستيقاق وهذا ليس بشئ فانه راجع الى البلوغ دون الاستيقاق ودون الختم ومما يبين علاقة التجوز اى ان اطلاق الختم على هذا البلوغ للنظر الى ان البلوغ آخر في احرار الشئ اى اخفائه الذى هو معنى الختم والكتم فتحقق العلاقة وصحت النسبة نقل عن الراغب انه قال الختم والطبع يتجوز به في امور يقال ختمت كذا في الاستيقاق من الشئ ويقال ذلك ويعنى به والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر (فعل فعل في احرار) الشئ ومنه ختمت القرءان انتهى وقد عرفت ان احرار الشئ فيه اخفاؤه ويستلزمه فتكون العلاقة اللزوم فيكون من قبيل ذكر اللزوم ان الذى هو الاخفاء وهو معنى حقيقى للختم وارىد اللزوم وهو البلوغ الخ كما ان الاستيقاق معنى مجازى له فلا وجه لاستيقاق في معنى البلوغ وقد عرفت فيما سبق الاختلاف في التجوز من المجاز وان كان الصحيح جوازه وحاصل كلامه ان الختم مترادف للكتم ومخترعه في اصل المعنى وهو جعل الشئ بحيث لا يطلع عليه الغير لكن الكتم اخفاء الشئ مطلقا والختم اخفاؤه بضرب النفس وهذا معنى الحاصل بالمصدر ويطلق ايضا على نفس احداث النفس وهو معنى مصدرى له حقيقة والاول مجاز هذا خلاصة ما ذكر هنا وفيه مخافة لكون الحكم بينهما بالتزاد فحينئذ فالوجه ان هذا التفسير تعريف بالاعم اذ الكتم على هذا اعم ويجوز كون التعريف الاقصى بالاعم كقولهم سعدان كانه ثبت صرح به الجلال الدواني في حاشية التهذيب وما عده من المعاني الختم مجازا قاله القطب وتبعه السيد قدس سره من كون حقيقة الختم ضرب الخاتم بخالف لما نقل من الراغب بل الضرب لازم لحقيقة الختم وهي احداث النفس والاثار الحاصل عن نفس * قوله (والغشاة) لما كان الغشاة للختم في عدم ارادة معانيها الحقيقى بل المراد استعارة تمثيلية ذكر عقيب بيان معنى الختم واخر بيان ماهو من القلوب واخوئها ولم يراع الترتيب فقال والغشاة (فعالة) بكسر الفاء نقل عن الزجاج انه قال كل ما شغل على شئ مبنى على فعالة نحو العمامة وكذا اسماء الصناعة فان الصناعة مشغلة على ما فيها نحو الخياطة والقصارة وكذا ما استولى على الشئ فهو الخسافة والامارة وفي الكشف اكنى بالاول حيث قال وهذا البناء لما يشغل على الشئ كالعصابة والعمامة ونقل عن الراغب ان فعالة لما يفعل به ذلك الفعل كالف في اللغافة فان استعملت في غيره فملى التشبيه بالخسافة والامارة وكلامهم مضطرب قول الزجاج اوفق بالاستعمال وما ذكره الزمخشري واختاره المصنف من قبيل الاكتفاء بشهرته وما ذكره الراغب فلا يعرف له وجه وقد عرفت في حل قوله الكتاب ان فعلا بدون الهاء قديلا على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة كالا له والامام وان لحقه الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشئ ويحيط به كاللغافة والعمامة وهذا في غير المصادر اذ فعالة تكون اسما كالعمامة ومصدرا مثل الكتابة والتفصيل المذكور في الاسماء والاشتمال والاحاطة فيما نحن فيه واضح لانها بمعنى التغطية كما قال فعالة (من غشاء) من الغشية (اذ غطاء) بالتشديد (بنت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة) والعصابة ما يعصب على الرأس ويدار عليها قليلا وان زاد فعامة * قوله (ولاختم ولاغشية على الحقيقة) فالتى راجع اليها بل راجع الى المعاني المذكورة ولوجازا فالاولى ولاختم ولاغشية بالمعاني المذكورة وبذلك يظهر وجه تكثير توضيح لفظ الختم لبيان معان نقلت اليها من الكتم بجماع الكتم والا فاما التوضيح المذكور قوله وانما المراد بهما باداة الحصر كالصريح فيما ذكرنا والاعتذار عنه انه اراد به تزييف ما ذهب اليه الظاهريون من جعلها على الحقيقة وتغويض كفيتهما الى علمه تعالى وهذه الدسيسة لا يمكن في الغشاة لظهور ارتقاء حقيقتها حاسما لاسيما لارباب علم التشریح وان امكنت في الختم حتى قيل ان القلب على هيئة الكف بتقبض مع زيادة الضلال اصعبا اصعبا فيصير مخنوما عليه والقول بان لم يحمل على الحقيقة تخاشيا عن نسبة الظلم مدفوع بان هذا ليس مذهب اهل السنة على انه ان تم ذلك فهو مشترك الورود بين الحقيقة والمجاز وما نقله الراغب عن الجبائي من انه تعالى جعل ختما على قلوب الكفار ليكون دليلا لللائكة على كفرهم فلا يدعون لهم فضيع لان اطلاعهم على اعتقادهم كاف في ذلك على ان الدعاء للكافرين حال حيوتهم ليس بمنوع والختم والتغشية لا يدلان على سوء الخاتمة جزما فتدبر والمصنف قد اشار اليه في آخر تفسيره ان الذين كفروا الآية لكن بلى الكلام في ان القرينة الصارفة عن حمل الختم على الحقيقة غيرينة ولا ينهها المصنف فيجوز الختم على

٢ حتى وشبهت حالهم بحال مخلوق لانعرفه قد ختم الله على قلبه من غير واسطة بطابع حقيقى فالاستعارة تمثيلية لا يجوز في شيء من مفرداتها الا ان الشبه بدار تمثيل منه والمثبه معلوم بان الله تعالى ختم على قلوب مقدر ختمها وان الختم اذا كان من الله تعالى لا يقدر احد ان يزيله فذلك يكون وجه الشبه ابضا معلوما كما فصل في قوله تعالى * اناعرضا الامانة على السموات والارض والجبال الآية * قد اذا صله نأيت اعنى اى طويل العنق * قد ٤ ولم وجه كوجه الانسان واجهة كثيرة وقيل لاحقيقة لها ولم توجد اصلا كالقول * قد ٢٩ اطلاق الكناية عليه باعتبار انه في الاصل كان كناية ثم صار مجازا في موضع امتدت ارادة المعنى الحقيقى والكناية والمجاز متغايران في جواز ارادة حقيقة المعنى فيها وعدم جواز ارادتها فيه ومن ههنا جعل الزمخشري بسط اليد وغلها مجازين في الجود والنجل في سورة المائدة ومن الكنايات في سورة طه كالاستواء على العرش فلا منافاة بين قوله فليكن هذا الاصل على ذكر منك فان كثيرا منهم ظنوا ان الزمخشري في احد قوله على بطلان قال الشرح يف الجرجاني رحمه الله وقد سبق الى بعض الاوهام من قوله بانها كالختم عليها وقوله كالمستوثق منها بالختم ان المشبه به في الاستعارة المذكورة هو الختم المبني للفعول لا المبني للفاعل ولذلك قيل المشبه عدم نفوذ الحق في القلوب والاسماع لاحداث الهيئة المسانعة فيها وفساده ظاهر لانه اذا استعبر المصدر المبني للفعول اشتق منه فعل مبني له كما يشتق من المصدر المبني للفاعل فعل مبني له فكان ينبغي ان يقال ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وايضا كون الشيء مخنوما عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه استلزاما ظاهرا فيكون اطلاقه عليه من باب المجاز المرسل وجعله من قبيل الاستعارة نصف اقول قوله هذا رد على مولانا سعد الدين الفتازاني وهو الذي قرر وجه استعار الختم على هذا وهذا رد ليس بمقيم لانه مبني على ان يريد الزمخشري بالختم احداث الهيئة وهو لا يقول به لان ذلك قبيح عنده لا يجوز استناده الى الله تعالى فتنبه باحداث الهيئة في مذهبه فالحق ما حققه مولانا سعد الفتازاني فان ما قاله زجه الله تعالى توجيه لكلام الزمخشري على وفق مذهبه فالوجه ان يجري التشبيه بين مخنومة القلوب والاسماع وبين عدم النفوذ لايين الختم الحقيقى وبين احداث الهيئة فان ضمن ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بيان ان قلوبهم واسماهم مخنوم عليها فمصر من هذا المعنى يختم المبني للفاعل على طريق المجاز المبني على ٣٠

(٢٧٠)

(سورة البقرة)

الحقيقة بما ذكر القائل من ان القلب على هيئة الكف الخ والجواب ان الحكمة في الختم بيان عدم فهمهم الحق وهو روحاني لا ينتم الختم الحقيقى وانما يشبه الاحداث المذكورة في تقرير المصنف تنبيه على ذلك * قوله (الثاني ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم) حاصله ان الآية تمثيل لكن ليس التمثيل الذي اختاره اهل السنة فانه يطل قاعدتهم شبه الهيئة المنزعة من قلوبهم واعراضهم عن الحق بالهيئة المنزعة عن قلوب محقة خلقها الله تعالى خاية عن الاستعداد بالادراك والهيئة المأخوذة من قلوب مفروضة ومن حالها ختمه عليها فاستعمل اللفظ المركب اعنى ختم الله بتمامه التمثيل على استنادها الى الله الموضوع للشيء في المشبه على سبيل التحقيق ان اريد قلوب البهائم او على سبيل التخييل ان اريد القلوب المفروضة والمذكور من الفاظ المشبه على هذا التمثيل مجموع ختم الله واما التمثيل الذي اختاره اهل السنة فالمذكور من الفاظ المشبه هو ختم بدون الاستعداد كما مر بيانه وما فيه من التكلف فيكون المستند اليه على هذا التمثيل استنادا حقيقيا ختم الله تعالى تلك القلوب البهائم المحقة او المقدرة ٢ ولا فح فيه اصلا اذ لا تكلف لها لا ختم قلوب الكفار اذ الاستعداد داخل في جانب المشبه فلا مسامح لاعتباره في جانب المشبه فلا يكون هذا النص خلاف متقدم وفي قوله (التي خلقها الله) تنبيه على ان ختم مجاز عن خلقها (خالية) عن الاستعداد بالادراك اذ الختم مستلزم لخلو الادراك فيكون مجازا مرسل او يمكن الاستعارة التبعية وعلى التقدير الثاني هو مجاز عن احداث الهيئة التي هي عمرتهم على استحباب الكفر وقيل هو محمول على معناه الحقيقى ولا يخفى ضعفه و (الفطن) بكسر الفاء وفتح الطاء جمع فطنة وهي جودة قوة الذكاء تهيو لتصوير ما يرد عليها من الغير قوله (او قلوب مقدرة) بالجر صفة قلوب وجعل مذكرا لانه صفة جرت على غير ما هي له (ختم الله عليها) مصدر فاعله * قوله (ونظيره سأل به الوادى اذا هلك) اى نظيره ما نحن فيه في ان الكلام بحملته تمثيلا من غير ان يكون للاجزاء مدخل فيه قوله سأل به الخ حيث شبه حاله في هلاكه بحال من سأل به الوادى فهلك هذا ناظر الى التمثيل الحقيقى لان السيل واهلاكه للناس امر محقق وليس للوادى عمل في هلاكه (وطارت به العنقاء اذ طالت غيبتها) شبهت حاله بحال من طارت به العنقاء في طول الغيبة وهذا ناظر الى التمثيل التخييلى اذ العنقاء ليس له وجود محقق بل مفروض نقل عن الخليل ان العنقاء اسم ملك وثأينته ٣ للنظر الى لفظ العنقاء فحيث لا يكون نظيرا فيما نحن فيه من التمثيل التخييلى لكن هذا ليس المراد هنا وان ثبت ونقل عن الازهرى عن المنذرى عن المغفل عن الكلبي ان بحو الى الرس جلا مشهورا بدخ بفتح الدال وسكون الميم والهاء العجوة سمكة في السماء قد رمل وفيه ظار من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور ٤ فتأكلها فجماعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية فارت الحبل فذهبت بها فثكروها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال (اللهم خذها واقطع نسلها فاصابها صاعقة فاحترقت فضربت بها العرب مثلا في اشعارهم وانشد البحري ابنت دون ذلك الدهر ايام جرهم وطارت بذلك العنقاء عتقاء مغرب وقيل انها طائفة اغربت في البلاد فبعدت فلم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلازم طول الغيبة وما تقدم الاهلاك الكلبي فيل اسقط المصنف قول الزمخشري نحو قلوب الاغنام اى الجهال اشارة الى انه مع ما بعده وجه واحد لا وجه مستقل ولذا قيل القلوب المقدر ختمها قلوب العقلاء لانه لا يجوز عند المسترلة ختم الله عليها الا بطريق الفرض بخلاف قلوب البهائم فالمراد بالاغنام ما اراده بقوله بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها والافانم منع الله اللطف عن العبد وهم لا يجوزونه لكن عبارة الزمخشري فيها نوع حرازة كالا يخفى على الناظر فيها * قوله (الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه استند اليه استناد الفعل الى المسبب) يعنى ان استناد الختم اليه تعالى مجازي من قبيل استناد الفعل الى المسبب بكسر الهمزة ونحو احي الارض الربيع وفاعله حقيقة الشيطان او الكافر فكون المراد به احداث الهيئة لا يخفى مذهبهم لكون المستند اليه حقيقة غيره تعالى وفي هذا الوجه تصرفوا في الاستناد وفي الوجه الاول تصرفوا في الوصف بجعل وصف الكفار وفعله اعنى الاعراض عن الحق وهو عارضى بمنزلة الوصف الجلبى بجماع النبات والتمكن وعدم الزوال ولما جعل فعلهم كفعله تعالى ادماء وتنزيلا كان الاستناد اليه تعالى حقيقة لكونه فعله تنزيلا وبعض المحشين جعل الاستناد ايضا مجازا حيث قال النجوز

(في الاستناد)

٢ وايضا لو كان الشيطان خالفا لافعال الكفرة لكانت
المعتزلة من زمرة المشركين ولم يكونوا متهمين بهذه
التهمة في الكتب الكلامية ولو اراد بفعل الشيطان
فعل نفسه لافعل غيره لانه من جملة الكفرة المخنوم
على قلوبهم لم يبعد لكنه مخالف لسوق الكلام
٣٠

٣٠ الكناية لا على الكناية لعدم جواز ارادة المعنى
الحقيقي للخنم ولا بد في افادة هذا المعنى المجازي ان يعبر
بختم المبنى للفاعل لان ذلك المعنى متفرع من الكناية
انما يتفاد من الختمة لينقل منها الى الخنومية
انتقالا من الملزوم الى اللازم وليس هذا الانفعال
في لفظ ختم المبنى للمفعول فعنى قوله القصد الى صفة
القلوب بانها كالمخنوم عليها ان المراد بختم الله
على قلوبهم القصد الى كون قلوبهم كالمخنوم
عليها لا الى ان الله تعالى ختمها حقيقة وانما استند
الختم الى الله تعالى مع ان حقيقة الختم غير مرادة ليدل
بطريق المجاز المبنى على الكناية على ان قلوبهم
كالمخنوم عليها لان مخنومية القلوب يلزمها ان يكون
الله تعالى خاتمها كما قلوب الاغنام او قلوب البهائم
او قلوب مقدر بختم الله عليها فالقصد الى
الخنومية لا الى الختامة فاريد بلفظ ختم مع ما يتعلق به
مخنومية القلوب والاسماع لاختامة الله تعالى فعلى
هذا الاقصد ههنا الى فعل من الله تعالى لاحقيقة
ولا مجازا على مذهبه كما قال في الوجه الثاني وليس له
عز وجل فعل في نجافها عن الحق ونبواها عن قبوله
وهو متعال عن ذلك وانما القصد الى صفة القلوب
انها كالمخنوم عليها وان الله تعالى كالمختم عليها
واما قوله وايضا وكون الشيء مخنوما عليه الخ
قد فوع لان الزوم بين المعنى المجازي وبين المعنى
الموضوع له اللفظ كائن لاحتماله في جميع انواع المجاز
مرسلا كان او استعارة واعتبار الزوم بين المعنيين
لا ينافي كون اللفظ بلا حيلة التشبيه استعارة في المعنى
المجازي الا ترى ان لفظ المرسل المتضمن في ان الانسان
على التشبيه استعارة عندهم مع انه من باب استعمال
المقيد في المطلق والحال انه بدون اعتبار التشبيه
من باب المجاز المرسل واقول يمكن ان يذكر ههنا
وجه اخر غير الوجوه المذكورة وهو ان يتعار الختم
للاقدار والتكئين على الاعراض الكلبي عن الحق
الموجب لعدم نفوذه ووصوله الى محال القبول تشبيها
لاعطاء القدرة على ذلك الاعراض السداد لطرق
التفوذ بالختم فعلى هذا يكون من الله تعالى فعل
وهو الاقدار والتكئين على ذلك واقداره الله تعالى
على ذلك ليس بفتح منه عندنا وعندهم

في الاستناد على وجهين لانه يكون يجعل الفعل كالفعل في الثبات والرسوخ السابقين او الفاعل كالفعل للابدية
بينهما وكل منهما مجاز حكمي انتهى ولا يخفى ما فيه لانه قول لم يقل به سلف ولو سلم ذلك فبعد تشبيه الفعل
بالفعل يكون الفعل المشبه من افراد الفعل المشبه ادعاء كالحق ذلك في الاستعارة فيكون استناده اليه تعالى استناد
ما هو له تزيلا فيكون حقيقة والا فلا حاجة الى ذلك التكلف البعيد مع امكان جعل الاستناد مجازا بالطريق
المشهور قوله لما كان صدوره عنه باقداره تعالى الخ واقداره تعالى سبب بعيد لافعالهم والسبب القريب لها اختبارهم
ذلك الفعل القبيح وصرف قدرتهم التي اعطاها الله اياهم الى ذلك القبيح فلا يضر ذلك كون المقام مقام
تشبيهم وذمهم واورده عليه انه يلزمه صحة استناد جميع افعال الشياطين والكفار اليه تعالى فان قيل قد استندوا
اليه حقيقة فلم يتكروا استنادها مجازا قلنا نحن نستد خلقها اليه تعالى لانفسها ولو سلم فلا قبح في ايجادها
عندنا تأمل بخلاف المعتزلة فان الختم مثلا قبيح من الله عندهم فلا يستقيم استناده اليه تعالى ثم ذكر الشيطان لان
الاضلال والاغواء فعل الشيطان وهذا الكون قلوبهم مخنومة فلا اشكال بان ذكر فعل الشيطان مناف لمذهب
المعتزلة فانهم قالوا لو لم يكن العباد خائفين لافعالهم لكانت الاثابة بالايمان وتعذيب بعضهم بالكفر فيجاءوا لله تعالى منز
عن فعله والظ ان احداث ما يتبع عن قبول الحق من نفس العبد لان الشيطان لا مدخل له في ذلك الاحداث ٢ وبالجملة
طرح الشيطان من الدين ممدوح لدى الاخوان * قوله (الرابع ان اعراقهم) حاصله ان الختم عبارة عن ترك القسر
والاجلاء الى الايمان لالتنع عن قبول الحق فالحال هذا لاذك فيجوز استناده اليه حقيقة فعنى ختم الله لم يقصرهم الى
الايمان كما يصرح به الاعراق جمع عرق بكسر العين بمعنى الاصل (لما سخط في الكفر) سبب كونه ملكة وهبة
لما ذكرناه سابقا من ان الافعال تؤثر في النفس وتحدث فيها احوالا حتى تصبح ملكة راسخة بحيث يأخذ بجمع
قلبه واستولت عليه كانه مسلوب الاختيار عنه والى هذا اشار بقوله رسخت (او استحكمت بحيث لم يبق طريق
الى تحصيل ايمانهم سوى الاجلاء والقصر لم يقصرهم) اشارة الى معنى ختم وتفسير المثبت بالثبوت اللازم له
كمكة شايخ في كلام الفصحى خصوصا اذا ارد به المعدولة وفي كلامه اشارة الى ان ختم جواب سائل كانه سائل
بانه قد علم من الآية السابقة ان هؤلاء الكفرة لا تغنى الآيات والنذر عنهم فلم يبق طريق الى ايمانهم سوى القصر
فهل يتحقق ذلك فاجب بانه لم يقع القصر فلا يقع اذ الماضي في مثله للاستمرار اذ علة عدم القصر يقتضيه ولك
ان تقول ان الماضي هنا بمعنى المستقبل ولتحقق وقوعه عبر بالماضي اذ السؤال والجواب يلزم المستقبل اذ الماضي
مفروغ عنه (ايشاء على فرض التكليف) وهو اثابة المكلف بمقاابلة آياته بما كلف به بالاخيار او عقابه
بترك اختيارا لكن الفرض الاصل هو الاثابة واما العقاب فكانه داه ساقه اليهم سوا عقابهم وشوم افعالهم
كأنه عليه المصنف في وائل سورة بونس (عبر عن ترك الختم) لعلاقة الية بينهما فان الختم سبب ادم
انفرض لشيء مخنوم عليه وتركه وعلى حاله او لعلاقة الزوم فان الختم على القلوب يستلزم ترك القصر والاجلاء
الى ادراك الحق فيكون ختم مجازا مرسلا فلا مجاز حيث في الاستناد فالمراد بالزوم الزوم العربي فلا اشكال
بان الختم لا يستلزم بوجه من الوجوه وان اراد الختم المجازي السابق فهو من المجاز بمرتبين الذي لم يرصد هنا
فان الختم الحقيقي يستلزم زوما غير يترك الشيء المخنوم عليه على حاله على ان الظاهر ان المراد به المعنى المجازي السابق
والعجز من المجاز جائز والى ذلك اشار بقوله (فانه) اي عدم القصر (سد لايمانهم) اذ لا طريق في حقهم سواء
فاذا ترك كان مدلا لايمانهم كما ان الختم سد ومنع لتصرف الغير واطلاعه فاستعبر الختم لترك القصر فيكون استعارة
تبعية هذا ظاهر كلام المصنف ويمكن حل كلامه على كونه مجازا مرسلا كما بيناه آتفا من ان هذا المعنى ليس بمقصود
في نفسه اذ لا تصور القصر في شأنه تعالى بل لينقل منه الى ان مقتضى حالهم الاجلاء ولا يثبت التكليف على الاختيار
وينقل من هذا مقتضى ان الآيات والنذر لا تغنى عنهم وان الاطاف لا تجري عليهم وينقل من عدم الاغناء
الى تناهيهم في الاصرار على الضلال واليه اشار بقوله (وفيه اشعار على عمادى امرهم في النفي وتناسي
انها كهم في الضلال والبني) يعنى اطلق الختم على ترك القصر مجازا ثم كنى به عن ذلك التناسي بالوسائل
وهذا وان فهم مما قبله صراحة لكن الكناية لكونه ابلغ فانها اراد الشيء مع دليته تكلفوا في استخراج الكناية
قوله لم يقصرهم يقال قسرهم عن الامر قسرا من باب ضرب بمعنى قهره والجله والتراعى تفاعل من الرعى
والمراد به التزايد والترقى فيه يقال رميت على الجهتين واربعت اذا زدت كما نقل عن الاساس وصيغة التفاعل للبالغة

قوله او قلوب مقدر ختم الله عليها وهي قلوب ذوى العقل وانما فسرنا هذه بقلوب ذوى العقل لانه لا يجوز وجود ذلك من الله فيهم عند المعتزلة لان بقدر ويفرض فرضا بخلاف قلوب البهائم وان منحصرى جعل الاغنام من الذين ختم الله حقيقة على قلوبهم وهم من الناس الجاهل الذين لا يفقهون شيئا والذين لا يفهمون شيئا من الفقه وهي البجعة في المطلق فيلزم خرم مذهبهم لان ذلك منسج الاطف من العبد وهم لا يجوزونه

قوله ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العقاء اذا طالت غيبه كونها نظيرين له من حيث ان ليس للوادى فعل واثري هلاكه ولا للعقاة غيبته وان الجنتين برأسهما مضروبتان مثلاً للهلاك والغيبة عن المبدئى انه قال الخليل سميت عقاء لانه كان في عقها بيان كالطوق ويقال اطول في عقها قال الكلبي كان لاهل الرس نبى يقال له خطله بن صفوان وكان بارضهم جبل مصعده ميل وكانت تنابه طارة كاعظم ما يكون لها عنق طويل فجاءت ذات يوم واعوزت الطير فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عقاء مغرب لانها تقرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية فشكروا ذلك الى نبين صلوات الله عليه فقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضرربها العرب مثلاً وقيل انها طاراً ضربت في البلاد فأتت ولم تر بعد ذلك وهذا يناسب طول الغيبة المضروب له

قوله فانه سد لايمانهم اى فان ترك القسر سد لايمانهم فلذلك عبر عن الترك بالختم قوله فانه سد لايمانهم بيان اوجه التعبير عن الترك بالختم وتلويح الى وجه الشبه بين ترك القسر والختم المصحح لاستعارة الختم للترك وتحقيق هذا الوجه الرابع ان القوم لما كانوا مصممين على الكفر راسخين الاقدام فيه وما كان الطريق ايمانهم سوى القسر والالغاء كنى عن ترك القسر والالغاء بالختم فهو من باب الكناية التلوينية لكثرة الوسائط بين اصل المعنى للفظ وبين المطلوب وتقريره ان قوله تعالى * ختم الله على قلوبهم * على رأيهم مشعر بان الله تعالى لم يقصرهم ولم يلجئهم الى الايمان وترك القسر والالغاء مشعر بان القسر والالغاء مقتضى حالهم لان الترك انما كان ثلاً ينقض غرض التكليف وهو حصول الاختيار للاتلاء والا كان الحق ان يقسر لاه الطريق الى ايمانهم وكون القسر والالغاء مقتضى حالهم مشعر بان الايات والنذر لا تفتى عنهم والاطاف المحصلة والمقربة لا تنجى عليهم وكون الايات والاطاف لا تنفعهم مشعر بان ترمى امرهم في التصميم اقتضى غايات اسرارهم على الكفر ومدى نهايتهم فانظر بين ٢٢

والاشعار بمعنى الاعلام ويتعدى بالباء وقد يتعدى بمعنى لتضخه معنى انتبيه كما فعله المصنف * قوله (الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون) اى نقلاً بالمعنى لا بعبارتهم وان قيل انه يحتمل ان يكون حكاية له بلفظه اذ لا مانع من ان يقولوا بعينه وهذا بعيد اذ التقول في القراءة المعنى (مثل) قوله تعالى * قلوبنا في اكنة مما ندعونا اليه * فان كون القلوب في اكنة اى في اعطية هو معنى الختم عليها * وفي آذاننا وفر ومن ينشأ وينك حجاب * وان ثبوت الوجد في الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تعطية للابصار والمراد في الكل احداث هيئة والاسناد الى الله تعالى ح حقيقة لان الكفرة يجوزون اسناد الفصح اليه تعالى قوله (نهكما واستهزاء بهما) علة للحكاية ويعرف كونه نهكما بالذوق لانه اذا نقل كلام احد مع ظهور بطلانه يفهم منه الاستهزاء ولعل ترك ما يدل على الحكاية من نحو قالا واختم واحاته على القرينة بما يؤيد كونه نهكما وكون القصد نهكما لا يتا في كونه تقريراً لما تقدم من حال الكفار فان هذا مقصود من الحكاية لاجل التهكم نظيره ذكر العلة للشيء اولاً ثم ذكر علة العلة غاية انه لا يكون تقريراً لما تقدم بانهم يحدث الله تعالى في قلوبهم هيئة مانعة عن نفوذ الحق بل يكون تقريراً لانه بانهم مصررون على الكفر لا يفتنون نحو الحق بل كلاً الى اليهم الحق قالا قلوبنا غلف وفي اكنة لاننا نسمع الحق وفهمه ولا ريب في تقرير عدم ايمانهم لاسيما عدم نفع اذارهم نعم عدم ذكر ما يدل على الحكاية وقوله تعالى * ولهم عذاب عظيم * يؤيد سائر الوجوه فانه حيث لا يكون عطف على ختم الله بل يكون ابتداء كلامه كقوله تعالى (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب) لان الكفار كانوا يقولون قبل بعث النبي عليه السلام لا ننك عما نحن فيه حتى ياينا النبي الموعود به في التوراة والانجيل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا ففك الله تعالى كلامهم وعدم وفائهم بذلك على سبيل الوعيد والتهديد ولو كان اخباراً بلا حكاية لزم تحلفه اذ لا يوجد الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه عند مجي الرسول عليه السلام والتشبيه في الحكاية بلا لفظ القول والتهكم والحكاية بالمعنى لا بعبارته كما اشترنا اليه * قوله (السادس ان ذلك في الآخرة) وهذا ليس بقبح لانها ليست دار التكليف حتى يكون منهم عن فهم الحق فيجاء بل عقوبة على جزاء اعمالهم قال تعالى * ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى * الآية وكونه على هذا تقريراً لاقبله لدلالته على انهم ماتوا على الكفر فيكون دليلاً على انهم لا يؤمنون وبالا نذار لا ينفقون كانه دليل على في الوجوه المتقدمة (وانما اخبر عنه بالماضى لتحقيقه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى * ويحشرهم يوم القيمة على وجوههم عيا ربك ما وصاها) فيكون العجز في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي ولا يجوز في الاسناد لكن الختم مجاز عن ابطال الفهم والقوى لكونهم عيا واليه اشار بقوله تعالى * ونحشرهم يوم القيمة * الآية فانه يدل على ابطال الحواس والمشاير * قوله (السابع ان المراد بالختم وسم قلوبهم سمعة) هذا محكي عن الحسين البصري من المعتزلة واختاره الجبائي والقاضي عبد الجبار وحاصله ان المراد بالختم الختم في الدنيا لكن لا بالمعنى الذي منهم عن ذلك الحق حتى يكون اسناده اليه تعالى فيجاء بل المراد به سمعة وعلامة بصددها الله تعالى في قلوبهم واسماهم (تعرفها الملائكة) لانهم باقون على الكفر حتى يموتوا عليه (فبينهم وبينهم وينفرون منهم) ولا يدعون ولا يستغفرون لهم فشهدت بالختم فاطلق عليها استعارة فلا مجاز في الاسناد اليه تعالى وكونه على هذا الوجه تقريراً لما قبله لان تلك السمعة لمادات على بقائهم على الكفر حتى يلقون الشقاء المؤبد كان مقرراً لعدم ايمانهم وعدم اذارهم فلا اشكال فيه كالأشكال في الوجه السادس والخامس على ما بيناهم ان الوجوه السابقة اس بالقيام وابلغ في اداء المرام ولذا قدمها الا باغ فالابغ محالاً لصاحب الكشاف في التقديم والتأخير فطبعك استخراجه بالتأمل والتدبر وعلى هذا المراد بالفاضة سمعة كذلك يناسبها فلا اشكال بانه غير مناسب لقوله تعالى * وعلى ابصارهم غشاوة * لكن يرد عليه ان علمهم باعمالهم الباطلة والعقائد الزائفة يفتى عن تلك السمعة والوجهان الاخيران زادها على الكشاف اذ المعتزلة ذكروها ايضا في الوجوه التي ذكرت في التأويل وفي التفصي عما يرد على مذهبهم ولعل هذه الوجوه كل واحد منها منسوب الى بعض من مشايخ المعتزلة والا فالوجه الواحد يكتفي في التأويل فالحاجة الى هذا التطويل ونصر ما ذكرنا ان بعض الوجوه يخالف بعضها بحيث يؤدي الى التناقض وانما اشيع الكلام فيه واختصاره فيه لانها اول آية وقعت فيها ذلك وسكت عنها فيما عداها ومن هذا قال روح الله روحه (وعلى هذا المنهاج) اى على هذا الطريق جرى الخلاف بيننا وبين المعتزلة (كلامنا وكلامهم فيما يضاف) اى فيما ينسب (الى الله تعالى) الموهوم لترك الاطف والاصح (ولذا)

ولذا قال (من طبع واضلال ونحوهما) فحقن معاشراهل السنة فقول هو مستند الى الله تعالى حقيقة لما ذكرنا من ان الممكنات مستندة الى عدم اسنادنا بعض الاشياء للتأديب لالعدم صحة اسناده اليه تعالى وقدم بعض منه في ان السحت رزق والمعتزلة يتكفون في التأويل ويتصرفون مع التطويل وهناككة بارعة لطيفة وهي ان الحق لما كان واحدا اكنى اهل الحق بالتأويل الواحد الجليل والباطل لما يكن له قرار وثبات تحير اهل الباطل في التأويل وتشبوا بكل سقيم وعليل * قوله (وعلى سقمهم معطوف على قلوبهم) لانه خبره قد قدم لغشاة او عامل فيها على سبيل التنازع فيكون داخل تحت الختم (لقوله تعالى وختم على سمعهم وقلوبهم) فالقراء ان يفسر بعضهم فانه لما كان كون السمع داخل تحت الختم متبادلا على ان على سقمهم عطوف على قلوبهم داخل تحت الختم واما تقديم القلب هنا فانه خير من ذلك فلان المراد هنا بيان اصرارهم على الكفر وعدم ايمانهم الذي هو مسئلة اوركن مناه الاصل التصديق ومحل انقلب عند اكثر علمائنا فتقضى هذا المقام بتقديم لكونه اهم بهذا الاعتبار واما هناك فالقصود بيان عدم قبول النصح والموعظة وهي مما يتال بالسمع ولا فكلان السمع اهم بهذا الامر العارض قد قدم واما جده هنا وافراده هناك فلان الجمع هنا فلا يحتاج الى التكة لكونه على ظاهره واما هناك فلان المضاف اليه لفظة من وهو مفرد لفظا فان كان جمعا معني ولذا افرد البصر ايضا هناك وكذا عدم اعادة الجزه هناك مع الاعادة هنا لعدم قصد شدة الختم هناك كما قصد هنا تنبيهها على تفاوت المقامين اذ عدم الايمان يقتضى شدة الختم بخلاف عدم قبول الفطة ولان التكة مبنية على الارادة فلم يقصد هناك التنبيه على شدة الختم وان كان شديدا في نفسه (وللوفاق على الوقوف عليه) على سقمهم وانفاق القراء على ذلك دليل على انه لا تعلق له بمابعده والايمان الاتفاق على الوقوف القبيح ومن جلة الرجحات كون العطف حينئذ عطف الفرد على الفرد وهو اصل لا يعدل عنه ما لم يصرف عنه صارف والجامع بينهما ما اشار اليه بقوله ولا نهما لما اشتركا وفي قوله على قلوبهم ذلون معطوف على قوله على قلوبهم اشارة الى ان المعطوف والمعطوف عليه هو المجرور لا مجوع الجار والمجرور اذا الجار لتكرره في حكم الساقط وفهم من بيانه ان قوله وعلى ابصارهم غشاة ابتداء لالتعلق له بمقابلته او عطف الجملة على الجملة المتقدمة وعدم مراعاة تناسب المتكلمين في الفعلية لان المراد بالتاكيد الدوام وبالاوولى التجدد وهذا مانع من رعاية المناسب * قوله (ولانهما) دليل عقلي ومسبق دليل نقلي (لما اشتركا في الادراك من جميع الجوانب جعل ما بينهما من خاص فلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات وادراك الابصار لما يخص بجهة المقابلة جعل المانع لها من فعلها الغشاة المختصة تلك الجهة) فيه نوع مساهمة اذ المراد بالقلب ان كان لمناصو بر يا فلا يكون مدركا بل محل العلم وان كان روحا فكونه مدركا ظاهرا لكن ظاهر كلامه كونه عضوا كما سيجي فادراك القلب لما كان مبداء عاما للمحواس كلها وله - برها لا يختص بجهة فكونه مخوما لا يكون الا بجمع الختم من جميع الجهات وكذا الكلام لانه يدرك الاصوات من جميع الجهات فحقه لا يكون الا من اجمع الجهات فهذا الاعتبار يتحقق المناسبة بينهما المتحممة للعطف والظاهر ان الجامع احيالى واما ادراك البصر فلا يكون الا بالمقابلة ورفع الممانعة فيعمل المانع منه ما يمنع من الرؤية في تلك الجهة وهو الغشاة وهذا في المعاني الحقيقية واعتبر في المعاني المجازية رعاية للنسبة اذ المراد بالتكسية الهيئة ايضا فلا يختص بجهة لكن اعتبرت على وفق الحقيقة واما القول بان الغطاء والغشاة لا ينبغي عن خصوص جهة المخاداة فالوجه ان الغشاة مشهورة في امراض العين فهي انصب بالبصر من غير حاجة الى ما تكلفوه فوجب اذ الغطاء انما يمنع الرؤية اذا كان بين الراى والمرئى واما اذا كان في جهة العين فقط مثلا فلا يمنع ادراك ما يحاذيه وهو ظاهر على ان الورق مشهور في علة السمع فتقضى ما ذكره ذكر الورق في السمع نقل عن الانتصاف انه قال الاسماع والقلوب لما كانت مجوفة كانت استعارة الختم لها اول والا بصار لما كانت بارزة وادراكها متعلق بظاهاها كان الغشاء بها البق انتهى وهذه تكة جيدة لو كان المراد بها الاعضاء على التعمين فالقول ما قاله جذام * قوله (وكرر الجار ليكون) اى ذكر مرة بعد اخرى مع ان العطف يغني عن ذكر فلا بد له من تكة وهي كونه (ادل على شدة الختم في الموضوعين واستقلال كل منهما بالحكم) اى بلا تفاوت بينهما وذلك لان تكرار الجار يدل على كمال العناية اذ تكرر ٢ بنى بعدم تبعية غيره ووقوع الفعل عليه بنفسه لا بتبعية غيره كالمعطوف عليه واولو حظ التبعة لاكتنى بالجار الذي هو في المعطوف عليه وكال العناية بتعلق الختم بكل منهما يقتضى الشدة وبهذا ظهر وجه افادة التكرار الاستقلال المذكور لان تكرار الجار

٢ ولذلك فرق النخاسة بين مرت بريد وعمرو وبين مرت بريد وبصروبان في الاول هي وراوا احدا وفي الثاني مروورين والعطف وان كان في قوة اعادة العامل ليس ظاهرا اذ التدوير ليس كالنصريح محمد ٢٢ الكناية وبين المطلوب بها ان ترى من اوازم وملوحات والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول مع ان كلا منهما مجاز متفرع عن الكناية المطلوب بهما ممكنهما وروسخهم على الكفر ان الاول مجاز متفرع عن الكناية اليمانية وهذا عن التلويفية لاكن المطلوب منهما واحد وان اختلف الطريق الموصل اليه قربا وبعد او الا لطاف جمع لطف وهو ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة او ترك المعصية فان قارنه ذلك بالفعل فهو الاطف المحصل فان قارنه فعل الطاعة فهو التوفيق وان قارنه ترك المعصية فهو العصمة وان لم يقارنه بالفعل فهو الاطف المقرب على ما قال نجم الدين الزاهد الخوارزمي الاطف في عرف المتكلمين هو ما يختار عنده المكلف مع الطاعة تركا وايتا تأتم ان الاطف اذا كان محصلا للواجب سمي توفيقا واذا كان محصلا لترك القبيح سمي عصمة واذا كان مقربا من الواجب او ترك القبيح سمي اطف مقربا وفي شرح مقامات الزمخشري الاطف عند المتكلمين هي المصالح وهي الافعال التي عندها بطبع المكلف او يكون اقرب الى الطاعة على سبيل الاختيار واولاهما لم يطع اولهما يمكن اقرب مع تمكنه في الحالين قوله الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون معني انه تعالى حكى كلام الكفار على طريق التهكم فانهم لما قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر من بيننا وبينك حجاب قال الله تعالى نهكما واستهزأ بهم ختم الله على قلوبهم ومقابلة قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وقال وعلى سمعهم في مقابلة قولهم وفي اذاننا وقر فان الورق في الولاذن يمنع من نفوذ الصوت فيها وقال وعلى ابصارهم غشاة في مقابلة قولهم ومن بيننا وبينك حجاب لان الغشاة هي الحجاب المانع من الابصار كما ان الغشاة غطاء يمنع الابصار من الابصار قيل هذا الوجه احسن الوجوه لانه اسهل في استخراج المقصود اذ لم يتحجج الى است فراغ القوى وبذل الجهود على ما قال القطب وهذا الوجه ان كان اسهل في استخراج المقصود الا ان الوجوه السابقة ادخل في البلاغة على ما يلزم منه فك الرابطة الاستيعابية في بيان الموجب بين تلك الجملة والجملة السابقة فقوله نهكما واستهزأ عنه لقوله يكون حكاية لا يقولون لانهم لا يقولون تلك الاقوال بل نهكما بل يقولونها عن جد وشدة اعراض عن قبول الحق

٣ قيل وللإشارة الى وحدة انواع مدركاته بخلاف
اخره فان مدركات كل منهما متنوعة واعترض
عليه بان دلالة وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركات
المسؤول من اى نوع من انواع الدلالة واجب
بانها دلالة التزامية انشأ لزوم عن اعتبار البناء
اتهمى ولا يرد الاشكال اذ لا تعتبر دلالة وحدة اللفظ
على وحدة نوع مدركاته فانه ممكن الا يرى ان قوله
تعالى * وجعل على بصره غشاوة * الا يثبت ان
الدلالة الالتزامية ولو في اعتبار البناء بل سوق
النكتة بالنظر الى نفس الامر والمعنى ان توجد السمع
لكون مدركاته في الخارج واحدة ولو قيل ان دلالة
اللفظ على الوحدة بالنظر الى الخارج كما ان دلالة
اللفظ المشترك على احد معنيين فصاعدا على
التعين بالقرينة الخارجية لم يبعد

قوله كقوله تعالى * لم يكن الذين كفروا * قيل
كان الكفار من الفريقين اهل الكتاب وعبدة
الاوثان يقولون قبل بعث رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا نشك مما نحن عليه من ديننا ولا نتركه حتى يبعث
ابن الموعود الذى هو مكتوب في التوراة والانجيل
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فحكى الله كلامهم كما
يقولون على سبيل الوعيد والتهديد المنفادين
من ورود الكلام على وجه التهكم والهزؤ ولو كان
هذا ابتداء اخبار من الله تعالى لكان الانكسار عن
دينهم الذى كانوا عليه واقعا متحققا عند مجئ
الرسول صلى الله عليه وسلم بدليل حتى تأتيهم البينة
وهم لم ينكروا عند اتيان البينة التى هي القرآن المجز
بلاغته كافة الناس ببعث الرسول بين رسالته
بالمجرات الشاهدة على صدقه

قوله ويشهد له قوله ونحشرهم وجه شهادته
ان القرآن غسر بعضه مما اجل في بعض
قوله لقوله تعالى وختم على قلبه الخ لما شبه امر
العطف في وعلى سمعهم اهون قيل عطف المفردات
ام من قبيل عطف الجمل ذكر رحمه الله في راجحة كونه
من عطف المفرد على المفرد ثلاثة اوجه الوجه
الاول انه بين في الآية الاخرى من غير احتمال ما هو
محتمل ههنا حيث جئ امر غشاوة البصر بالاستقلال
هناك بعطف الجملة الفعلية على الفعلية الاولى
الداخل في تعلق مستندها القلب والسمع والثاني
اتفاق القراء على الوقف على وعلى سمعهم والابتداء
من قوله وعلى ابصارهم غشاوة والثالث ان مناسبة
السمع للقلب في خاص الفصل دون البصر واجب
دخولهما في حكم الختم الملازم لذلك الفعل الخاص
بالبصر المشترك لهما مع ذلك الحكم ولما انفرد
البصر عنهما في خاص فلهما كان الانسب لهما
ان لا يجمع مع السمع في سلك بل يستقل بحكم ٢٢

يدل على انفرد كل بارتباط الفعل به قصدا فيدل على استقلال كل ما يحكم واما القول بان ختم يستعمل تارة متعبدا
بغضه واخرى على واذا استعمل على يراد الدلالة على شدة الختم الى آخره فيرد عليه ان الامر بالعكس قال مولانا
سعدى الكيد اقوى من المكر اذ ذلك يتعدى بنفسه وهذا يتعدى بحرف الجر في حل قوله تعالى * وقدموا مكرهم *
الا يثبت قول القائل لان زيادة اللفظ لا يغيثه المعنى لا يغيثه لئس بكلى واسم وضع بقولك حذر وحاذر فان الاول
مع قوله حروفه بغير زيادة المعنى * قوله (ووحده السمع) اى جعل السمع مفردا مع ان اخويه جمعاً فإيراد
الكلام على عطف واحد اولي فوجه كونه مفردا مع ان موصوفه جمع فلذا جمع القلوب والابصار فوجه بوجه
ثلاثة (للامن من اللبس) فان مدلول السمع ليس امرا متفصلا عن الشخص فيجوز اطلاق لفظ المفرد واردة
المتعددة لعدم الالتباس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين فصاعدا في سمع واحد وهذا شائع مطرد عندنا من
اللبس كما وحده في قوله كما وفي بعض بطونكم تعفوا فان زمانكم زمن خيصر فوجه بطونكم مع ان المراد بطونكم
لما كررنا من اتقاء الالتباس بين كون المراد به واحدا او متعددا فانه متعدد لعدم جواز اشتراك شخصين فصاعدا
في بطن واحد هذا حلة محكمة لا يراد المفرد في مقام ايراد الجمع واما العلة المرجحة فهي روم الاختصار
واما اذا كان مدلول اللفظ امرا متفصلا عن الشخص مثل الكتاب والدواب فلا يجوز اطلاق المفرد واردة
المتعددة الا عند ظهور القرينة فلا يقال ثوبهم وكتائبهم عند ارادة الانواع والكتب حذرا عن اللبس لجواز
اشتراك ثوب واحد وكتب واحدين جماعة واعتبار الاصل نكتة ثابتة (واعتبار الاصل فانه مصدر) سمع
يسمع (في اصله) اى في وضعه الاول ثم اريد به ادراك القوة السامعة وعلى نفس القوة السامعة وعلى العضو
ايضا كما سيحكي (والمصادر) لكونها اسم جنس ويحمل القليل والكثير (لا يجمع) مالم يقصده العدد والانواع
ولما كان اصله مصدرا وان لم يكن هنا مصدرا لم يجمع مراعاة لاصله ولما كانت العلة محكمة لا وجبة لا يرد الاشكال
بالابصار بانه في الاصل مصدر مع انه جمع ولو ضم القول بانه مع ان مدركاته نوع واحد ٢ وهو الاصوات ومدركات
القلوب والابصار انواع متعددة لكان اسلم من كل اشكال * قوله (او على تقدير مضاف مثل وعلى
حواس سمعهم) عطف على قوله للامن عن اللبس ووجه ثالث لا فراده لكنه ضعيف اما اول فلاته خلاف
الظاهر حينئذ لانه يكون السمع مصدرا اذ الحواس التى هي جمع حاسة المراد بها القوة الحاسة الدراكة
وهذا مع عدم ملائمة لما قبله ولما بعده غير مطابق للبيان الا ترى * قوله (والابصار جمع بصر) تعرض له مع انه
واضح تمهيدا لتفسير البصر ولذا لم يتعرض لكون القلوب جمع قلب (وهو ادراك العين) اى ادراك النفس
بسبب آلة العين فان المدرك هو النفس والقوى آلة لها قال المصنف في تفسير قوله تعالى * وما اوتيت من العلم الا قليلا *
تستفيدونه بنوسط حواسكم انتهى والمراد بالادراك هنا العلم والافضل الكلام على ظاهره (وقد يطلق مجازا
على القوة الباصرة) اى البصر في الاصل مصدر بمعنى ادراك العين واحساسها كما في كتب اللغة ثم نطلق على
القوة الباصرة التى هي سبب الادراك مجازا امر سلا (و) اطلق ايضا (على العضو) وهو العين لانه محل الادراك
وشاع هذا حتى صار حقيقة عرفية (وكذا السمع) ادراك الاذن وهو الادراك المخصوص المتعلق بالاصوات
لانه مصدر فهو حقيقة فيه وفي القوة السامعة مجاز وفي العضو الذى هو الاذن ايضا مجاز والعلاقة مثل
ما ذكر في البصر الا وفق للنظم بيان السمع اولاً ثم البصر ثانياً بل الاظهر بيان القلب اولاً الا انه راعى في البيان
كونهما مبادئ للقلب واما التقديم في النظم الجليل فلان الختم فيه اشد تأثيرا في عدم نفوذ الحق الا يرى انهما
اذا طرى الآفة عليهما لا يتفاعد القلب عن الفهم بالكلية بخلاف العكس اولان القلب طويل الذيل واما تقديم
البصر في البيان فلا يعرف له وجه وجه ثم ان المصنف عدل عما في الكشف وهو ان البصر نور العين وهو
ما يبصر به الرائي ويدرك المراتب كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يتبصر ويتأمل وكأنهما جوهرا ن لطيفان
خلقهما الله تعالى آتئين الابصار والاستبصار فان ما ذكره ليس مجزوما به في اللغة واما ادراك العين فهو مجزوم به
في اللغة قال قدس سره نور العين هي القوة التى هي الابصار كما ان نور القلب هو القوة التى بها التعقل والافكار
فعلى هذا يكون المراد ما اشار اليه المصنف وقد يطلق على القوة الباصرة مجازا لكن المتعارف ما اختاره الص
من انه عبارة عن ادراك العين الخ قوله كأنهما لفظ كأن فيه ليس للتشبيه بل للظن والتخمين الذى أكثر استعماله
فيه اذ المراد بالجواهر الجسم اللطيف التوراثى لا ما هو قائم بذاته ذهابا الى جعل القوى من قبيل الصور التورية

٢٢ الغيبة المناسبة لفعله الخاص قال صاحب الكشف فيه نظرا لان لفظي الغطا والغشاوة لا يثبتان عن خصوص جهة المحاذات بل لان الغشاوة في امراض العين مشهور والغشاوة انب بها فعلى هذا الواو في وعلى ابصارهم غشاوة لمطف هذه الجملة الاسمية على القلبية قبلها وتفسير الاسلوب للقصد الى ثبات المعنى ودوامه اولان الجملة المصروفة عليها وان كانت في صورة الفعلية المنبئة عن التجدد فهي من حيث المعنى المطلوب دالة على الدوام والثبات لما ذكر ان القصد منها الى تمكنهم واعرارهم على الكفر ولو كانت الواو في وعلى سمعهم لمطف الجملة على الجملة لكانت الواو الثانية لمطف المفرد على المفرد حيث عطف الابصار على سمعهم مشتركة لها اياها في حكم الغيبة كما شاركت الواو الاولى السمع للقلوب على الاول في حكم الختم وحل الواو الثانية على الحال لا يلايم المقام لان المفصود الاخبار عنهم اصالة بان طرق قبول الحق فيهم بأسرها ومدودة وبان هذا جعل الجملة الثانية قيد الاول وفضله في الكلام

قوله وكرر الجار ليكون ادل على شدة الختم في الموضوعين واستقلال كل منهما بالحكم معنى اولم يكرر الجار لكان انظاما للقلوب والاسماع في تعدية واحدة وحين جد للسمع تعدية بحرف على حدة كان ادل على شدة الختم في الموضوعين لان ملاحظة معنى الجار في كل منهما يقتضي ان لا يلاحظ مع كل واحدة من كلتي على معنى الفعل المعدى بها فكان كأن الفعل مذكور مرتين وهذه الملاحظة وان كانت حاصلة بالواو النائب عن الجار لكن فرق كثير بين اظهار نفس المذنب عنه وبين الاكتفاء بالنائب في ظهور مناسبة الفعل المعدى بالحرف الى متعلقه وخفائها

قوله ووحدا السمع للامن من اللبس واعتبار الاصل هذا جواب سؤال تقريره ان يقال السمع لفظ مفرد وقد اضيف الى ضمير الجمع والجمع لا يكون لهم سمع واحد فكان ينبغي ان يقال واسماعهم وايضا ما قبله قلو بهم وما بعده ابصارهم وكلاهما جمع فالتناسب للطرفين صيغة الجمع والجواب ان السمع يطلق على الاذن السامعة ويطلق على صفد السامع فان كان المراد الاول وهو اللائق بالختم فغيب وجهان احدهما ان المراد الاسماع حتى يكون معنى الآية ختم الله على اذانهم السامعة فلا يصل الى قلوبهم من جهتها ادراك كما يطلق الشاعر البطن والمراد البطون في قوله كلوا في بعض بطنكم نفوا يقال ٢٢

دون الاعراض نظيره كالتور الذي هو حال في الجرة فانه جسم لطيف فكذا هنا ولا حاجة الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية فان الصور النوعية من مفتربات الفلاسفة * قوله (ولعل المراد بهما في الآية العضوان لانه اشد مناسبة للختم والتغطية) اي الاذن والعين الظاهر انه اراد به جزء من اجزاء البدن مطلقا وبعض اهل اللغة قال ان العضو مخصوص بالجزء المشتمل على لحم على عظم كاليد والرجل فعلى هذا يكون اطلاقه على الاذن والعين مجازا ولا يخفى ان المانع من ادراك الحق الختم المجازي الذي يناسب القوة الداركة ولذا قال في الدرس السابق وانما المراد بهما ان تحدث في نفوسهم هيئة الخ والظاهر انه اراد بالنفوس الارواح المندومة للقوى وان اعتبر حدوث تلك الهيئة في العضو المخصوص فلا وجه له لان المراد بالهيئة الملزمة الراسخة وهي حال النفس لا حال البدن والعضو والقول اي باعتبار المعنى الحقيقي يكون بالجسم على الجسم اذ المناسبة المعتبرة في الالفاظ باعتبار المعاني الحقيقية وان لم تكن مرادة في غاية القوط فان المراد كما ذكره لوجب ترك لعل المفيد للظن لانه على هذا يكون مجزوما به وايضا بيان المناسبة بين المعاني الحقيقية انما يحسن اذا كان وسيلة الى ظهور المناسبة بين المعاني المادية وهنا ليس كذلك فالاولى ارادة القوى الادراكية * قوله (وبالقلب ما هو محل العلم) وهو اللحم الشكل الصوري والكلام فيه مثل ما مر نعم اوحل الختم على المعنى الحقيقي كما ورد في الخبر الشريف الذي اخرج به البرار عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما امر فوعا قال الطابع معلق بقائمة العرش فاذا اشتكت الرحم وحل بالمعاصي واجترأ على الله تعالى بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئا قال الامام البغوي الاصل اجراؤه على الحقيقة والتأويل خلاف الاصل لكن لجل القلب على العضو وجه لكن المصنف مال الى المجاز فلا يحسن حله على العضو وفي المواقف محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بخلفه الله تعالى في اي جوهرا اراد لكن السمع دل على انه اي محل العلم القلب قال الله تعالى * ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب * الآية فعلم من ذلك ان الآية الكريمة دليل على كون القلب محل العلم وظاهر كلام المصنف انها دليل على ان يراد به العقل والمعرفة واعترض عليه بانه محال لما فسره في سورة ق من قوله اي قلب راع تفكر في حقايقه وفي تشكير القلب وابهامه تفخيم واشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا يدبر ويمكن الجواب بان هذا اي التفكير بالعقل والمعرفة قول بعض المفسرين نقله استيفاء لاحتمالات وان كان ضعيفا والمختار عند المصنف ما ذكره في سورة ق ولوقال وقيل (وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة) لما توجه عليه الاشكال اصلا والحاصل ان القلب قد يفسر هنا بمعنى محل العلم واطلاق القلب وعدم التقييد بانه اعتبارا وتفكرا مع انه المراد للتعريض بان من لم يتفكر ولم يعتبر فكانه ليس له قلب وهذا المعنى ما اختاره المصنف في سورة ق وقد يفسر بالعقل وذكره مطلقا مع ان المراد به العقل الذي يتفهمه للتعريض ايضا بان من لم يذكر فكأنه لا عقل له اصلا وهذا هو مختار البعض نقله المصنف هنا تحميلا للفاضة ومثل هذا شائع في كلامه وفي كلام غيره فلا اعتراض بالخالفه سخيف جدا ثم التعريض في المعنيين وجه حسنه ان الموجود الذي اتفق ما هو الغرض منه بمنزلة المعدوم لعدم غناؤه وهو كثير في كلام البلاء لاسيما في كلام الله الاعلى ومن هذا القبيل قوله صم بكم عي وسيجي توضيحه بعونه تعالى ثم العقل يطلق على القوة التي يدرك بها الكلوي وعلى الادراك الكلوي كما صرح به في قوله تعالى * افلا تعقلون * فان اراد به الادراك الكلوي كما هو الظاهر فالقابل في غاية الحسن اذ المراد حينئذ بها العلم بالجزئيات كما هو اصطلاح البعض فيقد ان القلب قد يطلق على الادراك مطلقا كليا كان او جزئيا وان اراد به الادراك المطلق فهو المراد بالمعرفة ايضا فائدة ذكرها بطريق عطف التفسير ليعلم انه لا يراد به القوة العاقلة فان ارادتها لانتساب المقام وان كان لها صحة في حصول المرام (كما قال الله تعالى * ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب *) * قوله (وانما جازا ماتهما) اي امالة كلة ابصارهم (مع الصاد) وهي من الحروف المستعيلة التي تصعد الصوت بها الى الخلق الاعلى وهي عند النخاع واهل الاداء مذف للايمالة فانها ان تنحى بالالف نحو الياء وبالفحة نحو الكسرة وذلك مقتضى تسفل الصوت وقد عرفت ان الحروف المستعيلة تقتضي تصعد الصوت فكروا الجمع بينهما الا اذا كانت مع الراء المكسورة كما قال (لان الراء المكسورة تغلب المستعيلة لما فيها من التكرير) وبسبب تكريرها يكون بمنزلة كسرتين وبالكسرة سبب الامالة واعون شئ عليها بخلاف الفتوحة والمضمومة فانها لا اتعال معها والتكرير اعادة الشئ واقفه مرة على الصحيح ومعنى قولهم ان الراء مكررة ان الراء قبول التكرار لا رتداد طرف

اي اقتنعوا بالقليل من الطعام وعفوا عن تناول الحرام
وتعامة فان زمانكم زمن خبيث اي فان زمانكم زمان
الضيق والجذب الخبيث الجائع والمراد ان زمانكم
ذو خبيث كما في عيشة راضية وذلك انما يستعمل
اذا امن من اللبس كما في سمعهم وبطنهم ولا يخفى
ان اكل واحد سمعا وبطنا بخلاف الثوب والفرس فانه
لا يبعد ان يكون للجمع ثواب واحد وفرس واحد
فلا بد ان يقال اتوا بهم وافرأهم اذا اراد الجمع
الثاني ان السمع وان اراد به الاذن الا انه مصدر
في الاصل فلم يجمع نظرا الى الاصل ولهذا جمع
الاذن في قوله تعالى حكاية وفي اذنا وقرانه اسم
لامصدر وان كان المراد بالسمع صفة السامع فلا
معنى لختمه فلا بد ان يقدر مضاف اي وعلى حواس
سمعهم هذا ما قالوا في وجه توحيد السمع والاعتراض
عليه بان ما ذكره في مجوز التوحيد والكلام
في المرجح فاجيب بانه اذنا وافرأوا في تعيين الطريق
ساقط والخفي في الجواب ان التفنن في الكلام مطلوب
ولما كان التفنن موقوفا على جواز بين فيه جهة
الجواز فلا اشكال

قوله هو ادراك العين وفي الكشف والبصير
العين وهو ما يصير به الراءى ويدرك المراتب كما
ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر وتأمل
وكأنهما جوهران لطيفان خلفهما الله تعالى
للابصار والاعتبار جعل القاضي رحمه الله البصر
عبارة عن ادراك العين وصاحب الكشف جعله الله
الادراك والفظ كان في قوله وكأنهما جوهران
لطيفان ليس للتشبيه بل هو مستعمل في الظنون
والتحقيقات على ما يستعمل كثيرا فيها فان القول
بانهما جوهران مخلوقان لذلك قول بالتخمين والظن
من غير قصد الى التشبيه قيل معنى الجوهر هنا القائم
بذاته ذهابا الى ان القوى صور نوعية لا اراض
والظواهر انما لم يقصد سوى جوهر لطيف ثوراني
وقال الشريف الجرجاني رحمه الله والمراد بالجوهر
الجسم اللطيف الثوراني لا ما هو قائم بذاته ذهابا الى
جعل القوى من قبيل الصور دون الاعراض وقال
صاحب الكشف ليس دخول كان للتشبيه بل لانه
غير جازم او مشأب حيث لم يسبق نقل وهذه عادة
العلماء المتقين واطلاق الجوهر عليهما على رأى من
يجعل القوى جواهر وعلى رأى غيره المراد بالجوهر نفس
الحقيقة فانه ايضا اصطلاح شائع والى حقيقة
القوية اقرب

قوله ولعل المراد بهما في الآية العضو كله لعل
لعدم القطع بذلك لاحتمال ان يكون بمعنى المصدر
ويقدر مضافا لثابت الختم

اللسان به عند تلفظه ولهذا قال ابن الحاجب لما تحسن من شبه ترديد اللسان في مخرجه والحاصل ان تكريره بالقوة
لا بالفعل فان تكريره بالنقل لمن والتعرف وجه دفعه قال الجعبري وطريق السلامة ان يلصق الالفاظ به ظهر
لسانه باعدي حكه اصفا محكما مرة واحدة ومتى ارتعدت حدث من كل مرة قال ابن الحاجب فلذلك اجري
مجري الحرفين في احكام متعددة ومن جعلتها امالة نحو طارد وغارم مع عدم الامالة في طالب وغارم فانضح
قول المصنف وانما جاز امالتها فيه من التكرير * قوله (وغشاوة رفع بالابتداء عند سبويه) خص
الذكر به لانه مقتضى به ولله قول الجمهور ما عدا الاخفش (وبالجار والمجرور عند الاخفش) حيث
لا يشترط في عمل الظرف الاعتماد على ما يمتد اسم الفاعل عليه قال الرضى ما حاصله ان عند الاخفش يكون
المرفوع بعد انظر الذي لم يعتمد فاعلا له لكن لا يوجب كونه فاعلا بل يجوز ارتخاؤه بالابتداء ايضا كانه
قال المصنف حينئذ وغشاوة رفع بالابتداء وجوبا عند الجمهور ومنهم سبويه وبالظرف جوازا عند الاخفش
وما ذهب اليه الاخفش قول الكوفيين ايضا لان الكوفيين لا يجوزون تقديم الخبر على المبتدأ الا انه اضعفه
لم يتعرض المصنف له وقول بعضهم ثم ان الاخفش والكوفيين لا يعتمدون الرفع بالابتداء بل يجوزون الوجود
مخالف لما نقل عنهم (ويؤيده العطف على الجملة الفعلية) اي يؤيد رأى الاخفش العطف المذكور لان
الاصل الراجع في متعلقه ان يقدر فعلا لاسما اذا وجد ما يقتضيه كالعطف على مثله وانت خير بانه قد تقرر في
موضع ومن محسنات العطف تناسب الجملة في الاسمية والفعلية المانع انتهى وهذا المانع متحقق وهو دوام مضمون
الجملة الثانية دون الاولى فان ما يدرك بالقوة الباصرة من الآيات النصوبة في الآفاق والانفس حيث كانت مسترة
كان تعاميم من ذلك ايضا كذلك واما الآيات التي تلي بالقوة السامعة فلما كان وصولها اليها حينئذ او ثرى بيان
الختم عليها وعلى ما هي احد طريق معرفتها اعنى القلب الجملة الفعلية كما في الارشاد وقد نقلناه سابقا فهذا
العطف يؤيد مذهب الجمهور مع انه مؤيد في نفسه وادعاء تأييد مذهب الضعيف ليس بمستحسن * قوله
(وقرى بالنصب) عبر بصيغة المجهول لانها من الشواذ (على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة) على
طريقة قوله علقها بتنا واء باردا ويؤيده قوله تعالى "وجعل على بصره غشاوة" معنى ذلك انه اذا عطف على
معمول عامل معمولا آخر لا يلبق عطفه عليه بحسب الظاهر مانع معزى وفيه طرف احديهما التقدير لعل يناسبه
كسبها في المثال المذكور اي علقها بتنا وسببها ما باردا وهذا يقدر جعل كاختاره او احدث قال في تفسير
قوله تعالى "والذين تبقوا الدار والايمان" واخصوا الايمان والطريق اثنيت ان يضمن العامل المذكور معنى
عام لهما قال المصنف في الآية المذكورة فانهم لزمو المدينة والايمان فاشار الى ان تبؤوا بضمن فيه الملازمة وهي
عام للدار والايمان وهذا الذي رجحه المصنف هناك وهناك قدر كما حدث اي احدث الله على قلوبهم وعلى سمعهم
ختما وعلى ابصارهم غشاوة ولعل قوله فيما مر وانما المراد بهما ان يحدث في نفوسهم هيئة اشارة الى ذلك ولذا
لم يتعرض له هنا والطريق الثالث التجوز به عنه اي ختم اذا لوحظ في المعطوف يكون مجازا عن معنى جعل
واحدث مثلا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولضعفه لم يلتفت اليه فان قيل هل في تغاير الاسلوب لتكثرة حيث
اوثر الجملة الاسمية هنا والجملة الفعلية في سورة الجاثية كما مر ذكره قلنا ما يدرك بالقوة الباصرة من الآيات
النصوبة في الآفاق والانفس لها حيزان حيثية كونها مسترة في نفسها وحيثية كونها مبصرة مرتبة فن حيث
كونها مسترة كان التعامى ايضا مسترا فيبقى حينئذ اراد الجملة الاسمية ومن حيث كونها مرتبة يكون دلالتها
على الحق متجددة فروع الحيزين فانها جازلة اسمية وهناك فعلية او تقول ان ما يدرك بالبصر
نوعان دائم مستر كالسموات والارضين وحادث زائل كالعد والبرق والصواعق فالتعامى عن الاول مستر
فيليق به الجملة الاسمية والتعامى عن الثاني متجدد فيحسن اراده بالجملة الفعلية واما القول في بيان التكة لما ذكر
هنا الكتب السماوية وهداية من اهتدى بها من المؤمنين وهم العتله ازا وابدائم عقبهم باضدادهم الذين
لم يقدروا الاذار اصلا بين ذلك وعلله بان مشاعرهم مجبولة على القوابة وعدم قبول الحق وافادان بصرهم
وبصيرتهم مسترة ثابتة على عدم النظر الى الآيات النبوات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل الى الاسمية وترك
التصريح بالفعل وثمة ذكر من عرف الحق ثم عدل عنه كاهل الكتاب الذين لما جاءتهم ما عرفوا كقروا به فاسب
التصريح بتجدد الغشاوة وانما صدرت بقوله "افرايت من اتخذ الهه هواه" وقسم السمع فيها فلا ريب ان هذا

٢ على ان نكتة ايراد الجملة الاسمية في بيان الختم على قلوبهم وعلى سمعهم تأمل ^{سلا} قوله كافى قوله تعالى " ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اى لمن كان له عقل ومعرفة لان التذكر انما يكون لمن يكون له تأمل وتدبر ولا تأمل الا للعاقل العارف ويحتمل ان يكون المراد بالقلب ان كان له قلب العوض والتكبر للتعظيم اى لمن كان له قلب كامل وكال القلب انما هو بالتأمل والتذكر فيا يجب التأمل فيه والايكون وجوده بمنزلة عدمه

قوله وانما جازا ماتها مع الصادق كالتياس ان لا يمال الالف نحو مخرج الفاء اذا وقعت بعد حروف الاستعلاء لما فيها من التعظيم المتأني للمائة والامالة ترقى اللفظ وبين التزيق والتعظيم منافاة الا انه جاز الامالة ههنا عند ابى عمرو والكساف اقوة يجوزها وهو وقوع الراء المكسورة بعد الالف لما فيها من التكرير كما ان فيها كسرتين كما قال صاحب الكشاف لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير كما ان فيها كسرتين وذلك اعون شئ على الامالة وان يمال له بالامال

قوله ويؤيد بالهطف على الجملة الفعلية وجه التأنيد هو حصول التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعلية فان اصل العمل للفعل فتقدره بالفعل اولى وانسب لماعطفت هى عليه فالعنى واستقر على ابصارهم غشاوة

قوله على تقدير وجعل ابصارهم غشاوة هذا تأويل على المعنى الانسحابى والافهم على هذا من باب قولهم علقها بنا وما باردا والمعنى وسقيناها ما باردا اعنى معناه ذلك بحكم الانسحاب والافاء منتظم بتناقى تعلق التهاف بهما واتصافه بعلة لا يثبت هكذا قالوا وفيه نظر لانه انما يكون من قبيل علقها بنا وما باردا اذا كانت الغشاوة بما يختم عليه كالقلب والسمع وهى ليست كذلك بل هى بما يختم به فكما اذا قيل ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم بغطاء الغفلة لا يكون تعلق الختم بالغطاء من ذلك القبيل كذلك اذا قيل ختم الله على ابصارهم بغشاوة لا يكون تعلق الختم بالغشاوة من قبيل مثال التبن والماء سواء كانه نصيب بتقدير جعل انسحابا وبخذف الجار وابصال الفعل

قوله وقرئ بالضم والرفع اى بضم الغين ورفع التاء وبفتح الغين ونصب التاء وقرئ غشوة بكسر الغين ونصب التاء ولا بد في النصب على التقادير المذكورة من تقدير فعل يجعل واحداث غشاوة بالغين الغير المجعولة المفتوحة والرفع من العشا بالفتح وهو مصدر الاعشى وهو الذى لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ولعل المعنى في انهم يبصرون الاشياء ٢٢

القول بيان نكتة ايراد الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك ولم يعكس واما بيان المقضى في ايراد الجملة الاسمية تارة والفعلية اخرى فهذا القول ساكت عنه مع ان المهم بيان ذلك * قوله (اوعلى حذف الجار وابصال الختم بنفسه اليه) عطف على قوله على تقدير فتح يكون الوقف على سمعهم حسنا وهو ما لا يحتاج ما قبله الى ما بعده بدون العكس والوقف التام ما لا يحتاج ما قبل كلمة الوقف الى ما بعده وبالعكس وكلاهما مقبولان فلا يزيغ هذا الوجه الوفاق على الوقف على سمعهم كما لا يزيغ جعله منصوبا بتقدير جعل (قوله والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة) اشار به الى ان الهيئة المانعة عن قبول الحق ليست نفس انتفية بل هى آلة للاحداث المذكور اذا غشاوة ما هى غالبية على المختوم عليه كالتأثير كانهما محبوسة بهما واما في الوجه الاول فالتغشية عبارة عن احداث تلك الهيئة في الابصار كما ان الختم عبارة عن احداثها في القلوب والاسماع واما على هذا التقدير فالختم عبارة عن احداث الهيئة في الاعضاء الثلاثة غاية الامر انه تعرض لالة احداث تلك الهيئة في الابصار صريحا لمبالغة وفي اخويه ضمنا ودلالة كانه قيل ختم الله على قلوبهم بالاكثة وعلى سمعهم بالوقر مثلا وعلى ابصارهم بالغشاوة فاكنتي بذكر الاكثة في الثالثة في الباقيين اذ قد ذكر قيد في المعطوف ولم يذكر في المعطوف عليه مع انه مراد وبمعكس ذلك وان لم يكن هذا كليا فالامر يدور على القرينة * قوله (وقرئ بالضم والرفع) اى قرئ في الشواذ بضم الغين ورفع على انه مبتدأ عند سبويه ولما كان الضم القاب البناء والرفع من القاب الاعراب اطلق الكلام اعتمادا على ظهوره (و) كذا قوله (بالفتح) اى بفتح العين (والنصب) الآخر على انه مفعول لفعل مقدر (وهما) اى ضم الغين وفتحها (لغتان فيها) اى في غشاوة بكسر الغين (وغشوة) اى وقوى وغشوة (بكسر الغين) المجعولة بلا الف (مرفوعة) لما ذكر (وبالفتح) اى بفتح الغين المجعولة بلا الف ايضا (مرفوعة) ومنصوبة) للوجه السابق قوله (وغشاوة بالغين الغير المجعولة) بفتح اوله والرفع في آخره وجوز فيه الكسراى كسر الغين المهملة ونصب الآخر مصدر اعشى وهو من لا يبصر بالليل ويصير بالنهار ومنه الاعشى والمعنى انهم يبصرون الاشياء بطواهرها ولا يبصرون بواطنها او يبصرون الاشياء بتأثيرها الدنيوية ولا يبصرون بتأثيرها الاخرية وبعبارة اخرى انهم يبصرون ذوات الآيات ولا يبصرون وصفها وقيل ولعل المعنى حيث انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة ويمكن ان يقال انهم يبصرون الاشياء ولا يبصرون خالفها خلاف السعداء كما قيل ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله اومعه ٢٢ * قوله (وعيد وبيان لما يستحقونه) اى في الآخرة وهو الظاهر المتبادر اوفى الدارين من القتل والاسر في الدنيا والعذاب بالدار في دار البوار وفي قوله لما يستحقونه اشارة الى النار معدة بالذات للكفار لاستحقاقهم بالكفر والاشراك فلا ضير في حل تقديم الخبر على الحصر وقيد عظيم يؤيده وايضا فيه تنبيه على ان اللام للاستحقاق وفي المعنى لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله والامر لله وويل للمطففين ولهم في الدنيا خزي ومنه والكافرين النار اى عذابها انتهى والجل على النفع المفيد للهلكة هنا ضعيف اما اول فلاته مخالف لما صرح به في المعنى ولما اشار اليه المصنف واما ثانيا فلان كون اللام للنفع فيما ذكر في مقابلة على مثل دعوت له في مقابلة دعوت عليه ولم يسمع استعمال عليهم العذاب فلاتهم والظاهر ان هذه الجملة الاسمية عطف على ختم الله على قلوبهم والا شكال بانه يستلزم ان يكون تعليل الحكم السابق اعنى عدم نفع الانذار وذال ليس بظاهر قدم جوابه في قوله تعاليل للحكم السابق وقيل انه عطف على قوله ان الذين كفروا عطف الاسمية على الاسمية والجامع ان ماسبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه اوعلى خبر ان والجامع الشكر في المسند اليه مع تناسب مفهوم المسندين وتوسط ختم الله بينهما وان سلم عدم مانعة العطف لعدم كونه اجنيا بالكلية لكنه يحل اتساق النظم مع وجود وجه سالم عن ذلك وهو كونه عطف على جملة ختم الله والجامع ان ماسبق بيان حالهم في الدنيا وهذا بيان ما يستحقونه في العقي اوفى الدارين واشار الفعلية في المعطوف عليه لسبق الختم على العذاب وعدم اتيانها بالفناء التفرعية ثلاثيهم انه مسبب عن الختم المذكور بل هو مسبب عما اقترفوه ولوقيل ان العذاب مسبب عن الختم المسبب عما اقترفوه فيكون مسببا عما اكتسبوه بهذه الوسطة لم يعد بل هذا بلايم ما ذكره المصنف حيث جعل الختم مسببا عما اقترفوه وقيل استنباف ولا وجه له اذا ما مكن العطف لا يحسن ان ابصار الى الغير * قوله (والعذاب كالنكال) هذا التشبيه انما يحسن اذا كان النكال اشهر واعرف في المعنى المراد منهما والمراد بقوله (بناء) الوزن وهو ظاهر ولذا لم تعرض له (و) اما اتحادهما (معنى) فينبه بقوله (تقول عذب عن الشيء ونكل عنه اذا امسك) استشهد على تماثله بالنكال

٢٢ إصا ر ففلة لا إصا ر عربة حيث شبه نظر
الا اعتبار بالإصا ر نهارا في التبرين ما لا ينبغي له
وشبه نظر العلة بالإصا ر بالليل في عدم التبرين بينهما
قوله وعيد ويان لما يستحقونه أي لما يستحقونه
بسبب كفرهم بالحق

قوله والعذاب كالنكال بناء ومعنى فان كلا منهما
على وزن فعال بالفتح ومعنى كل منهما الم فادح
أي ثقيل في الأساس فدخلني أي ثقلي ونزل بهم
خطب فادح قال السجاء وندي العذاب إصصال
الأم إلى الحى مع الهوان فإلام الأبطال والبهايم
ليس بعذاب

قوله وكذلك يسمى نقاها وفرا تا أي ولكون معنى
العذاب الكسر والردع يسمى العذاب من الماء نقاها
لأنه يتفح العطش ويكسره وفرا تا لأنه يرفته أي يفته
يقال رفث الشيء يرفته بيده كإرفث المدر والعظم
البالي ففرا تا من رفث يرفث على القلب أي على قاب
الحروف والقياس رفاتا قال محي السنة والعذاب كل
ما يعنى الإنسان ويثقل عليه قال الخليل العذاب
ما يمنع الإنسان عن مراده ومنه الماء العذب كأنه
يمنع العطش

قوله ثم اتسع عطف على قوله العذاب كالنكال بناء
ومعنى حتى أن كل نكال عذاب وبالعكس إلا أنه
اتسع في العذاب دون النكال

قوله يراد به ردع الجاني عن المعاودة صفة عقابا
أي ثم اتسع واطاق في معنى عام وهو كل الم مثقل
سواء أريد به ردع الجاني عن أن يعا ودا ففعله
من الجنابة أولم يرد فا لعقاب اخذ نوعي ذلك المعنى
العام المتسع فيه الأبرى أن العذاب الأخرى ليس
الردع عن الجنابة وإنما هو مجازاة للجنابات التي
اكتسبها العبد في دار التكليف

قوله كالتقذبة والتريض يقال أقدبت عينه
جعلت فيها القذى وقذتها بالتشديد أي أخرجت
منها القذى والقذى في العين ما يسهط فيه ويقال
قذبت عينه تقذى قذى فهو رجل قذى العين
إذا سقطت في عينه قذاة والترريض إزالة المرض
يقال مرضه بالتشديد إذا أزال مرضه

قوله فالعظيم فوق الكبير يعني إذا كان الحقيق
مقابلا للعظيم والصغير للكبير يلزم أن يكون العظيم
فوق الكبير لأن العظيم لا يكون حقيرا لأن الضدين
لا يجتمعان والكبير قد يكون حقيرا كما أن الصغير
قد يكون عظيما إلا أن الضادين الكبير والحقارة ولا بين
الصغير والعظمة فمعنى كون العظيم فوق الكبير
أن الكبير حال كونه كبيرا يجوز أن يكون حقيرا لأن
الكبير قد يجتمع مع الحقارة في مادة واحدة لعدم
المضادة بينهما والعظيم حال كونه عظيما ٢٣

معنى باعتبار معنى الردع والإمساك رسمي العذاب عذابا لأنه يمسك الإنسان عن العصيان ويردعه عنه أما عن
المعاودة أن فعل الجنابة فعن فعل المعاصي إذا علم أن المعاصي يستحق أن يعذب فبرئ عنه وهذا الأخير
هو الوجد في نسبة العذاب عذابا مطلقا في الدنيا والعقبى وأما الأول فخص بالعذاب في الدنيا قال المصنف
في تفسير قوله تعالى * ولكم في القصص حيو * الآية وذلك لأن العلم به ردع القاتل عن القتل ولم يقل عذب
الرجل إذا ترك الأكل والشرب والنوم فالعذاب حل للعذب على أن يجوع ويظمأ ويسهر إذا الأول أنسب
إذا الغرض من العذاب الإمساك عن المعاصي ومنه يتضح اختيار أفعال في قوله تقول عذب وترك فعل للإشارة
إلى ما ذكرنا من أن الثلاث لا يستعمل في معنى الإمساك (ومنه) أي من قولهم عذب من الشيء إذا أمسك عنه
أخذ الماء (العذب) لمناسبة بينهما أما لفظا فظاهر وأما معنى (لأنه) فلأن الماء العذب (يقع العطش) أي
يزيله (ويردعه) أي يمنعه قوله نقاها بضم النون وقاف وخاء مجعدة بوزن غراب وهو الماء البارد العذب لكسر
العطش وفي الصحاح النقاخ الماء العذب الذي ينسخ الفزاد ويبرده قرنه وفرا تا أي (ولذلك) المذكور (سعى)
الماء العذب (نقاها وفرا تا) لأنه رفث العطش أي يكسره وفي الكثاف لأنه يرفته على القلب أي رفاتا أصله
فجعل العين فاء والفاء عينا فصار فراتا فعلى هذا وزنه عفاة ولم يتعرض له المصنف لأنه قيل عليه أنه نصف لأنه
لم يرو رفاتا بمعنى فرانا قط وقد يقال مراده أنه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع حتى إذا لم يوجد صرحا بتصرفوا
في مادته بتقدير التثنية والتأخير فليس لنا قلبا حقيقيا ولا يخفى ما فيه من التكلف (ثم اتسع) عطف على قوله والعذاب
كالنكال أي وقع الاتساع في العذاب بالتعميم دون النكال يعني أنهما في الأصل كأنهما مترادفين ثم اتسع في العذاب
فقط (فاطاق على كل الم فادح) بفاء ودال وحاء مهملة متين معناه المثقل الصعب والمراد مولم صعب
شاق (وان لم يكن نكالا أي عقابا) أي مانعا قوله يرادع الجاني صفة مقيدة لعقابا فينبذ يكون
النكال أخص إذ حينئذ يكون ردع الجاني عن المعاودة مأخوذا في مفهومه فيلزم أن لا يتحقق
النكال في الآخرة وهذا مقتضى معناه لكن إقيام قرينة قد يستعمل في معنى العقاب مطلقا مجازا وعليه
ورد قوله في حق فرعون فأخذه الله نكال الآخرة والأولى نكل من السجاء وندي العذاب إصصال الأم إلى الحى
مع الهوان فإلام الأبطال والبهايم ليس بعذاب وفيه نظر ظاهر * قوله (ردع الجاني عن المعاودة فهو)
أي العذاب (أعم منهما) أي العذاب بعد ما اتسع أعم مطلقا منهما أي من النكال والعقاب إذا العقاب جزاء العمل
فلا يطلق على الآلام التي تلحق الأبطال والبهايم مع أنه يطلق عليها العذاب والنكال أخص منه لما مر من أنه
عقاب مخصوص بعترفيه ردع الجاني عن المعاودة فالأعم من الأعم أعم من الأخص فالآلام الأخرى عذاب وليس
بنكال وإطلاق النكال عليها مجازا كما عرفت لا يضر * قوله (وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو) مثل
ما يقال الوجه من المواجهة فإن المراد فيه إذا كان أشهر وأظهر يقال إن الثلاثى مشتق من المزيد فإن المواجهة
أوضح وأشهر من الوجه ومعنى اشتقاقه منه أن معنى المراد من الثلاثى ما يراد من المزيد فكون العذاب مشتقا من
التعذيب يستلزم أن يكون (إزالة العذب) داخلة في مفهوم العذاب إذ معنى المشتق منه معتبر في المشتق ولا يشترط
أن يكون معنى المشتق منه جزا من معنى المشتق كانوا هم فإن هذا في اشتقاق الفعل ونحوه كالضرب للضارب
المراد أن الوجه مشتق من المواجهة مع أن معناه واحد وتقرىض المصنف له لما ذكرنا لا لأنه ذكره البعض من
أن اشتقاق الثلاثى من المزيد ليس بمعارف وإنما المشهور عكسه وحاول بعضهم توجيهه فقال إن المراد أنه مأخوذ
منه في الأصل ثم استعمل في الأيلام مطلقا وقطع النظر فيه عن الإزالة ولا يخفى بعده إذا إزالة العذب في التعذيب
مستفادة من بيانه فإن التفعيل كالانفعال قد يكون للسلب فبأي طريق يستفاد ذلك من العذاب (كالتقذبة)
بمعنى إزالة القذى وهي يفتح القاف وتخفيف الذال المجعدة الوسخ في موق العين (والترريض) حسن القيام
على المريض ويستلزم إزالة المرض * قوله (والعظيم نقبض الحقيق والكبير نقبض الصغير) والمراد بانقبض
ما يرفع الشيء عرفا كإثقل عند قدس سره فإذا قيل كبير وعظيم رفع الأول بأنه صغير والثاني بأنه حقير حاصل كلامه
أن المراد بالنقبض انقبض في المفرد ولو قيل المراد به انقباض المصطلح عليه لكان أحسن إذا اظهر أن التقابل
هنا تضاد وقال الراغب عظم الرجل كبره فمعنى ثم استعمل لكل كبير وأجرى مجراه محسوسا كان أو معقولا معنى
كان أو عينا والعظيم إذا استعمل في الأعيان فاصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصلة وقد يقال

في التفصلة عظيم نحو جيش عظيم ومال عظيم وذلك في معنى كبير (فكبرنا ان الحقيق دون الصغير
قاله عظيم فوق الكبير) اي هما جنسان والحقيق احدهما كان العظيم والكبير شريفان والعظيم اشر فهما توصيف
العذاب به اشدته ويلا من توصيفه بالكبر قيل والفرق المعنى بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم انساب
بالرتب ولذا يقال في مقابلة الحقيق والكبير انساب مساواها ولذا يقال في مقابلة الصغير فان الصغير ٢ يستعمل غالبا
في الجنة وان كان يستعمل في المعاني ايضا كما يقال فلان اصغر سنا ٣ وقد يستعمل الكبير في الرتبة فيقال ان فلانا
اكبر رتبة ولكن لا يقال اصغر رتبة من فلان بل احقر منه فعلم ما ذكر ان الحقيق اخص من الصغير كان العظيم
اخص من الكبير قال قدس سره فاختاره من ان نقبض الاخص اعم مما بلغت اليه في امثال هذه المباحث انتهى
بمعنى ان الحقيق اخص ونقبضه العظيم فيلزم ان يكون العظيم اعم من الكبير مع ان الامر بالعكس وجه عدم
الالتفات ان ما ذكر من ان نقبض الاخص اعم في النقبض الاصطلاحي وهنالك كذلك ما عرفت من ان التقابل
بينهما التضاد وقد اعترض على قولهم ان العظيم والكبير يستعملان في الاجرام والمعاني والعظيم فيها فوق الكبير
فيها فاسب وصف العذاب به دون الكبير بان في الحديث القدسي "الكبير يا رداي والعظمة ازارى" بانه يفهم
منه ان صفة الكبر ارفع من العظمة حيث جعلت الكبرياء قائمة مقام الرداء والعظمة مقام الازار وقد علم ان الرداء
ارفع من الازار فوجب ان يكون صفة الكبير ارفع من العظمة لان الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره ام لا
واما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية واشرف من الثانية
* قوله (ومعنى التوصيف به انه اذا قبس بامر ما يجانسه) لما كانت العظمة معنى اضافيا اشار الى ما يضاف اليه
للتشبيه على ان اضافته ليست بالقياس الى ما هو جزء له فانه مختص بعظيم المقدار بل بالقياس الى سائر ما يجانسه
من الآلام في الدنيا والبرزخ واعاقبته لانه ليس عظيما بالقياس الى كل ما سواه ولا بالقياس الى غير ما يجانسه قوله
(قصر عنه وحقر بالاضافة اليه) جملة اي عدد حقيقا بالقياس اليه لانه نوع عظيم من الآلام لا يعلم كنهه
الا الله تعالى كما ينبغي * قوله (ومعنى التكبر في الآية ان على ابصارهم نوع غشاوة) اي في الموضوعين
ولذا زاد قوله في الآية ولو قال ومعنى التكبر في غشاوة وعذاب عظيم لكان اصريح في المقصود وحاصل كلامه
ان معنى التكبر فيهما للنوعية لا للتعظيم كما ذهب اليه صاحب الفتح وقد رجعه طائفة اذ حمل التكبر عذاب على
النوعية اولى لاستفادة التعظيم من صريح وصفه ولو حمل عليه لكان عظيما أكيدا والتأسيس اولى من التأكيد
وحمل في غشاوة ايضا عليها رعاية التاسب مع ان فيها مباينة فوق التعظيم كما اشار اليه بقوله تعالى الكشاف غشاوة
(ليس بما تعارضه الناس) ٤ وفي الابهام من العظمة ما لا يخفى اذ المقصود بيان بعدهم عن الادراك والتعظيم
على هذا الوجه اوفى به والاحتمالات اربعة ان التوین فيهما اما للنوعية او للتعظيم والتهويل وهما شديد التاسب
او الاولى للنوعية والثاني للتهويل وهذا فصيح ايضا وعلى العكس وهو مرجوح حيث ذكرنا قبل * قوله
(وهو تعالى عن الآيات) ليس معناه اظهار العمى وليس له عمى بل معناه انهم عمى بسوء اختيارهم وفرط
اصرارهم على الكفر فانهم لما ابوا عن ان ينصروا الآيات بابصارهم كانوا يظهرها للعمى وليس لهم عمى
حقيقة فهذا الاعتبار صحيح جعله من باب تمارض ولهذا اختير تعالى على العمى (ولهم من الآلام العظام)
بالمندرج الم والعظام جمع عظيم اشارة الى صفته واختار الجمع اذ المراد به في النظم الجليل الجنس يراد به الكثير
بقرينة ولهم من قبيل انقسام الآحاد الى الآحاد وجملة افراد العذاب عظيمة وان كان بعض فرد منها اعظم
من الفرد الآخر (نوع عظيم) وفيه تأيد لما ذكرنا ان في الابهام من بيان عظيمنة ما لا يخفى اذ قوله عظيم العظم
الذي يتفاد من جعله للنوعية وابالك وان نظن انه اشارة الى جواز كونه للتعظيم فان صريح قوله نوع يابى عنه
(لا يعلم كنهه الا الله) كانه لتخافته ولا بهامه حتى جنه وما هيته حتى كان مما لا يوقف على كنهه وحقيقته ولا يعلم
ذلك الا الله العلام الغيوب وافادة ذلك في جملة على التعظيم بعيد مراد ٢٢ * قوله (لما افصح سبحانه وتعالى
بشرح حال الكتاب) ٥ المراد بالكتاب القرءان بأسره واما ارادة السورة منه بعيدة اذ المشروح بقوله تعالى ذلك
الكتاب الآية القرءان عن آخره اذ لم يعرف ان احدا ذهب الى ان المراد به سورة البقرة والقول بان المراد بالكتاب
السورة هنا وهناك القرءان آن ضعيف اذ قوله بشرح حال الكتاب لا يلائمه اذ المشروح حاله الكتاب بمجمعه وان كانت
هذه السورة مشروحا حالها في ضمن شرح مجموع الكتاب وهذا الوجه الجواز فيكون المراد بالافتتاح اضافيا

٢ ولكون الصغير باعتبار المقدار والجنة والحفارة
باعتبار الدرجة والرتبة جاز ان يكون الشيء صغير
الجنة عظيم الرتبة واستوضح بالؤلؤ بالقياس الى
الشيء الذي العظيم المقدار فلم منه جواز كون الشيء
عظيم المقدار وحقيق الرتبة

٣ ولا يقال اعظم سنا بل اكبر سنا كما لا يخفى بل احقر
سنا بل اصغر سنا

٤ من المعنى المجازي الذي سبق توضيحه

٥ اشار الى ان المفعول المحذوف هو الكتاب اي لما
افصح سبحانه وتعالى الكتاب الكريم

٦ لا يجوز ان يكون حقيقا لان العظمة والحفارة
لا يجتمعان في شيء واحد لتضاد بينهما فالحقيقة اما
جاءت للعظيم لكون العظمة صفة شرف تباين الحفارة
والكبر انما كان دون ذلك لا مكان ان تصادف بصفة الحفارة
والخساسة وعدم امكان ذلك في العظيم وكذا كون
الحقيق دون الصغير لان الصغير حال كونه صغيرا يجوز
ان يكون عظيما ولا كذلك الحقيق فانه وقت كونه حقيقا
لا يتصف بالعظيم

قوله ومعنى التكبر في الآية الخ يريد ان التكبر
في كل واحد من غشاوة وعذاب لا نوعية والمقصود
بيان وجد التكبر في كل واحد منهما حال في تكبر عذاب
فقط ولذا قال في الآية ولم يقل فسد وكذا قال
الزمخشري ومعنى التكبر ان على ابصارهم نوعا من
الغشاوة غير ما يعرفه الناس وهو غطاء التعامى عن
آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم
كنهه الا الله تعالى حيث اطلق التكبر ولم يقيده
اي لم يقل والتكبر فيه حتى ينصرف الى ما هو بعيد
تفسيره فحسب ولعل حمل التكبر على النوعية
في الموضوعين دون التعظيم مع احتماله للتعظيم ايضا
لان وصف العذاب بالعظيم يابى جملة على التعظيم
من حيث الظاهر او وقوع التكرار وانما قلنا من حيث
الظاهر لجواز حمل الوصف على التأكيد على نحو
مضى امس الدابر وهذا هو تأويل من جملة على
التعظيم من المقربين ولما الجأ الوصف ههنا الى
ارتكاب جعله للنوعية اضطر الى جعله في غشاوة
لنوعية ايضا ليناسب الجزاء المجزى عليه لان
في غشاوة ما يابى التعظيم وذكرنا في التعامى دون
العمى وان كانوا متعجبين عنهم اعمالى ان ذلك من سوء
اختيارهم وسوء اصرارهم لان الصيغة تنبئ
عن الاختيار كالغافل والجاهل والتعريض يقال
تغافل عنه وتجاهل وتمازى اي ادى من نفسه انه غافل
وجاهل ومر بص واطهر من نفسه هذه الصفات
من غير انصاف بها كقول الشاعر

* تعاليتكى اشجى ومالك علة *

* تريد ان قلى قد ظفرت بذلك *

٦ وايضا الجملة جزء من السورة عند المص والم
مقدم على شرح حال الكتاب فلا يكون الافتتاح
حقيقيا وان اريد بالكتاب سورة البقرة

٥ وايضا التعبير بالناس معلل بعدم دخولهم فيهم
واوعلل عدم الدخول بالتعبير بالناس لكان شائبة
المصادرة

قوله ثلث بالقسم الثالث الخ وفي الكشاف افتتح
سبحانه بذكر الذين اخلصوا دينهم لله وواطأت فيه
قلوبهم اليهم السنتهم ووافق سرهم علمهم وفعاهم
قواهم ثم ثنى بالذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا
قلوبا والسنة ثم ثلث بالذين امنوا باقواهم ولم تؤمن
قلوبهم وباطنوا خلاف ما اظهروا الى هنا كلامه
قد اشكل هذا المقام على شراح الكشاف اذا اريد
بالذين كفروا الجنس سواء قصد بهم المصمومون على
الكفر بدلالة الجبر او لا لان الذين كفروا على
انتقدين متساو للنافقين المصممين على اتفاق
فالقسم دأب بين اثنين لانهما غاية انه افرد
بالذكر بعض ما يتناوله القسم الثاني وقالوا وبالجمل
لا دلالة لقوله الذين كفروا على انهم محضوا الكفر
ظاهرا وباطنا قلوبا والسنة ثم اجابوا بان لا دلالة لقوله
ثم ثنى بالذين محضوا على انه ذكر للمحضين خاصة
بل المراد بانهم اشارة الى جمع مخصوص معهود اذا
اريد بالتعريف في الذين اهدوا والجنس
الداخل فيه الماحضون دخولا اوليا ان كان
التعريف للجنس لتبادرا انهم اليهم من اطلاق
الكافرين اقول هذا الجواب ليس بجيد لان قوله
ثم ثنى بالذين محضوا صريح في ان المراد بالذين
كفروا ذكر للمحضين خاصة والمخالف مكابرا ومعاذ
وقد يجاب بان لا يخص البعض منهم بانهم منافقون
علم ان الباقي هم المحضون وضعفه ظاهر لانه لا يدل
على اختصاص الذكر بالمحضين غاية انه حكم
على الجنس بحكم يتناول الفريقين ثم على البعض
منهم بحكم خاص به كما يقال بنو اذنان كلهم علماء ومنهم
فقههاء فانه لا يكون الاول ذكرا لغير الفقهاء
بالخصوص اقول في قولهم لا دلالة للذين كفروا
الآية على انهم محضوا الكفر قلوبا والسنة نظر لانه
يدل على ذلك ما وقع بعده من الجملة المفسرة اعني
جسلة لا يؤمنون فان الايمان الشرعي هو مجموع
التصديق القلبي والافترار باللسان فحين سلب عنهم
الايمان علم انهم محضوا الكفر قلوبا والسنة فعلى
هذا يتناول القسم الثاني وهم الذين كفروا بالذين
بين القسمين الاولين فلتلسم يذكر المنافقين ليان
حاليهم فان قيل قد سلب الايمان ايضا من المنافقين
على ابلغ وجه بقوله عز وجل وما هم بمؤمنين حيث
جاء باسمية الجملة والباء المزيدة للتأكيد قلنا معنى ٢٢

(٢٨٠)

(سورة البقرة)

اذ سورة الفاتحة هي ما بها الافتتاح حقيقة ٦ وقيل ان كون سورة البقرة اوله وافتتاحه بناء على ان سورة الفاتحة
بمثلة الخطبة والثناء والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب ولا يصير فيه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ سورة الفاتحة كما بينه
المص هناك منتهى على الحكم النظرية والاحكام العملية وغير ذلك فكيف يقال انها بمثابة الخطبة والشرح
اصلة افة بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر اى بسطه بنور آلهي وشرح الكلام والكتاب اظهار ما يخفى
من حاله ومعانيه والمراد هنا اظهار حاله وهذا المعنى مجاز بعلاقة الانبساط حتى في المشبهة ومقول في المشبهة
ثم صرح حقيقة عرفية (وساق ابياته) بيانه فاعل ساق واصل السوق تسير الدواب فتجوز به هنا عن اقتضاء
ذكره لانه سوق معنوي وجه اقتضاء (ذكر المؤمنين) لانهم المهتدون بهدياته والمنفقون باحكامه لكن
الاولى ذكر المؤمنين لان المراد كما صرح به الشارفون للتقوى والتبادر من كلامه هنا المؤمنون بالفعل قوله
(الذين اخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم السنتهم) اشارة الى اتحاد الايمان والدين وذكر
الاخلاص للاشارة الى المرتبة الوسطى من التقوى وقد جوز فيما سبق احتمال المعاني الثلاثة لها وواطأت اى
وافقت وطابت كاليان للاخلاص * قوله (وثنى باضدادهم الذين محضوا الكفر) بقوله تعالى ان
الذين كفروا الآية هذا على تقدير ان يكون المراد من الذين كفروا اناسا باعيا عنهم وهم الكفرة ظاهرا وباطنا
ظاهر واما على تقدير ان يكون المراد الجنس فكون المراد به الكفرة مع شموله المنافقين بناء على قاعدة اذا قبل
العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص فلا حاجة الى الجواب بانه والكافر في عرف الشرع والعرف العام انما يقال
لمن اظهر جمعده وانكاره سواء كان من صميم اعتقاده او عتو وعناد كان المؤمن من وافق ظاهره باطنه في
التصديق واما اطلاقه على هذا وعلى ما يشمل المنافق وهو من اظهر الاسلام واطن الكفر بحسب نفس الامر
وحقيقة اللغة والمراد هنا الاول على ما يشهد السابق والسابق لانه اذا كان كون المراد المعنى الشرعي بشهادة
السابق والسابق فاذا ذكرناه اول اذ اظهره ان في عرف الشرع عام للمنافقين ايضا الا يرى انه اذا ذكر الكفرة
ولم يذكر في مقابلهم المنافقون فلا ريب في عمومه وهو كثير في الفراء ان فلا جرم في عمومها بحسب المفهوم
لكنه عام خص منه البعض والجواب بان يقال المتبادر من الانذار المواجهة به والقائه الانذار الى التذمر والمنافقون
لا يواجهون به لانهم تواردوا بظاهر الايمان بعيد لانه ان اراد بالمواجهة كون التذمر مخاطبا بالانذار فيلزم منه
ان لا يكون الغائبون منذرين بالانذار ولا يخفى فساد وان اراد بها وصول الانذار اليهم فلنافقون ايضا كذلك
واما ما قبل لوتناول الذين كفروا المنافقين لكان الاول ان يقال ومنهم بدل قوله ومن الناس فلما قبل ومن الناس
علم ان المنافقين غير داخلين فيهم فضد يف لان كون المقام مقام اضمار لا يمنع العدول الى الاظهار لتكنة وهي
الايدان بكثرة الذين كفروا وقلة هؤلاء بالنسبة اليهم كما بيني عنه التبعض كما صرح به صاحب الارشاد ه لكن
لو قيل ومنهم لاناد ذلك كما بيني عنه التبعض ولا مدخل في ذلك لذكرنا ناس فالتكنة في ذلك على ذلك التقدير
التحفة لان هذا المبنى متعارف فيه ولكم للقر في الذهن والمراد بالثنية ثنية القسم كما صرح به في ثلث بالقسم
الثالث وجه الثنية والتثيت بعد شرح حال الكتاب باعتبار انهم لا يتفع فيهم هداية الكتاب ولا يغني عنهم
الآيات والخطاب الذين محضوا الكفر بتشديد الحاء وهو باغ وتخفيفها بمعنى اخلصوه ولم يخلطوا اخذاعا
واستهزاء وهذا معنى الاخلاص والتبعض هنا واليه اشار بقوله (ظاهرا وباطنا) واصل المحض الذين
لاما فيه ثم تجوز به عما ذكر تشبيهه في الخلوص من اخلاط غيره ثم اشتهر وصار حقيقة عرفية فيه (ولم يلتفتوا
اقت) اى جائه الضمير للكتاب والله تعالى او الايمان وجوز رجوعه الى الكفر على ان المعنى لم ينظروا الى الكفر
حتى يظهر لهم فبحه فيترجرون عنه وهذا هو المناسب للمقام لفظا ومعنى اذ عدم التفاتهم الى الايمان ونحوه
قديين فيما سبق مشروحا لكن البعض استبعد ثم نصب لفته بترع الحافضة اى لم يلتفتوا الى جانبه (رأسا) اى
اصلا اشارة الى سلب كل * قوله (ثلث بالقسم الثالث) بتشديد اللام جواب لما في ذكر هذا القسم ثالثا
(المذبذب بين القسمين) اى المتردد اشارة الى قوله تعالى مذبذب بين ذلك لالى هؤلاء ولالى هؤلاء الآية
اى وهم مترددون بين الايمان والكفر لاندوبين الى المؤمنين في الحقيقة وفي نفس الامر ولالى الكافرين اى
بحسب الظاهر او لاصارن الى احد الفريقين بالكلية من الذبذبة وهو جعل الشيء مضطربا واضطربا بهم بميلهم
تارة الى المؤمنين واخرى الى الكافرين لكن ميلهم الى المسلمين بحسب الظاهر وميلهم الى الكفار في نفس الامر

(وبهذا)

٢ وكذا الكلام في طرف الثني اى عدم نسبهم الى المؤمنين بالحقيقة وفي نفس الامر وعدم نسبهم الى الكفار بحسب الظاهر ^{سجد}

٢٢ وما هم بمؤمنين قلوبا وان آمنوا السنة بقرينة قوله يقولون اننا بخلاف قوله لا يؤمنون فانه بنى الايمان منهم ظاهرا وباطنا وهذا انى ابان من ذلك لان خلو الايمان من محلين ارسخ قدما في المحاض الكفر من خلوهم من مكان واحد

قوله وهم الذين آمنوا باذواهم اى اظهروا كلمة دالة على الايمان وهي كلمة الشهادة وهو المراد من قوله آمنوا ما قوله ولم يؤمن قلوبهم اى لم يكن قولهم ذلك عن تصديق القلب فلان محل التصديق القلب لقوله عز وجل كتب في قلوبهم الايمان ولم يدخل الايمان في قلوبكم وهو المراد من قوله وما هم بمؤمنين ولذا قال رحمه الله تعالى ولم يؤمن قلوبهم قصدا الى ان معنى قوله وما هم بمؤمنين بخلافهم قال الطيبي رحمه الله اعلم ان الايمان ان كان مجرد التصديق بالجان فثبتته الى القلب حقيقة والى غيره مجاز ومن ثمة فسر قوله آمنوا باذواهم باظهر واكلم الايمان وان كان مجموع التصديق والاعمال فثبتته الى الشخص حقيقة والى بعض الجوارح مجاز

قوله تكميلا للتقديم اى للتقديم الحاصر في الفرق الثلاثة هذا انما يتقدم اذا اراد بالذين كفروا الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا ولم يعتبر منهم التصميم والحنم ان لو اعتبر ذلك فهم لا يكمل التقديم بل يبقى من الكفار من لم يصمم على الكفر ولم يختم على قلوبهم خارجا عن السنة وان لم يعتبر ذلك فيهم اشكل ادخال المنافقين الصميين على النفاق في جنتهم على ان عدم اعتبار ذلك فيهم غير جائز لقوله عز وجل "سواء عليهم" الآية وقوله ختم الله على قلوبهم وهو مصرح فيما بعد بدخولهم فيهم

قوله لانهم موهوا الكفر الخ اتموه من موهت الشيء اى طابته بذهب فقوله لانهم موهوا الكفر وخطاوا به خداا واستهزاء بقليل لكونهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله لان كفرهم مضاعف بالنسبة الى المحاضين لان انكارهم الحق بقلوبهم كفر وضخمهم الى ذلك امر اخر وهو الخداع والاستهزاء كقراخر على ان مجرد قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر لو فرضنا انهم اقروا به لاعلى وجه النفاق كان اكفرا فقولهم ذلك على وجه النفاق كفر مضاعف بخلاف قولهم آمنا بالشيء وكتابه لانه لو فرضناهم يقولون به لا على وجه النفاق لا يكون كفرا بل ايمانا وهذا هو المراد من تخصيص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر من بين ما يجب به الايمان لما في هذا التخصيص من الكشف عن افراطهم في الحب ٢٢

وبهذا القيد هنا وفيما مر يدفع الاشكال بانهم حينئذ لبسوا داخلين في زمرة الكافرين وهذا خلاف الواقع وضاف لما سبق وايضا بانهم كيف يبايون الى الضدين معا وايضا اذا كانوا مائلين الى القسمين معا فدخولهم في جنس الكافرين ليس اولى من دخولهم في زمرة المسلمين وايضا اذا كانوا داخلين في طائفة الكافرين فيكون القسم مختصرا في القسمين ولا يكون اقساما ثلثة وتدفع الاشكالات المذكورة بظاهر مما قرناه من ان ميلهم الى المؤمنين بحسب الظاهر لا في نفس الامر وميلهم الى شياطينهم بالعكس والا اعتبار بنفس الامر والحقيقة لا باظهار ٢ ومن هذا قال وهم اخبث الكفرة لكن انتصم بحسب الظاهر * قوله (وهم الذين آمنوا) اى بحسب اللغة اذ لا نزاع في ان القر باللسان وحده يسمى مؤمنا لانه اشارة للتصديق وان تخلف عنه ولذا قال ولم يؤمن قلوبهم فالايان المثلث لهم بظاهر اوله والنقي عنهم باطنا وحقيقة فلا يلزم التساقض وفي قوله (بافواهم) بالباء (ولم يؤمن قلوبهم) بلاياء والتعبير بالايقاء دون التعبير بالسنة نكتة جليلة يرفها من له سلفه * قوله (تكميلا للتقديم) بذكر رؤساء امة الدعوة واعلامهم فلا ينافي في عدم ذكر المؤمنين الغير المتقين وغير المصرين من الكفرة ومبطن الايمان ومظهر الكفر كعمار كذا نقل عنه قدس سره ان اراد بالقوى المرتبة الاولى فلا ريب في شموله جميع المؤمنين فلجمل كلام المصنف عليه وغير المصرين من الكفرة داخل في زمرة المؤمنين ان ماتوا على الايمان اذا اعتبر بالخطوات عند المصنف الا يرى ان المؤمن الذي مات على الكفر والعباد بالله تعالى داخل في جملة الكافرين قال المصنف في سورة البقرة في قوله تعالى "واذ لنا لللائكة اسجدوا لآدم" الآية وان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة وان كان يحكم الحال مؤمنا انتهى والمفهوم منه ان من علم الله من حاله انه يتوفى على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة وان كان يحكم الحال كافرا هذا مذهب ابي الحسن الاشعري والمصنف من تبعه والكلام مع المصنف فلا اشكال عليه وان كان رد على غيره. واما مبطن الايمان ومظهر الكفر اكرها لا اختيارا كعمار رضى الله تعالى عنه فلا اشكال في دخوله في المؤمنين * قوله (وهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله) كونهم اخبث وابغض لما ذكره بقوله (لانهم) لا ينافي كون غيرهم اخبث باعتبار آخر والخلاف المذكور في كلام الامام لفظي قال اختلفوا في كفر المنافق والكفر الاصلى ايها افعج فليل الاصلى افعج لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره افعج لان المنافق كاذب ايضا مع زيادة امور آخر منكرا كذا قيل والاولى ان يقال ان المصنف اخبر قول من قال ان المنافق افعج لقوة دليله ولكونهم معذبين بالدرك الاسفل من النار وهو اشد عذابا من عذاب سائر الفجار وهذا معنى كونهم اخبث الكفرة وابغضهم ولا يخفى ان اشارة الفتنة وافشاء حال المسلمين بسبب اطلاع اسرارهم داخل في قوله لانهم (موهوا الكفر) وهذا اشد اذى من اذى المشركين بالسب والمخاربة لانه افساد في الدين والقول بانهم من اليهود وهم اشد عداوة حيث قدم ذكر اليهود على المشركين في النظم الجليل فهم اخبث الكفرة كلام خطابي واما قول الامام الغزالي والمنافق كفر وستر فكان ستره لكفره كفرا آخر فدخل في كلام المصنف قوله لانهم موهوا الخ التوبة الطلاب بذهب والفضة يقال موهت الشيء طابته بذهب او انفضه والمراد به السرو الاخفاء استعارة شبه سترهم الكفر بالايمان بسر الشيء الفجج الردى بالذهب او انفضه في موهوا استعارة تبعية (وخطاوا به) اى بالكفر (خدعا) بكسر الخاء اى بخداعه كما قال الله تعالى "يخدعون الله والذين آمنوا" الآية (واستهزاء) اى وخطاوا به استهزاء كما قال الله تعالى "انما نحن منهزون" * قوله (ولذلك) اى ولكونهم اخبث الكفرة لعله المذكورة (طول في بيان خبيثهم) حيث بين حالهم في ثلث عشرة آية بذكر ادعائهم احاطة الايمان من جانبى البدأ والمعاد ومخادعتهم ومرض قلوبهم وزيادته فيها وكونهم معذبين بسبب كذبهم او بدله وافسادهم وادعائهم الاصلاح وافسادهم في الارض (وجهلهم) بما هو كالحسوس قال الله تعالى "ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون" (واستهزأ بهم) اى معاملة استهزأ بهم كما قال الله تعالى "الله يستهزئ بهم" وعطفه على جهلهم يؤيد كون جهلهم مصدرا معطوفا على خبيثهم وفي نسخة واستهزأ بهم بالياء الجارة فينشد يكون جهل فعل ماض معطوف على طول واستهزأ ايضا ماض معطوف على جهلهم او طول وهذا هو الاولى حتى بعضهم خطأ الاحتمال الاول اسم التطويل في جهلهم واستهزأ بهم لكن هذا ضعيف لان التطويل في المجموع لا في كل واحد من المتعاطفين تأمل (وتهكم في افعالهم)

٢٢ وتناديهم في الفجور وانهما كهم في الضلال لان القوم كانوا يهودا وامسان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ان الله وكذا ايمانهم باليوم الآخر لانهم يستفدون على خلاف صفته كاعتقادهم بان انبياء اهل الجنة بالنسيم والارواح العفة

قوله ولذلك طول في بيان خبثهم اى لكونهم اخبث الكفرة طول عز وجل في بيان خبثهم فعنى اللامبين في لانهم ولذلك ان الاول لتعليل زيادتهم في الخبائث على سائرهم بتضاعف كفرهم والثانية لتعليل التطويل في بيان حالهم بتلك الزيادة وكان الانسب للاغدة الفراء ان يختار لفظ اظنب مكان طول قوله وسجل على عههم العمد عدم البصيرة كما ان العمى عدم البصر

قوله وسجل على عههم وطغياهم معنى التسجيل استفاد من لفظ المد في قوله وعدمهم في طغياهم بمعهمون وفي اضافة الطغيان اليهم تسجيل ايضا على الطغيان غير ما افاده المد

قوله وقصتهم عن اخرها معطوفة على قصة المصريين اى وقصة المنافقين المختلة على ثلاثة عشر اية وجل شتى معطوفة على قصة المصريين المختلة على اثنين وعلى اربع جل وفي الكشف وقصة المنافقين عن اخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وانما جعله شبهها بعطف الجمل لامن قيل عطف الجمل لان تصحيح كون العطف من ذلك القيل متوقف على وجوه مناسبة ثابتة بين احاد الجمل المعطوفة وبين احاد الجمل المعطوف عليها وذلك وان وجدت فانما توجد بتكلف بعيد وجعله من عطف القصة على القصة بكنى فيه تناسب القصتين في الفرض السوق له هاتان القصتان ولا يحتاج الى تكلف تخرىج وجه بعيد في حصول المناسبة بين احاد الجمل فالمراد عطف مجموع جل واقعة في القصة الثانية الاولى مسوقة لفرض على مجموع جل واقعة في القصة الاولى مسوقة لفرض اخر ولا يشترط فيه الاتساق الفرضين ولا يتكلف لكل جملة من هذا مناسبة مع ككل جملة من ذلك ولا يرد باشتغال احد المجموعتين على جملة لا تناسب جملة مذكورة في المجموع الاخر والفرض السوق له المعطوف عليه هاتان انهم مطبوعون على الكفر لا يجدي عليهم الدعوة ولا ينفع فيهم الاذنان والسدى سيق له الكلام المعطوف هو الكشف عن افراط المنافقين وبيان تضاعف كفرهم ولا يخفى ما بين الفرضين من التاسب ونظيره ما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى "وبشر المؤمنين الذين امنوا وعملوا الصالحات" الآية من انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو ٢٢

بقوله تعالى "اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى" الآية قيل ونهكم اتفقوا على ان نهكم فعل ماض عطف على طول بخلاف الاولين لانه آية مستقلة غير متشابهة ومتشابهة وهي قوله تعالى "اولئك الذين" الآية واما بيان الحب والجهل والاسهراء في آيات متشابهة متشابهة وهي قوله ومن الناس الى قوله تعالى "اولئك الذين اشتروا الضلالة" الآية والمراد بالاستغلال عدم التشاك بما قبله (وسجل على عههم وطغياهم) اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال وعدمهم في طغياهم بمعهمون والعمد في البصيرة كالعمى في البصر وهو التحير في الامر وغوائله اشد من العمى * قوله (وضرب لهم الامثال) بقوله تعالى "مثلهم كمثل الذى استوقد نارا" الى آخرها وفي ضرب الامثال التسجيل على خسرانهم والحرامان عن مقاصدهم وعلى عيهم وصمهم وغير ذلك من الاحوال العجيبة والاطوار الغريبة والامثال اريد بها ما فوق الواحد وطول بمعنى فصل واوضح لابعنى المقابل للاطاب حتى قيل ان التعبير بالاطاب انسب بلاغة الفراء آن (وانزل فيهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار) لم يذكر هنا هذه الآية لكن المصنف تعرض لها لقوة دلالتها على كونهم اخبث الكفرة لما اشترنا اليه من اشدية العذاب فهي ادل على كون المذهب اخبث الكفرة وابقضهم الى الله تعالى * قوله (وقصتهم عن اخرها) اى متاعدة ومتجاوزة عن آخرها والوصول الى غيرها وهذا يستلزم الاستيفاء والمعنى وقصتهم بتامها (معطوفة على قصة المصريين) يعنى انه ليس من باب عطف جملة على جملة لطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جل مسوقة لفرض الى آخر مسوقة لآخر والمعنى بالعطف المجموع بشرطه المناسبة بين الفرضين فكلما كانت المناسبة بين القصتين اشد وامكن كان العطف بينهما اشد واحسن ولا يتكلف لخصوص كل جملة تناسب وهذا اصل في العطف وتفرده صاحب الكشف وتبعه المصنف ولم يصرح به الامام والكاكى ولذلك اشكال عليه العطف في نحو وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات على الوجه المذكور كذا نقل عن صاحب الكشف ومنه اوضح ان عطف القصة على القصة مختص بمجمل متعددة فقول بعض الفضلاء في تصحيح عطف وهو حسي ونعم الوكيل انه من عطف قصة على قصة ليس على ما ينبغي وتناسب الفرضين هنا ظاهر لما فيهما من التسجيل على فيجهم وشناعة عيهم وان كانت شناعة متوافقة فان الجمل الاولى مسوقة لتفج حال المصريين على الكفر بانه لا ينفع فيهم الدعوة والاذنار والثانية مسوقة لتفج حال المنافقين ببيان تضاعف كفرهم بسبب تمويههم الكفر وضمهم اليه المخادعة والمفسدة ولبيان الفرضين في قوله تعالى "ان الذين كفروا" الآية ترك العطف هناك كما صرح به * قوله (والناس اصله اناس) بضم الهيرة وزنه فعال بضم الفاء بدليل امثلة اشتقاقه كما اشار اليه بقوله (لقولهم انسان وانس وانسى حذف) فاؤه وهو (الهيرة) فوزنه حال لكن الحذف ليس بلازم فلذا جاء قوله تعالى "يوم يدعو كل اناس بما همهم" الآية فنقصه وانما ما جاز ان في التركة فاذا عرف باللام فالأكثر حذفه ويجوز عدم حذفه على قلة كما استشهد بكون اصل ناس اناس بوجود الهيرة في المفرد وهو انسان وانس وبوجودها ايضا في الجمع وهو اناسى ويقع الهيرة لان الجمع يرد الاشياء الى اصله قال المص في سورة الفرقان واناسى اصله اناسين فقلت التثنية جمع انسى او انسان وقيل الاناسى جمع انسى على القياس مثل كرسى وكراسى او انسان واصله اناسين فايدلت التثنية بانه وادعت نظيره كسر حان وسرا حين ودلالة المفرد عليه غير ظاهرة والناس اسم جمع كما سيجي لا مفرد له من لفظه كقوم ورهط وهذا مذهب سيبويه والفراء وقال انكاسى اصله نوس من ناس بنوس اذا اضطرب سمي بذلك لكونه ذا اضطراب زائد على غيره اما ببدنه او فكره بدليل محي مصغره نوسين ولو كان اصله اناس لكان مصغره انيس بنشد بالياء والجواب بان ما حذف منه شئ ان بقى على ما يتأتى منه المصغر لم يرد على اصله * قوله (حذفها في اوفة) فان اصلها الوقفة حذف الهيرة للتحقيق وهي الزبد بالطرب وقيل الزبد وحده وقيل لوقفة لغة اخرى اذ يقال لوقى الطعام اذا اكله بالزبد وهذا يدل على ان الوقفة لغة اخرى وان فاء الكلمة في لوقفة هي اللام لا الهيرة المحذوفة الا ان صاحب الكشف اخبر ان اصل لوقفة الوقفة وتبعه المص * قوله (وعوض عنها) اى عن الهيرة التي في اناس بعد الحذف (حرف اترىف) * قوله (ولذلك لا يكاد يجمع بينهما) لان العوض والمعوض عنه لا يجمعان ولا يرتفعان وقد اجتمعا في قول العرب الاناس وقد ارتفعا في مثل قولهم اذ الناس ناس والزمان زمان واعترض بان هذا الاستدلال انما يتعين ان الهيرة المحذوفة المعوض عنها اللام اعيدت مع بقاء اللام وليس بتعيين لاحتمال ان يكون مدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل حذف الهيرة منها

٢٢ الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهى
 بهطف عليه انما المعتد بالهطف هو جله وصف
 ثواب المؤمنين فمضى معطوفة على جله وصف عقاب
 الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالتد والارهاق
 وبشرعرا بالعفو والاطلاق بمعنى ليس المقصود
 عطف الامر بل المقصود عطف مضمون قوله تعالى
 " وبشر الذين امنوا والآية " وهو وصف ثواب
 المؤمنين على التفصيل الذي تضمنته الايات الى قوله
 تعالى " وهم فيها خالدون " على الحاصل من مضمون
 الكلام السابق وهو وصف عقاب الكافرين على
 التفصيل الذي يستل عليه قوله تعالى " فان لم تعملوا
 " الى قوله تعالى " اعدت للكافرين " وحاصله
 انه عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء
 من هذا على شيء من ذلك وقد تقع مثل هذا العطف
 في المفردات كافي قوله تعالى " هو الاول والاخر
 والظاهر والباطن " فان الواو الوسطى عطف
 مجموع الصفتين الاخرين على مجموع الاولين فلا يرد
 بفقد ان التاسب بين الطاهر والاول وبين الباطن
 والاخر فالصاحب الكشف وهذا اصل في العطف
 لم يصرح به الامام الشكاكي ولذلك اشكل عليه
 العطف في نحو وبشر الذين امنوا على الوجه الذي
 ذكره صاحب الكشف هذا ولعل في التعبير عنهم
 بلفظ المصيرين في قوله معطوفة على قصة المصيرين
 ايماء الى الجسامع بين الصفتين المصحح للعطف وهو
 تناسب التضاد فان الاصرار بضاد المذبذبة التي
 عبر عن الموصوف بهما الضمير في قوله " وقصتهم "
 الرجوع الى المذبذب في قوله وثلت بالقسم الثالث
 المذبذب اي وقصة المذبذين عن اخرها معطوفة على
 قصة المصيرين

قوله حذفها في لوفة قال الجوهرى ان اللوفة
 بالضم الزيدة ونقل عن الكسائي اوق طعامه اذا صلح
 بان يد يقال لا اكل الامالوق اي ابن حتى يصير كالزبد
 قال ابن الكلبي هو الزبد بالطرب وفيه لفتان لوفة
 والوفة حكاية عنه ابو عبيد وذكر في موضع آخر
 الالوفة طعام يصلح بالزبد وانشد قول الشاعر
 * حديثك اشهى عند نامن الوفة *

* يجلم طيان شوان للطعم *

وانشد * واني لمن سألتم لالوفة *

وفي الاساس ويقال لوفة بطرح الهمة ولوق
 الطعام لينة وفي الحديث ولا اكل الامالوق وهو لا
 يأكل الامالوق ولا يشرب الامالوق ذكر في الهمة مع
 اللام ولم يذكر في اللام مع الواو شيئا مع القاف فظهر
 انه جعل لوق الطعام مأخوذا من لوفة تخفيف اللوفة

فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه والجواب ان كون اللام عوضا لما ثبت في الناس بلا همة ثبت كونه عوضا
 في الناس بالهمة اذ كون الشيء عوضا في مادة واحدة على تقدير وعده على تقدير آخر لا نظيره في كلامهم على انه ان تم
 لا يمكن جريانه في كل مادة يكون اللفظ عوضا عن افظ آخر فلا يستحيل الاجتماع اذ يمكن ان يقال انه يحتمل ان يكون
 دخول المعوض في كلمة قبل حذف المعوض عنه فلا يكون اجتماع العوض والمعوض عنه محالا في مادة ما واجب
 بانه لم يرد الاستدلال بالتعويض على ثبوت عدم الجمع بل اراد ان يبين ما هو سبب لعدم الجمع الثابت بالاستقراء
 وبالجملة فالتعويض دليل على بعد ثبوته بدليل ان الذي هو الاستقراء ولا يخفى ان المحذور انما يرد على كون
 التعويض دليلا انما وليس فليس انتهى كون التعويض دليلا انما واضح اذ من انما استحال الجمع بين العوض
 والمعوض عند سببه الخارجى التعويض وهو ايضا ثبوت الاستقراء المذكور كما كان الامر كذلك في نظائره
 وفي قوله لا يبادي بجمع بينهما دون ان يقول لا يجمع بينهما مبالغة لا تخفى * قوله (وقوله ان النبا) جواب
 سؤال مقدر وتقريره ظاهر البيت من محرف الكامل نقل عن ابن يعش طائفة مجهول والاستشهاد به على
 الجمع مردود والمعنى ان النبا اي الموت جمع مئة بمعنى الموت (يطلع على الناس الامنا) اي يحتمل حال
 خفتهم وامنهم منه بجعلهم مفرقين بعد ان كانوا مجتمعين والتعبير بقوله يطلعن للاشارة الى كمال تأثيرها وصيغة
 المضارع اما الحكاية الحال الماضية اول الاستمرار ولما كان الاطلاع من خواص العقلاء عبر بهذه الصيغة والالف في
 آخر الامتنين الاشباع بمحاذرة للوزن قيل والتخصيص بالامتنين للاشارة الى ان الموت لا ينجونه احد فانه اذا لم يخلص
 منهم الامتنون فكيف من عداهم انتهى وهذا كآرى والمراد بالا من الغفلة وعدم الاستعداد له كما كان اكثر الاناس
 كذلك * قوله (شاذ وهو اسم جمع) وهو ما دل على ما فوق الامتنين ولم يكن على اوزان المجموع سواء كان له
 من لفظه مفرد او لا واليه اشار بقوله (كرخا اذ لم يثبت فعال بضم الفاء في ابنة الجمع) وفي كلامه رد على من قال
 انه جمع بل اطلاق الجمع عليه اما تجوز لكونه كالجمع في استعماله فيما فوق الامتنين او بناء على اللغة فان اللغويين
 لا يفرقون بين الجمع واسم الجمع والفرق اصطلاح النحاة وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بان اصل ناس الناس
 لكون مفردة انسان وقد ذكرناه هناك رخال بضم الراء اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي اى من ولد الضأن
 وذهب بعضهم الى ان اصله الكسر وهو جمع تكبير حقيقة لان فعال بالكسر من ابنة الجمع كرجال جمع رجل فابلت
 الكسرة ضمة كما بادت ضمة سكرى من الفتحه وقبل وقد ذهب اليه النحسرى * قوله (ماخوذ من انس
 لانهم يتأنسوا بامثالهم) بكسر التون من الانس ضد الوحشة لانه بمنجسه لانه مدنى الضبع اي احتاج
 في معيشته الى التمدن وهو اجتماعه معنى نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء اللباس والمسكن وغيرها
 بخلاف انواع سائر الحيوانات (او انس) اي مأخوذ من انس بالمدينة ابصر اما من مفاعلة او الافعال سمي به
 (لانهم ظاهرون مبصرون) ولا يشترط الاطراد في وجه التسمية فلا اشكال بان سائر الحيوانات ايضا كذلك
 (ولذلك سماها بشرا) لظهور جلودهم ومنه البشرية لظاهر الجلد والادم لباطنه لظهورها عن ستر الشعر ونحوه
 مما هو في سائر الحيوانات ويبنى في لفظ البشر الواحد وغيره في الاكثر ويبنى ايضا في المذكر والمؤنث كلفظ
 الانسان الذي يطلق على الاثني كما يطلق على الرجال فان انسانة عامة مولدة غير فصيحة ويرشدك قوله تعالى
 " وهو الذي خلق من الماء بشرا " الآية ولا ريب في عمومه (كاسمى الجن) المقابل للانسان (جننا جناتهم)
 اي لاستنارهم وكما كان فاؤه جيا وعينه نونا لا يخلو عن معنى الاستنار كما يأتى بيانه في قوله تعالى " جنات
 تجري من تحتها الانهار " وفي كون التعبير بالاخذ دون الاشتقاق ثبته على ان الاحذام من الاشتقاق وهو
 كافى خصا بص ابن جنى على ما نقل عنه صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة او جامدة في مادة توجد في نصايفها
 ويدور عليها المعنى وقد اشرنا اليه في بيان اخذ لفظه الجلال فلا يعرف وجه ما قاله الامام لا يجب في كل لفظ
 ان يكون مشتقا من شيء آخر والالزم التسلسل فلا حاجة الى جعل الانسان مشتقا * قوله (واللام فيه الجنس)
 اي للاستغراق لان الشجين يستعملان الجنس في الاستغراق اذ معنى الاستغراق من فروع معنى الجنس عند
 المحققين (ومن) حيث (موصوفة) نكرة فان المراد حيثن قوم غير معهودين فلذا قال المصنف (اذلا عهد
 فكأنه قال ومن الناس ناس يقوون) والناس الذين يكونون بهضامن جنس اناس غير معلومين لانه اراد به
 الموصوفون بهذه الصفة فكل من تحقق فيه هذه الصفة فهو داخل في جله الموصوفين فهم ليسوا بمعهودين

٢ اما الاول فلانهم كونهم موجودين في وقت
القول مما ينادى عليه سوف الآيات اذ اثبات الايمان
ظاهرا وان نفي عنهم واليات المخادعة ونفي الشور
وغير ذلك مما لا يصح استاده اوسله من المدوم على
ان صيغة المستقبل للحال وصيغة الماضي في قوله
خارجت تجارهم الآيات شاهد على ذلك فيكون
الاخبار عاريا عن الفائدة واما الثاني فلان المقام مقام
بيان خبيثهم كما صرح به الشيخان لبيان اختصاص
المتنافقين بنوع الانسان نعم لوقيل الاختصاص
وافادته لا ينافي خبيثهم لكان له وجه واما الثالث
فلان كون المراد بالاس المسلمين بناء على ان من عداهم
اسوا بانسان وكون المنافقين بعضا من الناس
الكاملين لا يجاسر عليه العقلاء وكونهم يعاملون
معاملة المسلمين لا يفيد فانهم داخلون في زمرة
الكافرين وهذا في غاية من الشناعة حتى قيل هذا
من التفسير بالأي نفوذ بالله من مرور انفسا
قوله وعوض عنها حرف الترميز اي في الناس
فقط لانه وفي المثال المثل به اذ قال بعد الحذف
لوقفة بدون التعويض اللام ولا لاجل كون لام
التعريف في الناس للتعويض عن الهمزة المحذوفة
لا يجمع بينهما في الاستعمال الاندرا كما في البيت
فلنشاء على وجود الجمع ولو على الندرة قال صاحب
الكشاف وحذفها مع لام التعريف كاللزم على
التشبيه ولم يقل لازم فعبارة الكشاف انبسط للوجود
من عبارة القاضي فانه رحمه الله نفي الجمع بينهما على
البلغ وجه حيث قال لا يكاد يجمع بينهما نفي القرب
من الجمع وهو باطل من نفي الجمع ثلثة زل الشاذ
منزلة العدم
قوله كرخال هو اسم جمع رخل بكسر الخاء وهى
الانثى من اولاد الضان والرخال اسم جمع لاجل لان
فعلا لا يجمع على فعال الفرق بين الجمع الحقيقي وبين
اسم الجمع ان اسم الجمع في حكم الافراد وبدليل جواز
التصغير فيه ولا يجوز تصغير الجمع الحقيقي اذا كان جمع
الكثرة مثال اسم الجمع ركب وسفر وصحب يقال في
تصغيرها ركب وسفر وصحب ولا يجوزون ذلك
في جمع الكثرة بل يجب ان يرد الى واحد اوالى جمع
قلته ان وجدوهذا يخالف ما في الصحاح فان الجوهرى
قال هناك الرخل بكسر الخاء الانثى من اولاد الضان
والذكر رجل والجمع رخل فوزن ناس فعال لان
الزنة انما هى على الاصول الابرى انهم يقولون
وزن في افعال وان لم يبق من حروف الاصول الا
العين والقياس في تصغير ناس انيس وامامى نوبس
فعلى خلاف القياس كانه انسان في تصغير انسان
ورويجل في تصغير رجل والقياس ان يبين ورجيل
كصبيح في تصغير صباح وكونه على خلاف ٢٢

وفائدة الاخبار عن (يقول) بانه (من الناس) الذنب على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فيجب منها
ومن كون المتصف بها منهم الابرى انه اذا انتفت المعاني المقصودة من الجنس في فرد بلب الجنس عنه فيقال
فلان ليس بانسان واما قوله تعالى * من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه * الآية لما تصفوا بهذه الصفة
الشريفة كان الرجال الموصوفون بهذه الصفة مظنة ان يخرجوا عن مرتبة مطلق المؤمنين الى مرتبة اعلى
كمزية جبريل عليه السلام فجاز ان يعجب منها ومن كون المتصف بها من المؤمنين اذ يظن انهم من جنس
اعلى من جنس المؤمنين وتجاوز ذلك في العطف دون مثل هذا المقام يحتاج الى البيان بالبرهان بل نقول هذا
الاعتبار في المحاورات اكثر من ذلك الاعتبار في التعبيرات واذا رأيت شيئا عجيبا صدر من انسان قلت هذا
فعل فلان مع انه بعض من الانسان والانكار مكابرة وهذا الوجه مما سخ في الماطر الخفيتم اطلعت على بعض ما ذكرنا
في كلام بعض النحاريين فينبذ لارب في تحقق الفائدة في الاخبار بانه من المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة العليا
وكبار المحسنين استصعب واذلك فبعضهم ذهب الى ان الاول ان يجعل الجار والمجرور مبتدأ اي بعض الناس
او بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف واختاره النحري التفاضلي فيكون
حيث كلمة من اسماء بمعنى البعض لاحرف جر قال الفاضل عبد الرحمن الآمدى في تعليقاته على الحاشية للفاضل
العصام نقل المحشى في حاشيته الشرح العقائد النفية عن شرح الكشاف للمحقق التفاضلي ان جعلت من تبعية
محكما عليها اسما مستخرجه الشارح من القوة الى الفعل انتهى فينبذ لاجل الحاجة الى جعل الظرف مأوولا بما يصح
جمعه مبتدأ بل يجعل من فقط مبتدأ انتهى فينبذ الاشكال بانه يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسما
لكنهم ذكروا كون من اسما بمعنى الجانب وما اطلقا على انهم ذكروا كونه اسما بمعنى البعض انتهى وجه الارتفاع
ان المحقق التفاضلي وان لم يكن من ائمة العربية ولكنه فهم من كلام من يوثق به في العربية ذلك فاستخرج من القوة
الى الفعل ومن الاشارة الى التصريح وقيل في توجيه كلامه انه ليس المراد كون من اسما بمعنى البعض بل هي حرف
جر ومعنى البعض مأخوذ من مجموع الجار والمجرور بحسب التأويل كانه نداء على عباره انتهى ومال اليه
الكثيرون وايدوا قول الجاسي * منهم ليدوس لارام وبعضهم * مما قدت وضم جعل الحاطب * وانت خبير
بان البعض الذي اخذ من حرف الجر معنى حرفي لا يصلح كونه محكما عليه وجعله بعضا مطلقا واسما معنى لفظ
لم يذكر في النظم الجليل ولا دخل للمجرور في فائدة معنى البعض وذكر التفاضلي المجرور لتعيين الكل للبعض
او الكل له وتأييد البيت المذكور حيث قابل لفظه منهم بما هو مبتدأ اعلى لفظه بعضهم كونه تأييدا لكون
اسما بمعنى البعض اول مما ذكره ولعل العلامة التفاضلي استخرج ذلك من القوة الى الفعل يمثل هذا البيت ونظائره
وبعضهم ذهب الى ان مناط الفائدة الوجود بمعنى هذه الجماعة موجودون من الناس والبعض الآخر اختار ان
يكون لفائدة الحصر بالناس اي المتافق مختص بالناس لا يوجد في الجن واجيب تارة بان المراد من الناس المسلمون
ومعنى كونهم منهم لان المتنافقين يعاملون معاملة المسلمين والكل تكلف ٢ لا يلى بكلام البليغ من الانام فضلا
عن كلام الله الملك العلام ثم يقول ان جعلت الآية هنا لانشاء الذم وهناك لانشاء المدح وغير ذلك مما يناسب المقام
لان دفع الاشكال بالمدح وقول المصنف وطول في بيان خبيثهم لا يجد ان يكون اشارة الى ذلك وقد نقل عن صاحب
الكشاف انه وقد صرح بما فيه من نكتة المدح فلا يكون القصد في ذلك المثال وهو قوله تعالى * من المؤمنين رجال *
الآية الى مجرد الاخبار فيمكن ان يقال هنا مثل ماية ال هناك * قوله (او للعهد والمعهود هم الذين كفروا)
آخرة للاشارة الى ضعفه فان كونه للعهد بناء على كون المراد بالكفار المختوم على قلوبهم الكافرين مطلقا سواء
كانوا مجاهرين او منافقين وقد سبق منه ان المراد منهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وهو المختار عنده وماسيا
بانه فاحتمال آخر مرجوح وتوجيه فائدة الخبر حيث بان يقال ومن الكفار ان هذه الصفات تنافي كونهم كفارا بل يظن انهم خارجون
ان المتصف بهذه الصفات يتعجب كونه من الكفار اذ هذه الصفات تنافي كونهم كفارا بل يظن انهم خارجون
من مرتبة مطلق الكفار الى مرتبة اغلظ واشنع منه وهذا ان لم يكن شاهدا على ما قلنا في توجيه قوله تعالى
* من المؤمنين رجال * الآية لكن فيه نوع كدر ولذا آخره وبعض الوجوه السابقة هناك تجري هنا فذكر
* قوله (ومن موصولة) جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد المناسبة والاستعمال اما المناسبة
فلان الجنس لاتعيين فيه فيناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فيناسب ان يعبر عن بعضه

٢٢ القياس انما هو على جعل اصله اناسا اذ لو جئنا على القياس لقلنا انيس بنشد يد الياء واما اذا جعل ناس من النوس وهو الحركة يكون تصغيره على نويس على القياس لكنه غير مرضي عند اهل اللغة ولذا ذهب صاحب الكشاف الى ان تصغيره على نويس مما هو على خلاف مكبره حيث قال واما نويس فمن المصغر الا ان على خلاف مكبره ردا على القائلين بان ناسا من النوس تمكنا بجي * تصغيره على نويس قوله او اناس اطفال من آنتس بمعنى ابصرت فسموا اناسا لانهم مبصرون ظاهرون

قوله ولذا سموا بشرا اي ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا فانه من البشرية وهي ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من نباتها قوله كما سمى الجن جننا لاجتنانهم عن عين الناس وتزهم وكل كلمة ركت من حرف الجيم مع التوئين يدور على معنى الاختفاء والاستار كالجنة بفتح الجيم وكسرهما لما فيها من ستر الاغصان لما تحتها واستار العقل والجنان بفتح الجيم من اسماء القلب لما فيه من الستر عن الابصار

قوله واللام فيه الجنس اي اللام في الناس للجنس وهو المختار ويجوز ان يكون العهد الخارجى التقديرى فان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم في معنى الناس لان الواجب في العهد الخارجى ان يكون هناك ما يشار اليه وهو ما تحققت كقوله تعالى * كما أرسلنا الى فرعون رسولا فقصى فرعون الرسول * او تقديرى وهو اما ان يكون في الكلام ما يدل عليه كـ في الآية او يكون بين التكلم والمخاطب حصة معهوده من الجنس كقوله تعالى ان الذين كفروا اذا اراد به ابوجهل والمغيرة قال صاحب الفراء الوجه ان يكون اللام للعهد ولا وجه في ان يكون للجنس لان من اناس خبر من يقول فلو كان للجنس لكان المعنى من يقول من الناس والظاهر انه لا فائدة فيه واما اذا كانت للعهد فغناه ومن الناس المذكورين جماعة يقولون كذا ولم يلزم ان تكون موصولة في العهد بل يجوز كلاهما وكذا قال صاحب التفسير يحتمل من ان تكون موصولة ان جعل التعريف للجنس وموصوفة ان جعل للعهد ومنع بعضهم ان تكون للعهد ومن موصولة وقال بل اللام للجنس ومن موصولة فان المراد بالذين كفروا الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وبشهم وبين المنافقين تناف فلم يكونوا نوعا تحت ذلك الجنس وكيف وقد حكم على اولئك بالختم على القلوب وعلى هؤلاء بقوله * اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى * واشار الى تمكنهم من الهدى وتورطهم وقال الطيبي ان التفصي عن هذا المقام لا يستلزم الا بيان كيفية ٢٢

بما هو معرفة فلا وجه للاشكال بانه لا وجه لهذا التخصيص لجواز ان يكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لانه امر خطابي يكتفى فيه بالظن ولا يطلب فيه اليقين والمناسبة المذكورة كافية في افادة ذلك والبحث في مثل هذا قليل الجدوى واما الاستعمال فكما في قوله تعالى * من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه * حيث صبر عن البعض بالثبوت حين اراد بالثبوت الجنس وفي قوله تعالى * ومنهم الذين يؤذون النبي * حيث صبر عن البعض بالمعرفة حين اراد بالصبر الجامعة المعينة على ان الفرق بين ان يكون موصوفا او موصولا التعيين في الثاني وعدمه في الاول والمراد فيهما واحد بحسب الذات وقد يقال ان العلم بالجنس لا يستلزم العلم ببعضه فثكون باقية على التكثير فيكون المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية بعضها فثكون من موصولة معرفة وهذا بعد تسليمه انما يذكر من وجه المناسبة والافلا امتناع في ان يعبر عن المعين بنكرة لعدم القصد الى تعيينه وفي ان يعين بعض من الجنس الشائع فيعبر عنه بلفظ المعرفة انتهى والعجب من قول البعض ان عهدية الكل كونها مستلزمة لعهدية البعض غير ظاهر ادعاه عهدية الكل انما يكون بعهدية كل واحد واحد منه اذ لو كان فرد واحد غير معهود لا يكون الكل من حيث المجموع معهودا * قوله (والمراد بها) اي من الموصولة (ابن ابى واصحابه ونظراؤه) بصيغة التصغير كان رئيس المنافقين بالمدينة ونظراؤه اي امثله جمع نظير * قوله (فانهم من حيث انهم) جواب سؤال بانه كيف يجعل اهل التصميم (صموا على اتفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يابى دخولهم تحت هذا الجنس) وهو بعض الكفرة الموصوفين بالختم وهم محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما يدل عليه قوله ثم في الخ والمنافقون غيرهم فاجاب بان الكفر المصمم بالاصرار المختوم فيه والمغشى على القلوب والابصار جمع الفريقين من الماحضين المصيرين والمنافقين المصممين معا وصيرهما جنسا واحدا وهو من لا يعصى عن كفره اصلا لكن المنافقين امتا زوا عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما كما ان الكافر المجاهر لا يخرج عنه زيادة كون كفره ظاهرا وباطنا فمن حيث انهم داخلون في الجنس الجامع بينهما جعلوا بعضا من الكفار ومن حيث اختصاصهم بزيادة خا ط الخداع والاستهزاء جعلوا قسما ثالثا وهذا تقرير كلامه على وقف مراده (فان الاجناس امتازت بزيادات يختلف فيها بعضها) ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد به دخول المنافقين في الجنس المذكور في نفس الامر فلم لكنه لا يفيد لان ما ذكر في قوله تعالى * ان الذين كفروا * الآية هم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما صرح به فلا يتناول المنافقين لانهم قسومهم كما اعترف به مع ان المقصود ادعاء دخولهم في المذكورين وان اراد دخولهم في المذكورين هنا فغير مسلم لما ذكرناه وغاية ما يقال في التوجيه هنا ان الكافر جنس يدرج فيه انواع متمايزة بخصوصيات والمراد هنا الكافر الذى لا يعصى ولا يتهى عن كفره اصلا وهو جنس تحت جنس يدرج فيه نوعان الاول الكافر المصر على الكفر ظاهرا وباطنا وهو المراد بقوله * ان الذين كفروا * الآية والثاني المنافق المصر على التفاق والكفر البطنى ولام العهد التى في ومن الناس اشارة الى الجنس الذى فهم من قوله ان الذين كفروا اذ المطلق مفهوم من المنفى ومذكور في ضمه والمعهود الخارجى في تقدم الذكر تحقيقا او تقدرا كضمير النائب وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور في ضمن المقيد المصرح به الحاضر فكذا العهد الخارجى لا يلزم ان يذكر صريحا المعهود كما في قوله تعالى * وليس الذكر كالاتى * فان قولها قوله * انى نذرت لك ما فى بطنى محررا * معنى الذكر فان لفظ ما وان كان يعنى الذكر والاتى لكن الحرير وهو ان يعنى الواد بخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الاناث فلذا كان اللام عهديا واما نحن فيه من هذا القبيل وان تضاربا من وجه لم اعرفت من انه لا يشترط اتحاد اللفظ بل اتحاد المعنى كاف في ذلك فيكون النوع الاول مذكورا صريحا في قوله تعالى * ان الذين كفروا * الآية والجنس المقسم مذكور ضمنا والنوع الثانى يكون مذكورا بقوله تعالى * ومن الناس * الآية والقول بانه اذا جعل اللام للعهد وجعل المنافقون بعضا منه تعيين ان يكون المعهود ذلك الجنس المتشوع الى النوعين لا النوع القسم للمنافقين ليمتد اطلاقه عليهم ضعيف لم اعرفت من ان المراد بقوله * ان الذين كفروا * الآية النوع القسم للمنافقين وما جعل المنافقون بعضا منه الجنس الذى في ضمه لا النوع نفسه ولو كان الامر كما ذكره لما فهم من انظم الشريف النوع القسم للمنافقين فلا يتم قوله (فصلى هذا نكون الآية تقسيما للقسم الثانى) اذ المراد بالقسم

٢ والفرق بين الوجهين ان تقسيم المكلف على الوجه الاول ثلاثي بحسب الحقيقة وعلى الوجه الثاني ثنائي بحسب الحقيقة وثلاثي بحسب المال

(٢٨٦)

(سورة البقرة)

٣ يعني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون انساب الله وباليوم الآخر واخص الحكاية بالايان بالله وباليوم الآخر مع ان مرادهم الايمان بجميع الاسلام لا الايمان بالله (ان كمال باشا)

٢٢ نظم الايات فانه محل البلاغة ومنقذ البصيرة ومضمار النظار ومتفاضل الانظار ولا يهتدى اليه من ديدنه المجارة ولم يتكلم عن مقتضى الحال ولم يعين اكل مقام مقالا وليس كلما يصح تقديره بحسب اللغة او النحو يعتبر عند علماء هذا الفن فان ذلك قد بعد من التعق في بعض المقامات الا يرى الى صاحب الكشاف كيف بالغ في سورة طه في قوله تعالى " ان اقد فيه في التباوت " حيث قال حتى لا تنفر في الضمائر فتتأخر عليك انظم الذي هو ام عجائز القرءان والقانون الذي وقع عليه التحدى ومرعاته اهم ما يجب على المفسر وفي سورة الحاقة في قوله عز وجل " فاما نود فاهلكوا بالطاغية واما عاد فاهلكوا برح صرصر عاتية " كيف ذهب الى ان المعنى بقوله بالطاغية بالواقعة المجاوزة للحد في الشدة ليطلق قوله " برح صرصر عاتية " وعدل عن حمله على المصدر رواه الظاهر لان الطاغية كالعافية اى بطغيانهم لان الواجب رعاية حسن النظم بين اى التزليل وكلمه امثال ذلك فالواجب على من يتوض في هذا الكتاب لاسيما في كتاب الله المجيد ان يتوعد معرفة جميع المقامات وجميع خواص التراكيب ليحل في مقامه اذا علم هذا فنقول اذا كان الظلم هو ما ذكره افصح سبحانه وتعالى يذكر الذين اخلصوا دينهم لله تعالى ثم ثنى بذكر الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وثبت بالذين آمنوا بافواههم ولم يؤمنوا بقلوبهم فالواجب حل التعريف في الاقسام الثلاثة اما على الجنس باسرها واما على العهد برمتها واذا حل على الجنس فلا يجوز ان يقال في من يقول انها موصولة كما قال ابو البقاء هذه الايات استوصت اقسام الناس فالآية الاولى تضمنت ذكر المخلصين في الايمان وقوله ان الذين كفروا تضمنت من ابطن الكفر واطهره وهذه الآية تضمنت ذكر من اظهر الايمان وابطن الكفر ومن لم يجمع ومن نكرة موصوفة ويضاف ان تكون بمعنى الذي لان الذي يتناول قوما باعيانهم والمعنى ههنا على الابهام ثم كلام ابي البقاء الذي رواه الطبري رحمه الله ثم قال الطبري فان قلت ائتت الموصوفة على الموصولة وهي ايضا محتملة للجنس فيلزم الابهام ايضا كما في قوله الذين كفروا قلت الموصوفة نص في الشياخ بخلاف الموصولة لاحتمال امرين فيها وعلى تقدير ان يكون حل ٢٢

الثاني ليس ما ذكره فيما مر في قوله وثنى باعدادهم بخصوصه فانه قسم مابين المنافقين فلا يكون مقسم لهم بل المراد الكافر المصر مطلقا وهو مذكور تقديره وخمنا قسم المؤمنين الموصوفين وقسم ثان من المكلف وقسم الكافرين المجاهرين والمنافقين وهذا اى كون القسم واحد القسمين المذكورين في كلام واحد صريحا وخمنا وان كان بعيدا لكنه يوافق القاعدة ولا بد من التزام ذلك في تصحيح كلام الشيخين ٢ والاعتراض بانه على هذا لا يكون الكافر والمنافق الذي لا يصبر على كفره وعلى نفاقه داخلا في احكام هذه الآيات وايضا يحتل القسم مدفوع بان المذكور من الاقسام الثلاثة رؤساوهم واعلامهم على انهم داخلون في قسم المؤمنين عند المصنف كما مر توضيحه واما عدم دخول صاحب الكعبة في التقين فاما ان يعتذر بمثل ما ذكرنا والمراد بالانتهاء المرتبة الاولى * قوله (واخصاص الايمان بالله وباليوم الآخر) استيفاء فاعلم ان مقتضى حصر الذكر على الايمان بالله وباليوم الآخر في الحكاية مع انهم آمنوا بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وبين وجهه باربعة اوجه (بالذكر) * قوله (تخصيص لساوهم المقصود الاعظم من الايمان) خبر لقوله واخصاص الايمان اى انما خصصوهما بالذكر انما المقصد الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد والايمان بالله اشارة الى المبدأ وباليوم الآخر الى المعاد فكانهم عبروا عن الايمان مجازا باشرف اجزاء متعلقه او اكتفوا عن الكل باعظم اجزاء متعلقه هذا التخصيص منهم ولا يحتل ان يكون من الله تعالى لقوله (وادعاء بانهم) فان هذا منهم وكذا الاول ولهذا قيل الوجهان الاولان بالنظر الى المحكي والاخيران بالنظر الى الحكاية وقيل يحتل ان يكون من الله تعالى وان يكون منهم والادعاء انما هو منهم ولا يخفى وهذه * قوله (احتياز الايمان من جانبيه) اى جمعه من اوله وآخره من الحيابة وهي الضم والجمع ومنه تحيز ونحو اذا صار في حيز واصله في كلام العرب العدول من جهة الى اخرى كما قال تعالى " او تحيزا الى فئة " الآية لانه من حاز بحوزة واجبات الجانب الايمان مجاز عقلي اذ هو حال المؤمن به (واحاطوا بطريقه) يضم القاف وسكون الطاء المهمل بينهما موهلة بمعنى الجانب والطرف اى احاطوا بطريقه والكلام فيه مثل ما سبق وهذا كناية عن جمعه اذ احاطة الشيء لا تكون الا باحاطة جميعه والايمان بالمبدأ والمعاد هما طرفا الوجود اذ وجود الآخر وما يتبعها بعد سائر المؤمنين به واما تقدم وجود المبدأ فواضح والمراد باليوم الآخر ما سبأني فلا بد ما قبل وجعل الايمان بالله وباليوم الآخر جانبى الايمان انما يصح لو كان يوم الآخر آخر اركان الايمان وليس كذلك لان آخر اركانه البعث كما ذكر في الحديث فكانه لم ينظر الى ما سبب من نفسه يوم الآخر وحل اليوم الآخر على آخر ايام الدنيا ولا يخفى انه سهو * قوله (وايدان بانهم منافقون) الايدان الاعلام اعلاما ظاهرا ولذا اختاره وجه الايدان انه ذكر في معرض ذمهم والتعجب على شدة شكيتهم وهذا وجه ثالث بالنظر الى الحكاية ٣ لاللمحكي ونفاقهم (فيما يظنون انهم مخلصون فيه) اى فيما ذكر لانهم اظهروا الايمان بما ذكر وظنوا انهم مخلصون وما في ضمائرهم لا يوافق ما اظهروه فهو ضرب من النفاق لعدم موافقة ظاهره لباطنه لكن هذا ليس من النفاق الذي هو قسم ثالث فانه كما صرح به الايمان ظاهرا والكفر باطنا وهما ليس كذلك غاية انهم مخطئون فيما يعتقدون انهم مخلصون في لانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه اذ اخطأوا لا يتلزم النفاق كما اشار اليه بعض المحققين والقول بان النفاق اظهر الايمان مع عدمه ضعيف لانه ان اراد بعدمه عدمه في نفس الامر فلم ان ايمانهم كلاهما في الحقيقة لكن لا يكون نفاقا شرعا وان اراد عدمه في زعمهم فغيره لم وكذا الجواب الذي هو يستغاد من قوله ويرى ان المؤمنين انهم آمنوا الخ غير تام لان اراءتهم المذكورة ان كانت مع علمهم بان ايمانهم ليس مثل ايمان المؤمنين فهذا نفاق لكن لا يتم قوله انهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه وان كانت الراء المذكورة مع ظنهم انهم كذلك في نفس الامر فهم مخطئون لانهم منافقون بالمعنى الذي اريد بالنفاق هنا وان كان نفاقا بمعنى مخالفة الباطن للظاهر والكلام في المنافقين الذين موهوا الكفر ويخادعون الرسول عليه السلام فاعلم ان الايمان له مع الكفر باطنا بدون التويه والاستهزاء لا يكون مما نحن فيه ولا ريب في انهم لا يريدون الخداع فيما يظنون انهم مخلصون فيه وبالمجمله الجمع بين قوله انهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون وبين قوله في الدرس السابق وهم الذين آمنوا بافواههم الى آخره مشكل * قوله (فكيف بما يصدقون به النفاق) اى فكيف لا يكونون منافقين فيما لا يعتقدون مما يجب الايمان به بل يصدقون به الخداع والاستهزاء ظاهرا انكار الكيفية والمراد عدم كونهم منافقين ومقتضى السوق في مثل هذا فضلا عن

(ما يقصدون به)

٢ قال الامام والجواب ان خلت هذه الآية على مشافق المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومكرين بالبعث والتشور فلم منه ان المنافقين بسواهم يتصين باهل الكتاب لكن ما اختاره المص هو المعروف المشهور لان المنافقين من المشركين غير متعارف او مراد المص انهم قوم معهودون معدودون من اهل الكتاب ٤

٣ ولا يتكبرون بل يتلذذون بالنعيم والارواح العبيقة اي الروائح الطيبة من عبقه الطيب اذا زرق ٥

٢٢ من على الموصوفة اقوى من جعلها على الموصولة بقى ان يقال فامضى قوله من يقول من الناس واي فائدة فيه فيقال انه تعالى نظم الآيات الثلاث في سلك واحد لكن خص كل صف بغير من الغنون لاسيما انه خص هذا الصنف بمبالغات وتشديدات لم يخص الصنفين بها كما قرره صاحب الكشاف والقاضي رجهما الله وبرز ايضا نفس التركيب ابرازا ضربيا حيث قدم الخبر على المبدأ وابهمه غاية الابهام ونكر المبدأ ووصفه بصفات عجبية لبشوق السامع الى ذكر ما بعده من قبايحهم ونكرهم نعيما عليهم ونجبا من شأنهم يعني انظر الى هؤلاء الخبيثة وفتح ما ارتكبه وكيف اختصوا من بين سائر الناس بالمريض العاقل ان ينسب اليه نعم لم يقد شيئا ان اوار يد مجرد الاخبار ونظيره قوله تعالى * من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه * اي امتازوا من بين سائر المؤمنين بهذه المساقب الشريفة رجال كرام فدل التكبر في رجال على تعظيم جانيهم كادل الابهام في من يقول على خلاف ذلك ههنا واما اذا جعل التعريف في الناس على الصمد يقال المراد بالتعريف من شاهد حضرة الرسالة من الصحابة المنتهين وينصره تغدير ارادة اهل الكتاب اعني عبدالله بن سلام واصحابه من قوله * والذين يؤمنون بالزلزال اليك وما ازل من قبلك * معطوفا على قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقومون الصلاة فعلى هذا يحمل قوله تعالى ان الذين كفروا على قوم باعينهم كاي جهل واني لهب والوليد واحزابه وان يراد بقوله ومن الناس من يقول امسعد الله بن ابي ومعقب بن قشير وجد ابن قيس واشباههم فلا وجه اذن لقول من قال ويحتمل ان تكون موصوفة لان من نكرة والقوم معهودون ثم قال رحمه الله ثم اني بعد برهة من الزمان وقفت على ما اشار اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى * ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يغدر على شيء * ومن رزقناه مشارفا حسنا * الآية بقوله ان من موصوفة كانه قبل وحرار رزقناه لطابق عبدا ولا يمتنع ان تكون موصولة بريدان الآية من باب التضاد فالظاهر ٢٢

ما يقصدون به انفساق * قوله (لان القوم كانوا يهودا) علة للايدان وجه الايدان هو ان المنافقين نساوا من طائفة اليهود كابن ابي واحزابه وهم من اصحاب التوراة (وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايمانا كليا ايمان) مشابها بعلم الايمان في عدم ترتب النفع (لا اعتقادهم التشبه) بغيره المستلزم للتجسيم لقول آبائهم لموسى اجعل لنا الهام كالهم آلهة ولقولهم لموسى عليه السلام ارنا الله جهرة الآية فهذه الآية اوضح دلالة على اعتقادهم التشبه كما صرح به المصنف هناك (وانحاز الولد) اي اعتقادهم انه تعالى اتخذ ولدا لقوله تعالى * وقالت اليهود عزير ابن الله * فايانهم بالله تعالى مع هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع فهو كلا ايمان هذا بالنسبة الى الايمان بالله تعالى واما بالنسبة الى الايمان بالآخرة فلقولهم (وان الجنة لا يدخلها غيرهم) كما قال تعالى حكاية عنهم على سبيل اللف والنشر المرتب * وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى * الآية ولا اعتقادهم ان اهل الجنة يتنعمون باستنحلم نعيم الروائح بدون اكل وشرب ٣ (وان التارن عنهم الاياما معدودة) اي سبعة ايام او اربعون يوما (او غيرها) * قوله (ويربؤن المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم) من الاراءه بضم الباء والياء اي يؤمنونهم بقولهم آمنوا بالله انهم آمنوا بالله تعالى واليوم الآخر مثل ايمان اهل الاسلام مطابقا للواقع وكنوا عين اعتقادهم وهذا عين التفات وهذا مراد المصنف وقد عرفت ما فيه من انه على هذا التدبير وان تحقق التفات لكن لا يظهر وجه قوله انهم يظنون انهم مخلصون فيه * قوله (ويبان لتضاعف خبثهم وافرطهم في كفرهم) عطف على قوله وايدان وتعلق بالحكاية لابلحكي اي ان التخصيص المذكور فعل الله بان يكون المنافقون ادعوا الايمان بجميع العقائد لكن الله تعالى حتى عنهم ادعاء الايمان بهما واختص الحكاية بهما للايدان المذكور وليبان تضاعف خبثهم الخ وهذا هو الوجه الرابع من الوجوه الاربعة فالوجهان الاولان مبنيان على كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين وهو المراد بقولهم وهذا بالنظر الى المحكي والوجهان الاخيران مبنيان على كون التخصيص فعل الله تعالى وهو المراد بقولهم والاخيران بالنظر الى الحكاية ومن هذا اطلاق المصنف الاختصاص في قوله واختصاص الايمان بالله الخ ليكون متضمنا لكونه بالنظر الى المحكي والى الحكاية والقول بان الوجه الاخير يجوز تعلقه بالمحكي ايضا بعد جدا ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه الثالث هو ان الوجه الثالث تعرضا لكونهم منافقين فيما يظنون انهم مخلصون وان ايمانهم بهما كلا ايمان وبيته بقوله لا اعتقادهم الخ واراءة المؤمنين بان ايمانهم مثل ايمانهم بخلاف الوجه الرابع فانه لم يتعرض لشيء من ذلك صريحا فيه وما ذكر في الوجه الرابع لم يعبر في الثالث فلا وجه للاشكال بانه ليس بيته وبين الثالث كثير فرق فان ما كل منهما اثبات خبث لهم في مرتبة معتد بهم فان اتحاد المالك لا يوجب نفى كثير الفرق على ان اتحاد المالك في حيز المنع والتضاعف والافراط الزيادة والزيادة في الكفر بانضمام المعاصي اليه لا في نفسه الاعلى القول بان اتصديق يقبل الزيادة والزيادة فان الكفر وهو عدم التصديق وانكار الاسلام يقبلها ايضا (لان ما قالوه) من قولهم آمنوا بالله وباليوم الآخر (لو صدر عنهم لاعلى وجه الخداع والتفاد) قوله (وعقيدتهم عقيدتهم ايمانا) جلة حالية من فاعل صدر او ضمير عنهم والتركيب من قيل شرى شرى والمعنى لو صدر عنهم آمنوا بالله وباليوم الآخر بلا خداع والحال ان اعتقادهم بذلك اعتقادهم اي مشهور بان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع او عقيدتهم عقيدتهم التي كانوا عليها لم يكن ايمانا بخلاف نحو قولهم آمنوا بحقيقة الرسول عليه السلام والقرآن والملائكة فانه يكون ايمانا لو صدر عنهم بدون خداع فتخصيص الايمان بالله واليوم الآخر في الحكاية لتضاعف كفرهم في ذلك قوله (كيف وقد قالوه تموبها على المسلمين) اي تليسا يقال موته الشيء اذا طليته بالذهب والفضة وقولهم عمه اي مزخرف مزوج من الحق والباطل وهنا كناية عن التليس لان ما اتاهم يرى ظاهره حقا والحال ان باطنه باطل او استعارة قوله (ونهكمما بهم) اي استهزاء بهم * قوله (وفي نكير الباء) اذا عطف على المظهر لا يقتضي اعادة الجار فلا يد في اعادتها من نكتة وهي التنبية على (ادعاء الايمان بكل واحد على الاصاله والاستحكام) بكل منهما على التفصيل والاصالة والنكتة الثابتة استحكام ايمانهم ونأ كده لما مر من ان ملاحظة الجار مع كل واحد يقتضي ان بلا حظ الفعل المعدي به لكن اختصاء ذلك الاصاله بظاهر دون اقتضاء الاستحكام ويؤيد ما قبل في قوله تعالى * قالوا اننا معكم * الآية لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان الى آخره فانه يدل على انهم لم يدعوا

٢٢ ان تراعى المطابقة بين كلمات المضرين فاذا قلت عددا مملوكا والحر الذي رزقناه ذهبت المطابقة وفانت الطلاوة فلا يذهب اليه الا الكسر الجاني واللفظ الجاشي واما الجواب عن قول من قال بينهم وبين المنافقين تناف فهو ظاهر بما ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن سؤاله بقوله كيف تجعلونهم بعض اولئك والمنافقون غير المختوم على قلوبهم لان هذا السؤال ورد على قوله ويجوز ان يكون للعهد والاشارة الى الذين كفروا المار ذكرهم كانه قيل ومن هؤلاء من يقول والمار ذكرهم على ماسبق على تقدير كون التعريف في ان الذين كفروا للعهد اوله بوابو جهل والوليد بن المغيرة واقرانهم فاذا جعل التعريف في الناس للمهودين وجعل من يقول بعضا منهم لزم ان يكونوا في حكمهم في كونهم مختوما على قلوبهم وليس كذلك لما ذكر في قوله افنتح سبحانه بذكر المخاضين ثم نبي يذكر الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وثلاث بالذين امنوا باقواهم ولم تؤمن قلوبهم واليه الاشارة بقوله والمنافقون غير المختوم على قلوبهم واجاب بان الكفر جمع الفريقين مما الخ يعني كون هؤلاء مخصوصين بحكم التناق لا يخرجهم من جنس المصممين بل يفيد تميزهم عنهم بما اتصفوا به واليه الاشارة بقوله وكون المنافقين نوتا من نوعي هذا الجنس مفسرا للنوع الآخر بزيادة زادوها على الكفر الجامع بينهما من الخديعة والاستهزاء لا يخرجهم من ان يكونوا بعضا من الجنس فان الاجناس اثنا نوع لغايات وقعت بين بعضها وبعض وتلك المغايرات اثنا نوع بالتوعية ولا بآبي الدخول تحت الجنسية ثم قال رحمه الله ثم اني عثرت بعد هذا التقرير على كلام من جانب الامام افضل التأخرين القاضي ناصر الدين البضاوي قصده الله برضوانه بما يشد عضده قال والام فيه للجنس ومن موصوفة الى اخر ما ذكره رحمه الله في تفسيره هذا في بيان معنى هذه الآية فبنى الجواب على ان القسمة دائرة بين المؤمنين الخالص وبين الكافرين المصممين على الكفر ومن الفريق الثاني المنافقون فهذا كان يقال المؤمنون الخالص كذا والمصممون على الكفر كذا ومن المصممين على الكفر من يقول كذا فالمنافقون قسم من الفريق الثاني وقسمة الاخر مسكوت عنها في الآية وهو المصممون على الكفر المظهرون كفرهم غير زائدين عليه ما زاده المنافقون فهو كما يقال الجسم النامي اما غير حيوان او حيوان ومن الحيوان هو ناطق وهذا الذي ذكرناه من ملخص كلام صاحب الكشاف والقاضي في هذا المقام فبنى ان قوله فائهم من حيث اتهم صمموا على التناق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم ياتي ٢٢

كالايان حين خاطبوا المؤمنين * قوله (والقول هو التلفظ بما يفيد) اي المعنى سواء كان مفردا او مركبا فلا يكون التلفظ باللفظ الماهل او الحروف المباني قولنا لكن هذا بحسب عرف اللغة واما في اصل اللغة فهو التلفظ مطلقا مفيدا كان اولا فهو اعم من الاول وفي العرف القول هو اللفظ المركب تاما وناقصا فهو اخص من الاولين وقال بعضهم القول هو المركب التام الذي يفيد فائدة تامة فهو اخص من الكل لكنه غير مشهور والمراد بما يفيد في الكلام المصنف ما يفيد المعنى لا ما يفيد فائدة تامة وقال الرضي القول والكلام واللفظ من حيث اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف المعاني والمباني وعلى ما هو اكثر منه مفيدا كان اولا لكن القول اشهر في المنبذ بخلاف اللفظ واشهر الكلام في المركب من حرفين فصاعدا انتهى فجموع الاقوال اربعة وقيل فالاقوال خمسة والقول الخامس على ما فهم من كلامه نقلا عن ابن معطي ان القول حقيقة في المفرد واطلاقه على المركب مجاز قول المصنف هو التلفظ بمزلة الجنس قوله بما يفيد كالفصل يخرج الماهل ان اراد افادة المعنى مطلقا او الكلمة والمركب الغير التام ان اراد الفائدة التامة وهذا بعيد هنا جدا قوله (ويقال بمعنى القول) يعني انه في الاصل مصدر كما اشار بقوله التلفظ ثم تجوز به عن القول كالتخاطب بمعنى المخلوق ثم صار حقيقة عرفية لاشتهاره فيه فهو مجاز بالنظر الى اللغة وحقيقة باقيا الى العرف (و) يقال ايضا (للمعنى المتصور) اي المتعقل (في النفس) لكن لا مطلقا بل (المعبر عنه باللفظ) وهو المسمى بالكلام النفسي في العرف اذ كل من يأمر وينهى ويخبر بوجود في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما يعلم بل يعلم خلافا كذا في الكتب الكلامية فراه بالنسور هتاليس بمعنى العلوم بل بمعنى الموجود في النفس حين ارادة الخبر مثلا باللفظ في الاغلب وقد لا يعبر عنه باللفظ كما قول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك وكثيرا ما لا تذكره له فقوله المعبر عنه باللفظ بناء على الاكثر (و) يقال (الرأى والمذهب) فيقال هذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى اي رأيه ومذهبه والفرق بينهما ان الرأى من رؤية القاب وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا او مختلفا فيه والمذهب هو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالرأى اعم وقيل الرأى قريب من المذهب وقد يفرق بينهما بان الرأى اعم من المذهب لانه يكون في الشرعيات فقط واصله مكان الذهاب او غس الذهاب ثم نقل عرفا لغناه المشهور واطلاقه على الرأى مجاز بعلاقة السببية لانه سبب لظهوره واعلامه كما قاله ابن ابيان والظاهر اتحادهما هنا * قوله (بمجازا) فيسند قوله ويقال فيكون مجازا في المعاني الاربعة الاخيرة اما في القول فن قيل نسبة المفعول بالمصدر والعلاقة التعلق فذكر المتعلق بكسر اللام واريد المتعلق بفهمها هذا بالنظر الى اصل اللغة واما في العرف فهو حقيقة في المفعول كالمركب واما الثلاث الباقية فن نسبة المدلول باسم الدال قيل وقد صرح بعض اهل الكلام بان اطلاق الكلام والقول على النفس حقيقة وان خالفهم فيه كثير واوله بعضهم انتهى وما اختاره المصنف هو الموافق للتداول في الالفة والمحاورات مع ان الظاهر ان تصريح بعض اهل الكلام في كلام الله تعالى ولنا في تحقيق كلامه تعالى ولا اعم منه بل الكلام في بيان قولنا وكلامنا ولذا تعرض لاطلاقه على الرأى والمذهب * قوله (والمراد باليوم الآخر) ولم يبين معنى الاخر لبيانه في وبالاخره هم يوقنون * ومعنى اليوم في الشرع ما بين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء وفي العرف من طلوع الشمس الى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت لئلا كان او نهرا قاصرا كان او طويلا وهو المراد هنا ولذا قال (من وقت الحشر) اي من وقت البعث وهي وقت النفخة الثانية قوله (الى ما لا ينتهى) ضرب الغاية بما لا ينتهى مع انه ليس نهاية اليوم الاخر ككتابة من عدم تنهى ذلك الشيء وهو من التسامح المشهور بين العلماء يقال وهم جرا الى غير النهاية فصاعدا الى غير النهاية والمراد بيان عدم التنهى والمعنى هنا من وقت الحشر بحيث لا ينتهى وسمى آخر الاله ليس بعده يوم آخر وهذا مراد من قال وهو الابد الدائم الذي لا يقطع وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر ووصف بالآخر لتأخره عن الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا وبعبارة اخرى سمي بالآخر تأخره عن الايام المتقضية من ايام الدنيا * قوله (او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار) وهذا يصلح ان يكون غاية لكن وقت الحشر ليس له امتداد والغاية انما يكون له امتداد فيقال المراد به الوقت المتسع الشامل اوقات الحساب واعطاء الكتاب والميزان والصراف وغير ذلك فينشئ يكون له امتداد ضرب له الغاية

ويؤيده الوجه الاول حيث اريد به فيه الغير المتأهلي والاختصاص انما نشأ من توهم ان المراد به وقت قيام الموت من القبور كما يؤيد. تسمية ذلك اليوم بالساعة او قال معناه على ذلك التقدير من وقت الحشر وما زاد عايه الى ان يدخل الخ * قوله (لانه آخر الاوقات المحدودة) علة بالنسبة الى الوجه الثاني اى اخيرة اليوم المذكور على هذا بالنسبة الى الاوقات المحدودة لا مطلقا كما في الوجه الاول فانه وان كان بعده وقت لكن لا يحد فهو آخر اوقات المحدودة فيوم الحشر له ابتداء وانتهاء حينئذ فهو محدود آخر ايضا كما قال تعالى ان يوما عند ربك كالالف سنة مما تعدون ، وما بعده مما لا ينهيه في جانب المستقبل قدم الوجه الاول لان الايمان به يتضمن الايمان بالتالي لدخوله فيه بلا عكس ولان اطلاق اليوم عليه شائع في القرآن سواء كان حقيقة او مجازا كذا قيل وفيه ما فيه ٢٢ * قوله (انكار ما ادعوه ونفي ما استحلوا الثبات) هو قولهم آمنا الظاهر ان امنا انشاء فانهم احدثوا الايمان بحسب الظاهر بهذا اللفظ ولا دعوى في الانشاء الا ان يراد به احدثا لان الايمان بالمراد دعوى احدثا الايمان فيما مضى وسبب نفي المصنف والانتحال بالحاء الملهة ادعاء الشخص لنفسه ما لغيره والمراد هنا ادعائهم ما ليس لهم وما له الكذب من النحلة وهي الدعوى مطلقا لكن شاع في الدعوى الباطلة وهذا مفهوم من قوله انكار ما ادعوه اذ الانكار للدعوى الباطلة ومن هذا قال بعضهم انه عطف تفسيرى وقيل ان الاول ناظر الى ادعائهم الاخلاص واحاطة عقايدهم بالايمان من جميع جهاته وقوله نفي ما استحلوا ناظر الى ما استحلوا به النظم من حشر خلوي دل على عقايدهم الفاسدة بالنسبة وما يضا فيه ولا يخفى انه تخصيص بلا تخصيص * قوله (وكان اصله وما آمنوا) اى مقتضى الظاهر مع قطع النظر عن مقتضى الحال قوله (ليطابق قولهم في التصريح) لم يل لكون الظاهر وما آمنوا قوله لكنه عكس اشارة الى مقتضى الحال الموجب للاتيان بما ذكر في النظم الجليل يعنى ان قوله آمنا يفيد الاثبات (بشان الفعل دون الفاعل) اذ القاعدة تقديم ما هو اهم فلما قدموا الفعل حيث قالوا امنا علم ان نظرهم الى صدور الفعل عنهم لا يان فاعليتهم لذلك الفعل وانما نعرضوا للفاعل لاجل الفعل فالنظر اليه بالتبع وقوله وما هم بمؤمنين الامر فيه بالعكس فانه يفيد الاثبات بشأن الفاعل لما ذكرنا والانتقال الى الفعل لاجله وتبع له فالر الذي يطابقه التصريح بنى الفعل عنهم وعدم الاكتفاء بنفيه عنهم طفلا ولا يخفى عليك ان تقديم الفعل هو الاصل فلا يرام له نكتة لاسيما اذا كان اغرض افادة ما ضوئته فلا يثا في كون النظر الى الفاعل بالاصالة فالمطابقة حيث قد نم ليد من نكتة اخبار الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك وما ذكره الشنجان لو لم يزم ان يكون في مثل خلق الله وعلم الله ان يكون النظر فيه الفعل دون الفاعل بالاصالة * قوله (لكنه عكس) اى لم تراع المطابقة وهذا معنى العكس هنا لانه عكس في التصريح على انه لا يضر المقصود لانه لو قيل عكس اى صرح بشأن الفاعل لكن لانه بالكتابة عن نفي الفعل لكان سديدا * قوله (تاكيدا وبالعلة في التكذيب) يعنى ان تقديم المستد اليه على الخبر المنق كتحقيقه على الخبر الفعلي يفيد التخصيص ان اول حرف النفي وهنا كذلك لكنه قد يكون لتقوى الحكم حجا يقتضى القيام والامام اذا فادة التقديم مطلقا للحصر اكثرى لا كلوى ولا كان القوم ادعوا حدوث الايمان فقط ولم يدعوا قصر الايمان بل لم يدعوا كمال الايمان فضلا عن ادعاء الاختصاص لم يحسن انكار دعوى الاختصاص عليهم بل لا يصح ذلك لايها . ان اسل دعوى احداه ثابت لهم والمنكر ادعاء اختصاص الايمان بهم دون سائر الناس ولا يخفى فساد واول قيل الحصر المستفاد هنا ليس ما ذكر بل تخصيصهم بنى الايمان بالنظر الى المؤمنين المخلصين لم يحد بناء على ان هذا مقتضى القاعدة لكنه بعيد عن الدوق والذوق ٢ فالتقديم لتقوى الحكم فقط اذ العدول الى الجملة الاسمية وتقديم المستد اليه مع ابلاء حرف النفي لسلك طريق الكناية في رد دعواهم الباطلة ليفيد رد ما ابتوه لانفهم على ابلغ وجه (لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين) من غير تفيد بالزمان والمفعول مع افادة الجملة الاسمية العموم في النفي (ابلق من نفي الايمان عنهم في ماضى الزمان) اذا خراجهم عن الصلاحية للايمان وعن التمكن له ابلغ عن ساب الايمان عنهم بدون سلب الاستعداد له نظيره ما ذكره ائمة الاصول من ان نفي الحل عن ذات الشئ اشد مبالغة من نفي حل تناول له مع كون الشئ باقيا على ابا حذ في ذاته فذكر المزوم وارىد اللازم اذ نفي كونهم معدودين من زمرة المؤمنين مستلزم لنفي الايمان عنهم وهو المختار في الكتابة ٣ وانما قلنا فذكر المزوم الخ فان كون الايمان ثابتا لهم مستلزم لكونهم معدودين من طائفة المؤمنين ونفي اللزوم مستلزم لنفي المزوم فذكر نفي المزوم

٢ اذ الفصرح اضافى هو اما قصر قلب او افرا د
او ميين فلا يناسب هنا واحد منها
٣ قال الامام نظيره ان من قال فلان ناظر في المسئلة
الفلائية فان قلت انه لم يباظر فيها فقد كذبه واما
لو قلت انه ليس من المناظرين فقد بانه في تكذيبه
يعنى انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك
فكذبا عن اثنى ان اراد انها سواء معنى لم يصح
وان اراد انه يشبهه وان لم يكن منه صح ومن لم ينسبه
له اوردته هنا فتدبر

٢٢ قوله وثني باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا
وباطنا لان المنافقين غير داخلين في ملاك ما حضى
الكفر ظاهرا وباطنا ان اظهار الكفر معتبر في مفهوم
المذكورين ثانيا على ما فسر هو وصاحب اكشاف
فيكون مثل ان يقد ل الجسم الذى اما غيرة حيوان
او حيوان صاهل ومن الحيوان الصاهل من هو
حيوان ناطق وهذا كما ترى لاصحة فيه وفيه الحينة
الذى ذكره لا يجدي نفع لان هذا كان يقال في المثال
المذكور والحيوان الناطق من حيث انه حيوان داخل
في الحيوان الصاهل ولا يخفى ما فيه من ركافة المعنى
قوله فلي هذا تكون الآية الكريمة تقسيما
للقسم الثاني اى فعلى ان تكون الام في الناس للعهد
يكون قوله عز وجل ومن الناس من يقول الآية
تقسما للقسم الثانى وهو الذين محضوا الكفر ظاهرا
وباطنا وفيه ما فيه من ركافة المعنى المشار اليها
لعدم صدق المقسم على القسم هذامع وجوب
صدق الجنس على النوع والمقسم على القسم
قوله واخصاص الايمان بالله وباليوم الآخر تخصيص
لما هو المقصود الاعظم من الايمان وهو تصديق
بوجود صانع يبدى ويبدى اليه رجوع الامر كله وانها
بدا الكليات بعد ما في اليوم الآخر وبما يزاى المكافين
على حسب اعمالهم فيه ويدخل في الايمان بالله
الايمان بصفاته الكسالية من انبوتيات بامرها
والايات برزها ومعرفة الصانع تعالى اجل
المعارف واعظمها ويدخل في الايمان باليوم الآخر
الايمان بوقوع الاعادة والمجازاة الاخرى على
الاعمال في ذلك اليوم والعلم بالاعادة في اليوم الآخر
والعلم بنبوت المجازاة فيه انما يستفادان من جهة
الوحي الوارد على الانبياء صلوات الله عليهم
وبسدرج فيه تصديق النبي الذى هو سبب لنيل
العادة الباقية وللمجزة الترمدية

قوله ولهذا المعنى كان الايمان بالله وباليوم الآخر
مقصودا اعظم من الايمان
قوله وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه
احتاز من الحوز وهو الجمع وكل من ضم الى نفسه شيئا
فقد حازه حوزا واحتازه ايضا ومعنى احتازهم له من
جانبيه انهم احاطوا باوله واخره في زعمهم

٢ فان قيل ان الكرامة ذهبوا الى ان الايمان الاقرار
باللسان بشرط ان لا يخالفه قلبه فيكون فارغ القلب
عما وافقه او ينسافيه مؤمنا عندهم ولا يكون مؤمنا
عندنا فمرة الاختلاف متحققه فيه فقلنا الكلام في كون
المتأفق مؤمنا عندهم لا عندنا بعد (٣ خيال)
قوله وايضا بانهم متأفقون فيما يظنون انهم
مخلصون فبد فكيف بما يقصدون به التناق قال حب
الكشاف اخذنا صهما بالذكر كشف عن افراطهم
في الخبث وتعاديبهم في الدعاوة لان القوم كانوا يهودا
وايمان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ابن الله
وكذا ايمانهم باليوم الآخر لانهم يعتقدونه على
خلاف صفة فكان قولهم امنا بالله واليوم الآخر
خبثا مضاعفا وكفرا وجها لان قولهم هذا الوعد
عنهم لا على وجه التفاق وعقيدتهم عقيدتهم فهو
كفر لا ايمان فاذا قالوا على وجه التفاق خديعة
للسامعين واستهزاء بهم واروهم انهم مثلهم
في الايمان الخفي كان خبثا الى خبث وكفرا الى كفر
وايضا قد اوهموهم في هذا المقال انهم احتازوا الايمان
من جانبيه واكتفوه من قطريه واحاطوا باباؤه واخره
اي اذا قالوا على وجه التفاق كان خبثا مضاعفا مع
ابهام اثم احاطوا بالايمان من جانبيه الدعاية خبث
وفحور يقال رجل داعي خبث فاجر كذا في الاساس
ومعنى كون كفرهم هذا كفرا موجها كونه ذا وجهين
يقال كساء موجه اى له وجهان ومعنى قوله اكتفوا
احاطوا به من كل جانب معنى او هموا انفسهم آمنوا
بالبداء والمعاد على ما هما عليه وذلك يتناول الايمان كله
قال القاشاني في تفسير الآية افترج سبحانه وتعالى
بذكر المؤمنين المخلصين الذين واطأت قلوبهم بهم
الاستهم ووافق سرهم علمهم وفعلهم قولهم ثم نثي
بذكر الله ندين المردة المتخالفين اياهم ظاهرا وباطنا
ثم نثب المتأفقين الذين اظهروا خلاف ما بضواهم
الذين قال الله تعالى فيهم من بذين بين ذلك لا الى
هؤلاء ولا الى هؤلاء وكانوا انفس الكفرة اليه
وامتقهم عنده لاستعدادهم للاهتداء وان كان
قولهم لذلك بنور هدايتهم الاصلية مع بغائهم على
الكفر وخططهم بالكفر وتلبسا واستهزاء
وخداعا ولذلك وصف عذابهم بالاليم لشافة نور
استعدادهم لماسخ فيهم من الرذائل والبيئات
والصفات الظلمانية فكان ادراكهم لذلك اشدا
يلاموا وعذابهم اقوى وان كان عذاب الاولين
لشدة حجابهم وغاية بعدهم من النور اعظم لعدم
منافاة ذواتهم اصفائهم وضعف ادراكهم لذلك
فلما يحسوا بالالم بخلاف هؤلاء وكونهم في الدرك
الاسفل من النار اشارة الى غاية بعد مقامهم وحالهم
عن فطرتهم الاصلية بخلاف الاولين الذين نامت
صفائهم ذواتهم والاقتصاد في وصف ٢٢

هنا واريده في اللازم كتابة ولا ريب في ان الكتابة لكونها طريق برهان ابلغ من التصريح
لانها كابراد شيء مع يئذ اذا انتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء الملزوم كانه قيل في رددهم وما آمنوا
لكونهم خارجين عن صلاحية الايمان وعن زمرة اهل الايقان فاني لهم ثبوت الاذعان فهذا الرد مطابق
لقولهم في التصريح بالشان واما الاشكال بان هذا انما يصح لو قيل وما هم من المؤمنين فخصيف جدا فان في
فاعليتهم يستلزم في صدور الفعل عنهم على ابلغ وجه كما عرفت وهذا يستلزم عدم كونهم معدودين من
المؤمنين ولا مدخل في ذلك كون الوصف مجرورا بالبلاء او بمن بل الجر بالبلاء اعون شيء في المراد كما اشار اليه بقوله
(ولذلك اكد النبي بالبلاء) اى ولقد التاكيد والبلاغة في التكذيب اذ زيادة البلاء في خبر ما المشبهة بليس لا كيد
الحكم (واطلق الايمان) عطف على قوله اكد اى ولذلك اطلق الايمان عما عقيدوه من الايمان بالله واليوم
الآخر اذ نفي المطلق لعمومه مستلزم لنفي المقيّد ولذا قال (على معنى انهم اسوا من الايمان في شيء) ثم قال
(ويحتمل ان يقيد بما قيدوا به) فيكون المفعول به محذوفاً بقرينة كونه جواباً واما في الاول فاما ان يترتلل لازم
كما هو الظاهر الموافق لما ذكرنا من ان المراد اخراجهم عن قابلية الايمان او المفعول المحذوف يستبرعاً مع الاختصار
قوله (لانه جوابه) ورعاية المطابقة لما قبله يقتضي تنقيده سواء كان في الحكاية او المحكي وسواء كان المراد به
العموم او الخصوص فان الايمان بالله واليوم الآخر مقيد بحسب الظاهر وهذا مراد المصنف لا التقييده احترازاً
عما سواه وبالجملة اراد بهما ما ريد بهما في قوله امنا بالله وباليوم الآخر وقيل الظاهر المطابق لما في الكشيف
انه ابتداء كلام لقائمة مستقلة ويجوز تعلقه بقوله ولذلك الخ ولا يخفى ان المعنى الثاني هو المتبادر من كلام المص
وانسب بالمقام * قوله (والاية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه اسائه بالاعتقاد لم يكن مؤمناً لان
من تقوى بالشهادتين فارغ القلب عما وافقه او ينسافيه لم يكن مؤمناً) اراد به الرد على ابي منصور المتريدي حيث قال
في التأويلات الآية اخبار عنهم انهم قالوا ذلك بالسنهم قولاً واطهر واخلاف ما في قلوبهم فاخبر الله تعالى
نبيه عليه السلام انهم ليسوا مؤمنين اى بمصدقين بقلوبهم فهذه الآية ونحوها تنهض على الكرامة لانهم
يقولون الايمان قول باللسان دون التصديق فاخبر الله تعالى عن جلة المتأفقين انهم اسوا من المؤمنين اى لم يأتوا
بالتصديق وهذا يدل على ان الايمان تصديق بالقلب والكرامة بقولون بل هم مؤمنون فرد المصنف بقوله
والآية تدل الى قوله واخلاف مع الكرامة في الثاني فلا ينهض حجة عليهم نقل في اواخر المواقف
وايمان المتأفق مع كفره كما بان الاتياد عليهم السلام وفي شرحه لاستواء الجميع في ذلك الايمان نقله عن الكرامة
فالآية الكريمة تنهض حجة عليهم فالقول قول شيخنا ابي منصور المتريدي رحمه الله تعالى ونقل الامام عنهم
ان المتأفق عندهم مؤمن ومن مذهبهم ان الايمان لا يلزم ان يكون منجياً من العذاب المخلد انتهى حينئذ لاثرة
في الخلاف ٢ بيننا وبينهم اذ المتأفق محل في النار عندنا وعندهم واحكام الاسلام كرفع الجزية عنهم
والصلوة على موتاهم قبل ورود النهي وغير ذلك جارية عليهم عندنا وعندهم والفرق بان المتأفق عندهم
مؤمن في الدنيا حقيقة وعندنا مؤمن من لغة لا حقيقة ذليل الجدوى قال بعض ٣ الافاضل انه يطلق على الاقرار
باللسان الايمان عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان وهو الاقرار فان اماره الامور الخفية كافية في صحة
اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب والفرح ونحوهما انتهى اى ليس المراد بقوله يسمى مؤمناً انه
يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة تحقق مدلوله اللغوي بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة لقيام دليل الايمان
الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضب والفرح على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها اعني
الاثار اللازمة للغضب والفرح وان لم يكن المدلول متحققاً لجواز تخلف المدلول عن الامارة (واما الكرامة فرعوا
ان اطلاق المؤمن على المقر باللسان وحده على الحقيقة ولذا قيل انه لو استدلل بها على ان مدلول الايمان التصديق
القلبي دون اللساني حيث نفي عن المتأفقين الايمان لا تنفاه التصديق القلبي مع اقرارهم باللسان اتم الرد على الكرامة
في ادعائهم ان الاقرار اللساني مسمى الايمان ظاهراً انتهى وقد عرفت كون الردائما بما نقلنا عن المواقف وشرحه
فلا حاجة الى توجيه فيه اشعار بتسليم ما ذكره المصنف بقوله لان من تقوى بالشهادتين اى الآية
لا تدل على ذلك لكنه لم يكن مؤمناً عندنا اذ المعرفة والتصديق بالاختيار شرط في الايمان عندنا دون
عند الكرامة بل المعرفة بدون الاذعان والقبول ليس بايمان ولا يخفى عليك ان عدم ايمان المتأفقين

لعدم ايمان قلوبهم كما قال الله تعالى * آمنوا يا فواهم ولم تؤمن قلوبهم * الآية ولم يقل وكذب قلوبهم فالآية كما تدل على عدم ايمان المنافق تدل على عدم ايمان الخالي عن التقيضين لا شرا كهما في العلة وهي عدم التصديق القلبي سواء كان بسبب الانكار والتكذيب او بسبب الخلو عن التقيضين اذا اعتبار عدم تحقق التصديق كما دل عليه النصوص غاية ان دلالتها على عدم ايمان المنافق بالعبارة وعلى عدم ايمان فارغ القلب بالاشارة لكون الاول - وقوله دون الثاني والقول بان كفر المنافق يجوز ان يكون كفر الكونه تكذيبا لما يجب التصديق به وانكاره ضعيف لانه مع عدم موافقة ما استفيد من قوله تعالى * ولم تؤمن قلوبهم * من ان منشا كفرهم انتفاء التصديق بشكل عليه اثبات كفر خالي الذهن مع ان القائل بمن ذهب الى كفره * قوله (مع الكرامة في الثاني) فرقة من الفرق الضالة ومعدودة من المشبهة اذا اعتقادهم ان الله تعالى على العرش من جهة العلوم ماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وغير ذلك من ترهات الكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء طائفة مندوبة الى محمد بن الكرام ٢ وفي شرح النجبة بشديد الراء على اللغة المشهورة وفي القاموس ضبط بفتح الكاف وتشديد الراء ٣ * قوله (فلا ينهض حجة) نقل في آخر المواقف ان الكرامية قالوا واما المنافق مع كفره كايان الانبياء عليهم السلام لاستواء الجميع في ذلك الايمان ونقل عنهم ايضا انهم قالوا من اضر الكفر واطهر الادعان يكون مؤثما لانه يستحق الخلود في النار انتهى فسلم ان الآية حجة (عليهم) والقول بان حكمهم بايمان من اضر الكفر واطهر الايمان عند الشرع لا ينافي اشتراط الخلو في كونه مؤثما بينه وبين الله تعالى وانهما حكما وباتحفا قد النار انتهى ضعيف لانه ان اراد بالايمان عند الشرع الايمان في الدنيا فاذا ذكره مسلم لكان لا يغيد اذ اعتبر الايمان الشرعي المعبر في الدارين وان اراد الايمان المعبر في الشرع مطلقا وفي الدارين فاذا ذكره ممنوع وقيل ان المصنف دفع النظر في مذهبهم فرائى ان المنافق محلد في النار عندنا وعندهم واما في الدنيا فاحكم الاسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس ينشأ بينهم اختلاف الا فيمن تلفظ بالثباتين فارغ القلب عن التقي والاثبات فندهم مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن انتهى وضعفه ظاهر مما ذكرناه من انهم قالوا واما ايمان المنافق مع كفره كايان الانبياء كما عرح به في آخر المواقف وقد نقل الامام كعبه ان المنافق عندهم ايضا فلم ان الاختلاف ليس منحصرا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب لما زعمه فالآية حجة عليهم ولو سلم انحصره فيما ذكره فهي حجة عليهم ايضا لما ينشأ سابقا من ان الآية كما تدل على عدم ايمان المنافق بعبارة تدل على عدم ايمان الخالي عن التقيضين باشارته لا شرا كهما في العلة اعني انتفاء التصديق القلبي ومعنى قوله فلا تنهض اي لا تقوم حجة على الكرامية لعدم قيامها في محل الخلاف على ما اخاره المصنف وقد عرفت ما فيه وما عليه ٢٢ * قوله (الخدع) بفتح الخاء ٤ وكسرها كذا في النسخ التي عندنا بغير الف وفي بعضها بالالف وهو الموافق لما في النظم وقوله والتخادعة الخ وسر الاول ان المشهور للتداول بيان معنى الثلاثي دون المزيادات وقيل والتخادع والتخدع بمعنى فيكون الخداع من الثلاثي ايضا دون الفاعلة وهو الظاهر وفي المصباح خدعته خدعا والتخدع بالكسر الاسم منه بمعنى انه اسم مصدر بمعنى والتدبسة مثله لكن كونه مصدرا هو الاول * قوله (ان توهم غيرك) بامارات ومخايل خلاف ما تخفيه في ضميرك وغيره من سائر المخفيات كوراء الحجاب من المكروه بالنظر الى غيرك وان كان فيه نفعا في نفسه اذ المراد بالغير ليس جميع الاغيار فكم من شيء يكون ضرا بالنسبة الى شخص ونفعا بالنسبة الى آخر لا سيما بالقياس الى الخادع فسلم ان ما في الكشف من قوله ان توهم صاحب اولي مما وقع في هذا الكتاب لكن قوله (خلاف ما تخفيه) احسن من قول الكشف خلاف ما يريد (من المكروه) * قوله (لتزله عما هو فيه) مضارع مخاطب من التزبل كما هو الظاهر او من الانزال والمراد اما استزاله عن مطلوبه الذي هو غير حاصل لكنه (وبصده) اي قرب الحاصل واستزاله عن تدبيره في التخطئة منه وهذا هو المناسب للتمام وفي بعض النسخ لتزله ومن الانزال اي انشده وتحفظه عن الرأي الذي تمسكه في الحفظ والتخلص عنه وهو الاول ما قيل اي تذهب وتنعس عن مطلوبه الحاصل بل لا وجه هنا ولم يقل وتزله عطفًا على قوله توهم لان المعبر في الخدع الايهام المذكور المعلن بالانزال لا الانزال بالفضل ٦ وابطال المكروه فانه في وسع الخادع غايته ان قد يتزب عليه ابطال المكروه وقد لا يتزب ويؤيده قوله تعالى * ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين * وقوله تعالى * انهم يكيدون كيدا * الآية والمكر والتخدع والكيد بمعنى واحد فقوله قدس سره

٢ لان اياه يحفظ الكرم ويقال لحافظه كرام

٣ قال الطرزي اخبرني النفاة انه بفتح الكاف

وتخفف الراء بزنة حذام

٤ هذا التفسير في عرف العامة

٥ اشارت ان صدد بفتحين بمعنى القرب يقال هو

بصدد كذا اذا تصدى لفعله وقرب من تناوله

٦ فيه رد على من قال لان المعبر في معنى الخدع

الازلال بالقل

٢٢ الكفار على الطرف المطبوع على قلوبهم على

اثنين والاطناب في وصف المنافقين في ثلاث

عشر اية للاضراب عن اولئك صفحا اذ لا يجمع

فيهم التلام ولا يحدى عليهم الخطاب فقد يجمع

فيها التوبيخ والتعسير وعسى ان يرتدوا بالانشيع

عليهم وتقطع شانهم وسيرتهم وتنجين عاداتهم

وخبث يتهم وسريرتهم وينهوا تقبيح صورة

حالههم وتفضيهم بالتمثيل بهم وبطريقتهم قلين

قلوبهم وتقاد غفوسهم وتتركى بواطنهم وتضعل

رذائلهم فيرجعون عما هم عليه ويصبرون من

الاستنين في قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصروا

بالله واخصوا دينهم فهاولت مع المؤمنين وسوف

يؤتي الله المؤمنين اجرا عظيما قال في التأويل هم

الفريق الثاني من الاشقياء سلب عنهم الايمان مع

اظهارهم لذلك لان محل الايمان هو القلب لا اللسان

والجوارح ولهذا قال الله تعالى قال الاعراب اما

قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وما يدخل الايمان في

قلوبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله ينظر

الى قلوبكم ونياتكم ولا ينظر الى صوركم واعمالكم ادعوا

على التوحيد والمعاد الذين هما اصل الدين واساسه

اي لسان المشركين المحجوبين عن الحق ولا من اهل

الكتاب المحجوبين عن الدين والمعاد لان اعتقاد

اهل الكتاب في باب المعاد ليس مطابقة للحق والمراد

باليوم الاخر هو الامتداد السرمدى الذي وراء الزمان

وهو نسبة الثابت الى الثابت وقدم ان الكفر هو البتر

والحجاب والحجاب اما عن الحق كالمشركين واما

عن الدين كما لاهل الكتاب والمحجوب عن الحق

محجوب عن الدين الذي هو طريق الوصول اليه

ضرورة واما المحجوب عن الدين فقد لا يحجب

عن الحق فهو لا ادعوا رفع الحجابين معا فكذا

بسبب الايمان عن ذواتهم المستلزم لانتفاء كونهم

من اهل الكتاب حقيقة لفساد عقيدتهم في باب

التوحيد ايضا

قوله وعقيدتهم عقيدتهم جلة وقعت حالا

من فاعل صدر اى لو صدر هذا القول منهم وهو

قولهم اما بالله وباليوم الاخر على وجه الجد لا على

وجه الخدع والحال ان عقيدتهم عند صدور ٢٢

٢ فان اخذه من الخدع بمعنى الاخفاء، رد عليه ظاهرا ان أكثر العروق مخف فليس الاخدع ويجاب بان الاطراد ليس بلازم في وجه التسمية

٢٢ هذا القول منهم جدا هو عقيدتهم التي كانوا عليها قبله فلم يكن هذا القول منهم ايمانا لان ايمانهم بالله ليس بايمان لقولهم عزيرين الله وكذا ايمانهم باليوم الآخر لانهم معتقدونه على خلاف صفت لا تشقاهم ان ليس في الآخرة الا التلذذ بالتسليم والارواح العبقه وما شاكل ذلك واذا لم يكن قولهم هذا حين صدوره عنهم لا على وجه الخداع ايمانا فكيف يكون ذلك منهم ايمانا ان قالوا على وجه الخداع للمسلمين والاستهزاء بهم

قوله وفي نكر بالباء، يعني لاحاجة الى نكر بالجاء في العطف على المظهر فلو قيل من يقول امنا بالله واليوم الآخر صح بخلاف العطف على المضمر المجرور فانه يجب فيه إعادة الجاء في العطف نحو ممرت به ويعمر ولا يصح وعمر فلا بد في إعادة الجاء هنا من نكتة تدعو اليها وتلك النكتة هي اتمام الاستقلال والاستحكام

قوله ويقال بمعنى القول اي يطلق القول ويراد به القول والمعنى المتصور في العقل دارأى والمذهب مجازا حقيقة التلفظ بما يفيد اي بما يفيد فائدة تامة اخترز به عن التلفظ بما لا يفيد كالتلفظ بالمهملات فانها لا تغد معنى وعن التلفظ بما يفيد لكن لا يفيد فائدة تامة كالكلمات المنردة والمركبات الناقصة والاولى ان يعنى ما يفيد لصحة قولك قال فلان غلام زيد وقال الحيوان الناطق وقولهم في فيود التعريفات قوله هذا لاخراج الشيء الثلاثي شيئا الى كلمة واحدة من كلمات التعريف والى مركب ناقص من الفاظه اللهم الا ان يصار في امثال هذه الى الجواز قوله ونفى ما انتحوا من قولهم انتحل فلان شعرا اي نسب شعر غيره الى نفسه في الأساس يقال شعر انتحله غيره وانتحل غيره شعره اذا دعاه لنفسه

قوله والمراد باليوم الآخر الخ يعني ان اليوم هنا بمعنى الوقت لئلا كان اونهارا طويلا كان اوقصيرا فاما ان يعبر به عن الوقت الذي لا حد وانقضاءه وبازائه الوقت الذي له حد وانقضاءه او عن الوقت المحدود وهو من اول الخسار الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار

قوله وكان اسله وما آمنوا يعني وقع هذا الكلام رد القولهم امنا بالله واليوم الآخر وقولهم هذا انما هو في شأن الفعل واحداث الايمان لا في شأن الفاعل وفي انهم فاعلون ذلك لا غيرهم حتى يجي الرد بذكر شأن الفاعل فكان الانسب بحسب الظاهر ان يقال في الرد عليهم وما آمنوا ليقابل قولهم امنا بالله لكن غير الكلام عن سنه الظاهرة وعكس مبالغة ٢٢

هو ان يؤهم صاحبه خلاف ما يريد من المكروه ويصيبه به اي يصيب الخادع صاحبه بالمكروه بناء على الاغلب والمصنف زاد قوله لتبذله تبعا للراغب على الكشف فقيل انه اشارة الى ان ما في الكشف غير جامع وقال الطبري لعل قوله من المكروه يثنى التخصيص منه لان السدو بكره خلاص عدوه كذا قيل والطاهر ان اشتمال التعريف على السلة الغالبة ليس بلازم والمكروه مذكور فيهما وشعور التخصيص منه فحقق فيهما تفسير الكشف عدم كونه غير جامع ليس بظاهر فليبين ذلك حتى تكلم عليه وفي بعض النسخ بصدده هكذا صححه المحبون وهو المناسب للمقام وفي بعضها عاها هو بصدده * قوله (من قولهم خدع الضب اذا توارى في حجره) اي ماذكر معنى عرفه اخذ من احد هذين القولين المناسبة بينهما اما الاول فلان في المعنى العرفي اعتبر التوارى والاختفاء كافي للغة واما الثاني فلان في المعنى العرفي اعتبر الايهام بخلاف ما يخفيه وعمل خلاف ما هو فيه فظهر ان المناسبة بين المعنى العرفي والمعنى الثاني اللغوي اتم منها في المعنى الثاني فلو قدمه بل لو اكتفى به لكان اخرى واولى قوله في حجره يتقدم الجيم المضومة على الحاء المهملة الساكنة تنفقه في الارض متغذا يتغذى منه الى جوف الارض (وضب خادع) تفنن في البيان حيث بين اوليا بالمضامى وثانيا باسم الفاعل وهذا من دأب ارباب اللغة (وخدع) بفتح وكسر مبالغة خادع والمبالغة في مثل هذا بحسب الكوف ويحتمل الكم (اذا اوهم الخارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر) اي صياد الضب خادع اي اوقع الضب في وهم الخارش باخراج ذنبه مثلا وهذا نظير ان تؤهم غيرك وصاحبك الخ ثم خرج من باب آخر لتعدد منافذه وهذا اوصول المكروه الى الصياد لحرمان مطلوبه وهذا الايهام يتحقق في الحيوان غير مختص بالانسان وللمحافظة هذه المناسبة اخبر ان تؤهم في المعنى العرفي دون ان تشر وتعلم مثلا ويظن ان المعنى اللغوي والثاني متقدم مع العرفي وليس كذلك اذ اللغوي مختص بالضب فالنقل الى المعنى المجزى نقل عن الراغب خدع الضب استتر في حجره واستعمال ذلك فيه لما اعتقدوا الخ من انه بعد عقره يابداغ من يدخل به في حجره حتى قيل العقر بواب الضب وحاجبه ولا اعتقاد الخديعة فيه قيل اخدع من ضب * قوله (واصله الاحفاء) يعني ان معنى الخداع لغة ماصر واصل معناه بحسب الاستقاف ما ذكر وهو الاختفاء لا اعتباره في أكثره - به فان الضب يخفي مخزجه والمنافق يخفي اعتقاده ومقصده وكلام الراغب يؤهم ان اصل معناه التلون وما ذكره المصنف اوفق لسنه اللغوي * قوله (ومنه) اي مما اخذ من الخدع بمعنى الاختفاء (الخدع الحزانة) بنائب الميم وفتح الدال كما نقل عن الصباح وهو ما يخزن فيه المال ويحفظ وانما سميت الخزانة مخدعا لاختفاء الساع فيه الخزانة بكسر الخاء ومن اطراف بعض الظرفاء الخزانة لا يفتح فيه العين وما نقل عن الراغب من ان الخدع بيت في بيت كان يأتيه جعله خادعا لمن رام تناول ما فيه يؤهم ان الخدع مأخوذ من الخدع بمعنى اللغوي لا من الاختفاء والمصنف لم يرض به فقال ومنه اي من الخدع بمعنى الاختفاء ردا عليه (والاخذمان) بفتح الهمزة تنبيه الخدع (لعرقين حفيين في العنق) وهما عرقان في جأبي العنق وشعبة من الرريد ونحفة اتهما قيل اخدعان فهو مأخوذ من الخدع بمعنى الاختفاء وهو مقتضى كلامه حيث عطفه على الخدع وقيل هما يخفيان ويظهران فلذا تؤهم فيهما الخدع فسيما بذلك فينشد يكونان مأخوذان من الخدع بمعنى اللغوي وهو وجه جيد ٢ لكن لا يلائم كلام المصنف * قوله (والخداعة تكون بين اثنين) اذ المفاعلة يقتضي ان يفعل كل احدا بالآخر مثل ما يفعل به بحيث يكون احدهما فاعلا صريحا والآخر مفعولا صريحا وبجى العكس ضمنا فيكون كل من الخادعين مخدوعا لصاحبه وهذا المعنى الحقيقي ليس بمصور هنا ومن هذا حاول توجيهه قل وخذاعهم مع الله تعالى * قوله (وخذاعهم مع الله ليس على ظهري) اذ لا يخفى على احد ان خدعة المنافقين له تعالى مستحيل جدا واما خدعة الله تعالى اهلهم على حقيقة فلاه فبمع عند المعزلة بناء على اصلهم الفاسد واما عندنا معاشر اهل السنة فلاه يمتنع نسبته اليه تعالى حقيقة لانه يومه الجزلانه حيلة يجلب بها الى غيره مضرة وهو تعالى منزّه عن ذلك وابضا قيل في تفسير الخدع ان تؤهم غيرك بخلاف ما تخفيه من المكروه مع استعثار خوف او اسخياء من الجهر ولا يخفى استحالة في شأنه تعالى قوله وخذاعهم مع الله تعالى الاول وخذاعهم الله تعالى بلا ذكر لفظ مع اما اول فلان الخداعة متعدية بنفسه واما ثانيا فلان مع يدخل في التبوع في الاغلب ولا يتخلو عن سوء الايهام ولم يقل فخذاعهم لانه ليس سببا لما قبله ولا مسببا عما قبله بل هو امتيناف جواب سؤال مقدر فهو موقع الواو

٢ وكون المرض عاملا لالام لان الالم مرض حقيقة
عند اهل اللغة وكونه عرضا لامر ضامن تدقيق
الاطباء على انهم يطلقونه على ذلك قالوا الصداق
الم الرأس كذا قال السالكوتي

٢ بقوله فان قلت الحكماء ذهبوا الى ان علم الله لا يتعلق
بالجزئيات قلت الحكماء لا يقولون بهذا كما نص عليه
الطوسي انتهى واعتبارهم قولهم الفاسد في العلوم
الشرعية لاسيما في كلام الله تعالى مما يجب الاحتراز
عنه

٣ وهو قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وقولهم ربنا
اخرجنا منها عنهم بامتناع ذلك فاذا جاز للعاقل ان
يقصد ما يتسع وجوده مع علمه بالامتناع في ذلك جاز
ايضا ان يقصد المناسفة من علموا امتناع وجوده
لفرط الحيرة كما بناء اذ المرض المشار اليه في قوله تعالى
" في قلوبهم مرض " الآية لما استولى على قلوبهم
وعقولهم وغلب الوهم عليهم جوزوا ذلك حقيقة
وبذلك يتم توجيه التفسير

٤ قيل لعل هذا مبني على ما ذهب اليه صاحب
الكشاف مخالف للجمهور من ان الالاف في المجاز
العقلي يكنى فيها مجرد الملازمة للفاعل اي ملازمة
كانت كما صرح به الفاضل عصام الدين في قوله
تعالى " فارجعت تجارتهم " الآية

٢٢ في تكذيبهم وتخصيص ان تركيب وما هم بمؤمنين
وان دل على الاختصاص لكن ههنا معنى بآي
ان يحمل على الاختصاص لانه وادعى انكاره مادعوه
من الفعل وهو احداث الايمان بنفيه عنهم رأسا
وذلك ان المنافقين ادعوا انهم احتازوا الايمان
بجانبه واحاطوا بآلوه وآخره حيث خصوا وذكر
الايمان بالله وباليوم الآخر وادعوا الاستحكام فيه
والثأ كيد مع ذلك حيث كرروا ذكر الباء وهم مادعوا
انهم اختصوا بهما دون سائر الناس حتى ينكر
عليهم دعوى الاختصاص فوجب التأويل وحل
الكلام على الكتابة اليمانية لا ينفك الكلام ههنا
ما نبذوه هناك على ابلغ وجه واكد وجه البالغ ان في
الكنائية اثبات الشيء بالشاهد وتوابعه دعوى
بالبرهان وههنا قد اخرجهم الكلام من كونهم
فاعلين الايمان ولزم من سلب الفاعلية سلب الفعل
فتوسل الى سلب الفعل الذي هو المقصود الاصل
بسلب الفاعلية على سبيل الاسلوب الدال على
اخراجهم من جملة المؤمنين فان الكلام لما دل على
اخراج ذواتهم من ان يكونوا مؤمنين فقد دل
بطريق الاستلزام على نفي مادعوه على سبيل البت
والقطع انقول الساب الساب والتأ كيد بالتأ كيد
الزائد على الاول حيث جئنا ارد باسمية الجملة وتكرر
الاستاد وزيادة الباء في الخبر قال الطيبي هذا انما يصح
لو قيل وما هم من المؤمنين البس قوله ما هو بمؤمن
مثل ما هو من المؤمنين لكن الاول ابلغ لانه في الاصل ٢٣

* قوله (لانه لا يخفى عليه خافية) حلة لكون الله لا يخدع اى لانه تعالى عالم بالخصيات يعلم الاشياء قبل وقوعها
كلية كانت او جزئية تتعلق قديم بانها ستوجد ويعلم بعد وقوعها يتعلق حادث بانها وجدت الآن او قبل
فاذا كان الامر كذلك فكيف يخدعه احد ما تحت قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات
لا احد يقصد بخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالقه " ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله "
الآية وقول صاحب الكشاف والثاني اى والجواب الثاني من الاربعة ان هذا ترجع عن معتقدهم وظنهم
ان الله تعالى ممن يصح خداعه الى آخر ما قاله ضعيف جدا لما مر من نقل شرح التأويلات لا احد يقصد بخادعة الله
تعالى الخ والمتفقون معترفون برهم ويعترفون انه تعالى يعلم الاشياء كلها لكونهم من اهل الكتاب خصوصا
احبارهم ٢ وهم في الحقيقة اشراهم وكون ايمانهم كالايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد كما مر تفصيله
لا عدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز ان يكون الله في زعمه مخدوعا ومصابا بالمكره من وجه خفي
وتجويز ان يدلس على عباده ويخدعهم كما زعمه التفسير والتعرض لقول ٢ الحكماء هنا من فضول الكلام
وقول التفسير ولان لذاته تعلقا بكل معلوم مذهب اعترافا لاستاد العلم الى ذاته اشارة الى نفي صفة العلم * قوله
(ولانهم لم يقصدوا خديعته) فانهم اذا علموا انه تعالى يتبع خداعه لم يتصور ان يقصدوه اذ العاقل لا يقصد
ما يمنع وجوده ما لم يعرض له فرط الحيرة والذهشة كقول المشركين ربنا اخرجنا منها وقد ثبتوا بالخلود لفرط
الحيرة وهنا ليس كذلك واو قيل ان المنافقين لم شاهدتهم عزة المسلمين واستتلاء شانهم آنا فأتوا وقعوا في حيرة
عظيمة وذهشة جسيمة فجوزوا ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لا ذكره التفسير وجه في الجملة فيكون
تفسير قول ٣ الكافرين لكنه ريك جدا ومن هذا اسقطه المصنف بل اشارة الى سخافته بقوله ولانهم
لم يقصدوا ولم يتعرض المصنف لدليل عدم كونه خادعا لكمال ظهوره وقد اوضحناه آنفا * قوله (بل المراد
اما بخادعة رسوله عليه السلام على حذف المضاف) اشارة الى ان المجاز اللغوي غير جائز هنا فهو اما مجاز
في الحذف او مجاز في النسبة الايقاعية وهذا هو المراد بقوله (او على ان معاملة الرسول عليه السلام معاملة الله)
لا بان يطلق مجازا لفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحته وجريان المجاز العقلي في النسبة
الايقاعية بل الاضافية مما صرح به البحر في الطول والظاهر من كلامه ان الخداع محقق من جانب الرسول
عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من المنافقين ولا ضير في التزامه اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام
والمؤمنين باغفالهم وايهامهم خلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين للاضداد وهيجان
الحروب والفتن بين العباد رد الله تعالى عليهم بقوله " وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون " بخلاف خداع
المسلمين فانه صلاح واصلاح في الحقيقة ومن هذا ورد في الحديث الحرب خدعة ويحتمل ان يكون الخداع مجازا
في جانب المؤمنين حقيقة من المنافقين لان المصنف ممن يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز واما جعلها مجازا منهما
فلا يلائم قوله واما ان صورة صيغهم وكذا لا يحسن جملة بمعنى يخدعون لقوله ويحتمل ان يراد الخ * قوله
(من حيث انه خليفته) بيان للملازمة عليها بدون صحة المجاز العقلي لكن الملازمة المعتبرة في المجاز العقلي على
ما ثبت في كتب المعاني تحققاتها خفي فليست ٤ (كما قال الله تعالى " من يطلع رسول فقد اطاع الله ") تأيد
لكون معاملة الرسول حقيقة معاملة الله مجازا هذا مقتضى كلامه ولا يخفى ما فيه لان اطاعة الرسول اطاعة
الله تعالى حقيقة في الوجود الخارجي وان كان غيره بحسب المفهوم والعطف في قوله تعالى " اطيعوا الله واطيعوا
الرسول " بناء على تفسار المفهوم الذي كافى في صحة العطف صرح به صاحب التوضيح في بحث الاجماع
بخلاف المخادعة فان خداع الرسول ليس خداع الله حقيقة في الوجود الخارجي فالتأيد المذكور منظور فيه
والقول بان كل ما يتعلق بالرسول عليه السلام عائد في الآخر الى الله تعالى والى دينه ليس بشئ " اذ مثل الخداع والمخاربة
لا شك في علم عوده الى الله تعالى في الوجود الخارجي وانما صح إيقاعه عليه تعالى للملازمة مجازا عقليا فإين الثرى
من الثريا والقول بان التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد بينهما لضعف اذ لا بد في التشبيه من اشتراك
الطرفين في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تنقل * قوله (ان الذين يبايعوك انما يبايعون الله) مبايعة
الرسول عليه السلام ليست مبايعة الله تعالى في الوجود الخارجي حقيقة فايقاعها عليه تعالى مجاز عقلي وبهذا
الاعتبار يصح التشبيه بلانكلف ولو اكنى به لكان اظهر واما كون مبايعة الرسول عليه السلام اطاعة له بطريق

٢ هذه الجملة في محل الرفع مطووفة على مخارعة
الله تعالى ووجه ثالث من وجوه الاجوبة **سجد**
٣ لكن لا معنى لاستبطان الكفر بالنسبة لله تعالى
تأمل **سجد**

(٢٩٤)

(سورة البقرة)

٤ والاحكام كالصاوة عاينهم في موافق ووقوف
المسلمين حين دعتهم حتى نزل قوله تعالى ولا تصل
على احد منهم مات ابدا الآية **سجد**

٢٣ الايمان والثاني اني للكلام انحصار الجواب ان تقديم
المستدله في هذا التركيب ليس على نية التأخير حتى
يفيد التقديم الاختصاص بل للابداء ليفيد تقوى
الحكم وان ذواتهم خارجة عن المؤمنين وذلك ابلغ
في نفي مادعوه وبعض الافاضل بوجه الجواب على
ان يكون السؤال في المطابقة بين الجنتين اذا ثبت
الايمان ورد بالجملة الفعلية ونفي الجملة الاسمية
فلا تطابق بينهما واجيب بان الاسمية ابلغ من الفعلية
لدلائها على الثبات والدوام ويمكن ان تجرى
الكلام على التخصيص بان يكون الكلام في الموضوعين
في شأن الفاعل والمفعول الواقع في الثاني من باب
قصر الافراد من حيث انهم ادعوا الشرك
والموافقة للمسلمين في الايمان بالله واليوم الآخر
وان ايمانهم كما بانهم فقبل في جوابهم وهم مؤمنين
على قصر الافراد لانهم ادعوا الشراكة في الايمان
الحقيقي فردوا باختصاص المؤمنين به وادعوا
كفوله تعالى ويخلفون بالله انهم لكم وما هم منكم
والمقام بسا بعد هذا التقرير دون الاول وذلك
ان سياق الكلام ابيان خيب المتفكرين ودعاهم
فاذا ادعوا رفع المخافة من الدين ارتفعت المنازعة
وانما المنازعة بينهما في هاتين المسئلتين وهما الايمان
بالله والايمان باليوم الآخر اقوى من المنازعة في سائر
المائل وادعاء حصولها ادعاء ارتفاع المخافة
فكان اختصصهما اهم من غيرهما الا يرى الى قول
الفقهاء الفاسفي اذا قال اشهد ان الباري تعالى علة
الوجودات او مبدؤها او سببها لم يكن ذلك ايمانا
حتى يقربا به سبحانه مخترع ماسوا ومحمد به بعد
ان لم يكن ذكره شارح الباب وانما يشبه هذا التركيب
بقوله عز وجل يريدون ان يخرجوا من النار وما هم
بخارجين منها فصحح ولكن لا يتم به غرضه وذلك
ان قولهم نحو قوله يريدون ان يخرجوا ان قوله وما هم
بمؤمنين نحو قوله تعالى وما هم بخارجين ولكن قوله
وما هم بخارجين ليس نصا في الاختصاص ايضا قوله
وما هم بمؤمنين هذا واقول قوله عز وجل وما هم
بخارجين ليس نصا في الاختصاص ايضا لان المراد
به ايضا ما ارادوه من الخروج ومقتضى الظاهر
ان يقال ولا يخرجون وليس المراد ان الخارجين
غيرهم لاهؤلاء فاريدني الخروج عنهم على ابلغ
وجه واكد فلك سلك الاختصاص الدال على
اخراج ذواتهم من ان يكونوا من زمرة الخارجين
ليتوصل بهذا النفي الى نفي خروجهم عن النار ويكون
كاشحات الدعي بالشاهد وتووير الدعوى بالدليل

مخصوص فهو اطاعة لله تعالى بحسب الوجود الخارجي وبهذا الاعتبار لا يصح التثنية * قوله (واما ان صورة
صنيعهم مع الله تعالى) ٢ بيان وجه آخر لذلك الخداع اي ان الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية شبهت الهيئة
المتزعة من امور عديدة وهو اظهارهم الايمان والمودة والمجالسة مع اهل الايمان واستبطان الكفر والعداوة
الفرطة بالهيئة المأخوذة من افعال الخادعين من حيث ان كلا منهما يتخذ الآخر جلب النفع لنفسه وايصال
الضرر الى صاحبه من حيث لا يحتسب وكذا الكلام في صنيع الله تعالى وامثال الرسول والمسلمين فالتخادعة
من الله تعالى والرسول بهذا الطريق والاستعارة ليست تخادعة الرسول عليه السلام وبمحتمل ان يكون
استعارة تيمية في تخادعون لكن قوله صورة صنيعهم وصورة صنيع المخادعين يلايم الاستعارة التمثيلية بل كالتص
عاينها ووجه كون صنيع الله تعالى اياهم كيدا وخذاعا ان ظاهره احسان وباطنه خذلان ومن هذا يظهر وجه
التثنية قوله (من اظهار الايمان واستبطان الكفر) اي بالقرار الدال على الايقان حين لقائهم المؤمنين
والاستبطان اي الاخفاء في الباطن بعدم ذكرهم الافظ الدال على كفرهم ٣ بل يذكر ما يدل على انتفاء
وهذا معنى الاستبطان هنا والا فالكفر مستبطن في ذاته لكونه فعلا قاليا كالايان * قوله (وضم الله تعالى
معهم من اجراء احكام المسلمين عليهم) من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المؤمنين
في المغائم والاحكام ٤ وهذا في اول حالهم وبعد بركة من الزمان ظهر حالهم وفشا شأنهم ودمرهم الله تعالى
عن آخرهم كاسيحي * التفصيل في قوله تعالى * مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً الآية * قوله (وهم عنده
اخبت الكفار واهل الدرك الاسفل من النار) اقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار * (استدراج لهم)
والاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة هذا الخ اصل معناه والمراد هنا التهرب الى الهلاك قليلا
قليلا وكان مثابها للاستصعاد اطلاق الاستدراج عليه استعارة (وامثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين
امر الله تعالى في اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم) مكافاة لهم (بمثل صنيعهم)
من اظهار الايمان الخ قوله صورة صنع الله خبران في وامان (صورة) صنيعهم اي كصورة (صنيع المخادعين)
جمع مخادع او منى والمخافة على هذا المعنى مجازية او حقيقة من جهة الهيئة اذ معاملته الخداع من الجانبين
ولم يذكر المصنف وجهين آخرين ذكرهما الزمخشري الاول انه ترجع عن معتقدهم وظنهم انه تعالى يصح
خداعه وقد عرف انه لا وجه له فترك اول كذا قيل وقد عرفت توجيهه فذكر الثاني انه من قيل العجني زيد
وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله وفأخذ هذه الطريقة قوة الاختصاص ولما كان المؤمنون من الله
يمكن سلاك بهم ذلك السلك انتهى فذكر الله تعالى لمجرد التوطئة وليس لتعاقب الخداع به كقوله تعالى واعلموا
انما غنمتم من شيء فان الله خبى الآية وقوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه الآية والنكتة في ذلك ما اشار
اليه الزمخشري من قوة الاختصاص وفر بهم منه تعالى حتى كأن الفعل المتعلق بهم تعلق به تعالى ومن هذا القبيل
قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية وكذا الخصال في العجني زيد وكرمه وعلت زيدا فاضلا فان ذكر زيد
توطئة وتنبه على ان الكرم قد شاع والفضل قد شاع فيه ويمكن بحيث يصح ان يسند الإعجاب لكرمه
وهو عطف تفسيرى او جرى مجرى انتفى وكذا الكلام في علل زيد فاضلا واما قولك العجني زيد كرمه على البديلة
فليس في هذه المرتبة في افادة التلبس بينهما دلالة على ان المقصود بالنسبة هو الثاني فقط وانما ذكر الاول
سلكا لطريقة الاجال والتفصيل وفي صورة العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة اليهما معا فيكون
ادل على قوة التمكن كذا افاده قدس سره مع توضيح منا قوله ادلاله على ان المقصود بالنسبة هو الثاني فقط الخ
اشارة الى دفع اعتراض بان في بدل الاشتغال ان المبدل منه بدل على المبدل اجالا بحيث يصير النفس متشوقة
فكون الملازمة بينهما تامة ولا تكون بدون العطف وجه الدفع هو ان المقصود بالنسبة هو الثاني فقط في البدل
واما العطف فكلاهما مقصودان بحسب الظاهر كما اشار اليه وقد ذهل البعض عن ذلك واعترض به وهذا
الوجه يحسن اعتباره هنا واهله انما تركه لان الوجهين المذكورين كافيان في تحقيق المقام وعادة المصنف
كان مخشري ذكر اللطائف في مواضع عديدة وقد اشار الى هذا الوجه الثاني الزمخشري هنا في قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان الله خبى * فعلم ان تركه لعدم استقامة هذا الوجه كترك الوجه الاول * قوله
(وبمحتمل ان يراد) عطف على قوله والمخادعة اذما لم يحتمل ان يراد (بمخادعون) معناه الظاهري (مخدعون)

(وبمحتمل)

٢ فان الظاهر كون النفس اشارة بالسوء ليس مطلوباً
لذاته بل المقصود كونها ماثلة الى الشهوات كما اشار
اليه المصنف هناك وله نظائر كثيرة وبالجمله الاكتفاء
بالامر الاجال المشتمل على القوائد والمقاصد في

الجواب من عادة البلغاء ودين العلماء **سجد**
٣ والقول بانه قيد للتقيد دون المنى كما قرر التحرير
التفاضل في قوله صاحب التلخيص ولم يبلغ في
اختصاره تقريباً لا يفيد اذاً البقاء صريحاً بانه حال
عن فاعل مؤمنين فيكون قيداً للتقيد لا لمخالفة **سجد**
٤ الظاهر ان يقال في زنة فاعل كما وقع في بعض
النسخ الا انه اشار الى المثال المشهور من قولهم
طارقت النمل وعاقبت الالص كذا قيل ولا يظهر
وجه للاشارة الى هذا المثال فالاول ما وقع في بعض
النسخ من قول في زنة فاعل **سجد**

قوله ويحتمل ان يقيد بما قبله بانه كان الوجه
السابق مبنياً على ان المراد بنى الايمان المدلول عليه
بقوله عز وجل وما هم بمؤمنين في اصل الايمان
ومطلقه فاذا انى مطلق الايمان فقد نفي الايمان المقيد
وهو الايمان بالله وباليوم الآخر بطريق الاستلزام
واذا حل على التقيد يكون المعنى وما هم بمؤمنين بالله
وباليوم الآخر وعلى انهما يحتمل يكون نفي الايمان
منهم على طريق الكسابة الا ان في الوجه الاول
كنايتين وفي الثاني كناية واحدة لكن في الثاني من
معنى المقابلة والطابق التام ما ليس في الاول فان الاول
مقابلة المطلق للمقيد والثاني مقابلة المقيد للمقيد

قوله لان من نفوه الخ اى الآية تدل على ان من
نلفظ بكلمتي الشهادة وقلبه خال عن التصديق
والتكذيب بمعنيها ليس بمؤمن فلا تكون الآية حجة
على الكرامة لان الخلاف ينشأ بينهما في الثاني فان
ذلك عندهم مؤمن ولا خلاف للكرامة في ان من اتى
بالشهادتين وقلبه على خلاف ما في فيده فهو كافر وجه
دلالة الآية على ان من خالف قلبه لسانه كافر انما
نزلت في حق المنافقين الذين هم على تلك الصفة

قوله الخداع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من
المكروه ان توهم غيرك اى توقع في وهب خلاف ما تخفيه
مما يكرهه قال الامام هو اظهر ما يوهى السلامة
وابطآن ما يقتضى الاضرار بالغير او التخاصم منه فقوله
او التخاصم منه اشارة الى ان التعريف المذكور غير
جامع والجواب ان المكروه في ذلك التعريف اشتمل
على تحلصه منه لان العدو يكره خلاص عدوه

قوله اذا اوهى الحارث اقباله عليه اى اذا وقع
الضرب في وهم حارثه انه اقبل عليه من باب ثم اخفى
منه وخرج من باب آخر كانه يخدع حارثه الحرس
مخصوص بصيد الضب

قوله وبه الخدع بضم الميم وقبح الدال هو كاليث
الصغير يحرز فيه الشيء

ويحتمل ان يراد به معنى الثلاثي والتنبه على ضعف هذا الوجه قال ويحتمل دون الاولى ويحتاج في هذا الوجه
تاويل خداع الله تعالى واو من جانب واحد لان خداعهم الله تعالى ليس على ظاهره الخ وكذا الكلام في البواق
ولا يعتبر خدع الله اياهم حتى يحتاج الى التأويل * **قوله** (لانه بيان لقول) خلفاتها بالنسبة الى الغرض والمراد
عطف البيان لكن المراد المنزل منزلة عطف البيان لانه لا يجري كالبديل في الجمل عند النجاة وارباب المعاني
ولذا اختير الفصل * **قوله** (اوستيف) اى استيف ياتي والسؤال المقدر هنا سؤال عن سبب الحكم مطلقاً
بان لا يسأل عن سبب معين بقريفة ترك انما كيد كانه قيل لم يدعون الايمان نفاقاً وما غرضهم عن ذلك فاجب بقوله
يخدعون ولا يقرر السؤال بانه هل سبب نفاقهم الخ واظهار الايمان الخدع وغير ذلك لما مر من ان ترك التأكيـ
د بآي منه وكونه استيفاً سبب للفصل وترك العطف ايضاً وكونه بياناً او استيفاً فاعلى تقدير كونه بمعنى يخدعون
فظاهر لان الخدع والقول المذكور مختصان بهم وان ابقى على ظاهره فهو تام ايضاً لان ابتداء الفصل في باب
المفاعلة من جانب الفاعل الصريح وان كان المفعول فاعلاً ضمناً وقال قدس سره جمل يخدعون بياناً لقول
اولى من جملة مستأنفاً لانه ايضاً لما سبق وتصريح بان قولهم مجرد خداع وايضاً ليست المخدعة امر مطلوباً
لذاته فلا يكون الجواب شافياً بل يحتاج الى سؤال آخر كما ذكره وتعبيره يجوز ناطق بها انتهى ولا يخفى عليك
ان التعارف في كون الجملة بياناً لجملة اخرى بيان ماهو المراد من معناها خلفاتها وتوضيحه كقوله تعالى * فوسوس
اليه الشيطان قال يا آدم * الآية وكونها بياناً لخلفاء الغرض منها مع وضوح معناها فغير مشهور او سئل جوازه
وهنا خلفاً في الغرض كما ذكره لاني المعنى فجملة استيفاً اولى من جملة بياناً واما عدم كون المخدعة امر مطلوباً
لذاته فلا يضر في الجواب وكونه شافياً اذا الغرض اولاً من قولهم المذكور المخدعة وما ذكره الزمخشري والمص
من ان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم الخ غرض لذلك الغرض والعادة جرت بذكر الاعراض الاول
وان لم تكن مطلوبة لذاتها بل تكون وسائل ومن هذا القبيل قوله تعالى * وما يرى نفس ان النفس لامارة
٢ بالسوء * على انه يرد على كونه بياناً ما يرد على كونه استيفاً بان البيان لا يكون كافياً شافياً ولذا يحتاج الى سؤال
خاهو جوابكم فهو جواباً قيل وقد جوز في البحر كون هذه الجملة بدلاً من صلة من بدل اشتمال فلا عمل لها ايضاً
او حالاً من الضمير المستكن في يقول اى مخدعين واجاز ابو البقاء ان يكون حالاً من الضمير المستتر في مؤمنين والفاعل
فيها اسم الفاعل انتهى وفي كل نصف اما البديل فظاهر من ان البديل مقصود بالنسبة اليه دون منوعه وهذا اكثرى
وان لم يكن كلياً لكنه كاف في التوهين حين وجد وجه صحيح يدل على قصد النسبة اليهما واما كونه حالاً من
فاعل يقول فلان خداعهم ليس بمعارن للقول اذ المراد به ماهو الغرض منه والحال المقدره خلاف الظاهر
واما كونه حالاً من فاعل مؤمنين فلا يهاجمه نفي الخداع بل مع اثبات الايمان لما نقل عن الشيخ عبد القاهر من ان
النفي في الكلام المقيد متوجه الى القيد مثلاً اذا قيل لم يأتك القوم اجعون كان نفيها للاجتماع وهذا مما لا سبيل الى
الشك فيه واحتمال توجه النفي الى المقيد ٣ دون القيد اولى كلاهما في بعض المواضع بقريفة قوية لا يفيد هنا
لامكان وجه جزيل هنا كما ذكره الشيخان فترك الاحتمال الراجح في النفي واختيار المرجوح مع انه لا داعي له
مما لا وجه له وقد اعترف ابو البقاء لزوم نفي خداعهم على تقدير كون جملة يخدعون صفة المؤمنين والصفة والحال
متحدان في المال واهل الشيخين لم يترصنا لهذه الاحتمالات لما ذكرناه من الاشكالات * **قوله** (بذكر ماهو
الفرض منه) متعلق بهما وجعله بياناً للاستيف فقط ضعيف * **قوله** (الا انه اخرج) الابعنى لكن
(في زنة ٤ فاعلت) الزنة اصلهما وزن فاعل اعلال وعد فصارت زنة كعدة (للمقابلة) اى لان يقابل كل
الآخر بمثل فعله وفي نسخة للمعارضة وهي معناها من قولهم عارضت الكتاب اى قابلته وفي نسخة للمبالغة
اذا المتغالبين يبذل كل منهما جهده ويبلغ فيه فلزم منه المبالغة فيه فيذكر صيغة المفاعلة المفيدة للمبالغة ويراد به
المبالغة اصدور الفعل من شخص واحد فيعذر المتغالب ويراد بالمبالغة ولذا وقع في بعض النسخ للمبالغة كان ماصداً
من واحد صدر من اشخاص والى هذا التفصيل اشار المصنف بقوله (فان الزنة لما كانت للمبالغة والفعل متى
غواب فيه كان ابلغ منه اذا جاء) ومعنى متى غواب اى عورض وجري بينه وبين صاحبه معارضة ولذا قال
(بلاما بله معارض وبار) والمباراة بالباء الموحدة والراء المهمله من قولهم باراه اذا فعل مثل فعله وعارضه فيه
ليخبله ولا ريب في كاله وانمته فيكون مبارعطف تعبيراً لمعارض ولوعكسه لكان اوضح * **قوله** (استصحب)

٢ ويتوجه عليه السؤال بان خدعهم الله تعالى محال فيجربى الجواب بان الاولان بلا تغيير والثالث بنوع تغير بان يسقط قوله وصنع الله تعالى الى آخره

٣ من طرفه الزمان بمصائبه اذا اصابه بها واصله لا تيان لبلا كذا قيل لكن الاظهر وهو فى الاصل لسالك الطريق واخص عرفا بالآتى لبلالاه المص فى سورة الطارق

٤ وانما قلنا هكذا لان هذا اقل لما خطى ارباب الحواشى بلا وجه كما عرفت سبها على انه مخطى فى تخطئة

قوله وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لما كان معنى الخداع دارا على معنى الاخفاء وايصال المكروه لمن يخادع وكان لا يصح نفعه به الم السر والخفيات والعز الذى يغلب ولا يغلب صرفه عين ظاهره بحمله على المجاز فالنجوز فى الوجه الاول فى التعلق لاقى الخداع وفى الوجه الثانى فى الخداع لاقى التعلق حيث استعمل على طريقة الاستعارة التبعة التثيلية والتعلق حقيقى لكن الوجه الاول على طريقين الاول على حذف مضافه والثانى لاعلى حذفه وتام التحقيق هذان قوله وخداعهم مع الله ليس على ظاهره بعد قوله والخداع تكون بين اثنين اشارة الى ان صيغة المفاعلة مشعرة بصدور الخداع من الجانبين وهو لا يجوز فى هذا المقام لان الله تعالى لا يخدع ولا يخدع امانه تعالى لا يخدع فلان الغنى الغالب على امره لا يخدع لعدم احتياجه فى تنفيذ ما اراده الى الخداع وامانه لا يخدع فلان العليم الذى لا يخفى عليه شئ لا يخدع وكذلك مخدعة المؤمنين لانصح لان صفة الايمان تان ان تجتمع مع الخديعة فى موصوف به وان كانوا يخدعون فقد جاء وصفهم بالانخداع على طريق المدح دون الخدع فان الانخداع على نوعين احدهما ان يخدع ولا يعلم انه مخدع وذلك من البه والثانى ان يخدع ويعلم انه مخدع وذلك من كرم النفس قيل كان عبد الله بن عمر رضى الله عنه كلما صلى عبد من عبيده واحسن قرأته اعتقه فقيل له يخدعوك فقال من خادعنا بالله نخدع فلما استحتم الخدع من الجانبين صرف عن ظاهره فصير الى المجاز وذكر فى الكشاف وجهين آخرين الاول ان يكون ذلك رجعة عن عقدهم وظنهم ان الله من يصح خداعه لان من كان ادعاؤه الايمان بالله تعالى نقا لم يكن عارفا بالله وبصفاته ولان لذاته تعلقا بكل معلوم ولانه غنى عن فعل الباقي فلم يجد من مثله تجوز ان يكون الله فى زعمه مخدوعا ومصابا لمكروه من وجه خفى وتجوز ان يدلس على عباده ويخدعهم ثم كلامه فعلى هذا يكون الخداع حقيقة لغوية لانهم قصدوا به الحقيقة والثانى ان يكون هذا من قولهم اعجبنى زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله وفاداه هذه ٢٢

(٢٩٦) ٢٢ * وما يخدعون الانفسهم * (سورة البقرة)

اي الزنة (ذلك) اي الفعل ودام ولم يزل * قوله (وبعضه) اي بقوى كون يخادعون بمعنى الثلاثى (قراءة من قرأ يخدعون) ٢ والقارى اوجيوه وعلى هذه القراءة لا يخدعون المبالغة ومعنى بعضه يمينه واصله صار عضدا ويلزمه الاعانة ولذا شاع فيه * قوله (وكان غرضهم) اي المتنافقين ظاهره انه ناظر الى قراءة يخدعون فيكون الخدع من جانبهم فقط وما فى الجانب الآخر على قراءة يخادعون من المفاعلة فلان فيه مصالح وحكما الهية بحيث لو ترك لادى الى مفاسد كثيرة ولذا قال عليه السلام الحرب خدعة * قوله (فى ذلك) ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق به ٣ وهو القتل والاسر ونحو ذلك وضيمه للوصول ومن يطرق وعبارة الكشف وعمما بطرقون به (من سواهم) احسن من هذه لان فاعل يطرقون المؤمنون وهنا يطرق بمجهول سندا الى الجار والمجرور (من الكفرة) * قوله (وان فعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام) كخفى الدماء وسلامة الاموال والاولاد (والا عطاء) اي اعطاء السهم من الغنائم (وان يخطوا بالمسلمين) ومشاركة المسلمين فى عوم الاحكام وكان الامر كذلك الى ان ظهر حالهم بين الانام * قوله (فبطل على اسرارهم وبذبحوها) اي يظهرها والاذاعة بالذال الهجاء والتعين المهمله الاظهار والافشاء (الى منا بذبحهم) اي اعداء المسلمين المنبذة المعادة واطهار العداوة كأن كلابيذ الى صاحبه عهد و يرميه وما يخادعون الانفسهم (الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد ٢٢ قراءة نافع وابن كثير وابى عمرو) اي يخادعون من المفاعلة قرأته هؤلاء المشايخ اي هذه قراءة نافع الخ قوله (والمعنى) اي المعنى المراد (ان دائرة الخداع راجعة اليهم) اي ضرر الخداع والاضافة لكونه سببها وانما عبر عنه بالدائرة للاشارة به بحبظ بهم كاحاطة الدائرة التى هى عبارة عن الخط المستدير بالسطح المحاط بحيث لا يغتفر المحاط المحبظ الى ذلك اشارة بقوله (وضررها) اي المخدعة (بحيث بهم) اي يحبظ بهم فانه عطف تفسيره وانما لم يكتف به معناه المراد واختار الاطباء لبيان ما فيه من المبالغة البارعة ولوقال راجعة اليهم فقط افادة المحصر لكان البيان فى الذروة العليا ومعنى القصر فى مثل هذا مفهوم الكون مخادع عابض الدال مقصور على انفسهم وذواتهم لا تتجاوز الى من سواهم فهو من قبيل قصر الصفة بهذا التأويل لا قصر الخداع على انفسهم فان هذا التأويل لازم فى قصر الفعل السند الى الفاعل على المفعول وبالعكس كما صرح به قدس سره فى حاشية المطول فى بحث القصر الدائرة فى الاصل اسم لما يحبظه الشئ ويدور حوله وانه لنقل من الوصفية الى الاسمية لان الدائرة فى الاصل اسم فاعل من دار يدور ثم اطلقت على الضرر والمكروه قال الله تعالى عليهم دائرة السوء الآية اي دائرة ما يظنون ويترصونه بالمؤمنين لا يخطأهم وبالجمله الدائرة استعبرت للضرر والسوء المفرط المحيط بمن لحقه وحاقيه بعلاقة الاحاطة قيل وفى التعبير بالدائرة لاطف لانها خط مستدير يتساوى جميع الخطوط الخارجة من مركزه واذا رسمت تحتم من حيث ابتدئت ولما كان الخداع ابتداء منهم ثم عاد اليهم كان كالدائرة الرسمية وعلى هذا يجوز ان يكون دائرة الخداع استعارة مكنية مخيلة لان خداعهم كانه دائرة آخرها اولها وهذا مما غفلوه فلا تكن من الغافلين انتهى وهذا البيان غير جار فى مثل قوله تعالى نخشى ان تصيبنا دائرة الآية وقوله تعالى عليهم دائرة السوء الآية ومثل هذا كبير على ان كون الخداع كالدائرة الرسمية فى الابتداء والتجتم خفى لان ما وقع منهم ابتداء خداع حقيقة وما عاد اليهم ثانيا ضرره فقوله ثم عاد اليهم غفلة فلا تكن ٤ من الغافلين ثم اقتضاء قوله ولما كان الخداع كالدائرة الرسمية كانت اضافة الدائرة اليه اضافة المشبهة الى المشبه لاستعارة لذكر الطرفين فالصواب ان المراد تشبيه الضرر الناشى من الخداع بالدائرة لا تشبيه الخداع كما زعمه فكان الدائرة استعارة مصرحة لذلك الضرر وقد اشار اليه المص بطف الضرر عليه وقد نبهنا آنفا ثم احسن ما قيل هنا انه جعل مخادعة صاحب عين مخادعة نفسه نظرا الى المالك وهذا النوع من المجاز كثير الدور فى كلام العرب وغيرهم ولا يختص باب المفاعلة كقولهم قصد مائة زيد وما قصد الانفسه وهو من باب تسمية الشئ باسم ما يؤدى اليه وفيه ملاحظة السببية فذكر وما يخادعون واريد وما يضرون بالخداع الانفسهم لكونه سببها كما ذكر الدم واريد الدية فلم ان المجاز هنا ليس بمعنى المجاز الاول بل العلاقة السببية ثم ان اعتبر فى وما يخادعون المفعول المذكور مع تقدير المضاعف والمجاز عفى فى نفس يخادعون مجاز بمرتبة واحدة وان جعلل يخادعون استعارة كما سبق ياته فقه مجاز بمرتين استعارة ثم مجاز لقوى فى الضرر المترتب عليه واذا كان المجاز الاول مذكورا صريح بالمضر عدم اشتهاه وقولهم الشرط فى ذلك ان يستهزأ المجاز الاول حتى يلحق بالحقيقة

(ليصح)

٢٢ الطريقة قوة الاختصاص ولا كان المؤمنون من الله يمكن سلك بهم ذلك المسلك ومثله والله ورسوله احق ان يرضوه وكذلك ان الذين يؤذون الله ورسوله تم كلامه فعلى هذا التقدير يتجدد البدل والبدل منه من حيث التوطئة والتهديد والتفجير والتأكيد ويفترق من حيث ان البدل في حكم المنجز فان المعطوف عليه مقصود بالذكر ومراد بالحكم فكان لذات زيد ايضا مدخل في الاعجاب

قوله واجراء حكم الاسلام عليهم معنى به جريان التوارث واعطاء السهم من الغنائم ووضع الجزية عليهم وغيرها

قوله واهل الدرك الاسفل وهو الطبق الذي في قعر جهنم قال الراغب الدرك كالدرج الدرج يقال اعتبارا بالصدود والدرك اعتبارا بالحدود ولذا قيل درجات الجنة ودرجات النار ولتصور الحد ور في النار سميت هاربة

قوله ويحتدل ان يراد عطف على قوله المخادعة تكون بين اثنين فهو في قوة ان يقال ويحتدل ان تكون من واحد ليقابل المعطوف عليه

قوله واما ان صورة صنيعهم الصنيع من صنع به صنيعا قبيحا والصنع بالضم من صنع اليه معروفا قوله استندراجهم من درجه الى كذا واستدرجه اي ادناه منه على التدرج وقربه منه درجة

قوله لانه بيان ليقول فانه من جانب واحد حيث لم يقل يقاوم فالتناسب ان يكون يخادعون ايضا من جانب واحد بمعنى يخادعون لطابق البيان المدين

قوله واستيف عطف على بيان وكلاهما تعليل لان يراد بخادعون يخادعون والاستيف ايضا يفيد فائدة البيان المقضى لتناسب الجنتين لانه في معرض جواب لما عسى ان يسأل فيقال ما عرضهم

من قواهم امتنا بالله واليوم الآخر فليل خادعون الله والاستيف لكونه مفيدة البيان يقتضي ايضا تناسب هذا لذاك في كونه من جانب واحد قوله والانه اخرج

البيان لوجه العدول عن مقتضى الظاهر قال الزمخشري هذا كما جاء يخاشي الله اي يخشاه خشية عظيمة

قوله ومبار قال الجوهري فلان يبارى فلانا اي يعارضه ويقبل مثل فعله

قوله وكان غرضهم في ذلك اي في انية واوا امتنا بالله واليوم الآخر ظاهرا مع كونهم مكذبين باطنا ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرئ به من سواهم

من طرفه الزمان بنوا به واصابته طارقة من الطوائف

قوله ويذبحوها الى منابذهم اي يشيعوها الى مخالفهم واعدائهم والمنابذة اظهارا للعداوة كان كلا منهما ينذر ما في قلبه من العداوة وفي الاساس يند الى العدوى الى اله بالهدى ونقضه ونابذته

ليصح الانتقال عنه بدون الغاز فيقال يمكن المجاز الاول مذكورا صريحا * قوله (او انهم في ذلك خدعوا انفسهم) الوجه السابق بناء على انه عين الخداع السابق وانه محمول على المجاز وقوته قدمه كما عرفه وفي هذا الوجه المخادعة على حقيقتها كما قال خدعوا انفسهم وهذا ظاهر كلامه موافقا لما في الكشف لكن ذهب بعضهم الى ان المصنف اراد هذا المعنى على سبيل المجاز يعني انه مجاز آخر غير الاول * قوله (لما غروها بذلك) اي باظهار الايمان واستبطان الكفر وفي الكشف وهم في ذلك يخدعون انفسهم حيث يمتنعونها الا باطيل وبكذبونها فيما يحدثونها به * قوله (وخذعتهم انفسهم حيث خدعتهم بالاماني الفارغة) اي ارواحهم وهذا اشارة الى تحقق الخدعة من الجانبين ولو كانت الخدعة مجازا كما هو الظاهر للتغابر الاعتباري فان الشخص من حيث كونه خادعا لواحد من الاساد غيره من حيث كونه مخدوعا لشي من الاشياء بالاماني بنسبة اليه وقد جوز فيها تخفيف الباء جمع امنية وهي في الاصل ما يغدره الانسان في نفسه من منى اذا قدر واذلك يطلق على الكذب وهو المراد هنا ولذا وصفها بالفارغة اي الخالية عن الفائدة * قوله (وحلتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية) قد سبق منه ان المنافقين لم يقصدوا مخادعة الله تعالى فظاهر هذا الكلام لا يلائم ذلك الا ان يقال المراد على مخادعة رسول من لا يخفى الخ والاولى انه اشارة الى ما ذكره الزمخشري من انهم يقصدون مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقد عرفت توجهه * قوله (وقرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة) كانه اشارة الى ترجيح هذه القراءة على القراءة السابقة فحقه التقديم وايضا قوله (لا تصور الا بين اثنين) ان اراد به اثنين متغابرين بالذات فغير مسلم اذا تغابر الاعتباري كاف فيه كما اعتبره اولوا وان اراد به اثنين متغابرين مطلقا فلم يكن لا يغيد ترجيح هذه القراءة على تلك القراءة ولو قال لان المخادعة لا تحسن الا بين اثنين متغابرين بالذات لكان له وجه واما عدم التصور فليس بتمام وايضا لم يجوز ان تكون المفاعلة بمعنى الثلاثي لفائدة المبالغة كما جعلها عليه في يخادعون الله نعم ترجيح بعض القراءة المتواترة على بعض اخر منها في الاضحية شايح وهنا ليس كذلك فالاراد بان القراءة انما هي بالسماع من الرسول عليه السلام لا بالرأى ومقتضى العقل وحسن النظر بالسلف يدفع مثله ليس بشيء لما ذكرناه ولم يتعرض لترجيح قراءة يخدعون على يخادعون في يخادعون الله لان قراءة يخدعون هناك من الشواذ فلا ماسع لترجيحه على قراءة يخادعون لكونها متواترة واما ههنا فكلها من التواترات اذا المراد بالباقيين في قوله وقرأ الباقون من بقي من القراء البعة غير ما ذكرنا ولا فيمكن اعتبار الترجيح في المتواترات عند تحقق اسبابه وماعدا القراءتين من الشواذ * قوله (وقرأ ويخدعون من خدع) من الفعل كخدع وبناء الفعل للتكثير في الفعل (ويخدعون بمعنى يخدعون) بفتح الباء والخاء وتشديد الدال مع الكسر كلاهما على البناء للفعل بمعنى يخدعون اي يخدعون من الافعال اذا صله يخدعون فقلت حركة البناء الى الخاء وادغمت في الدال لقرب مخرجهما والافعال هنا متعد كاللثاني نقل عن الاساس انه يقال خدعه واخذعه اذا احتاله فانخدع فلا يكون النصب بترفع الخافض * قوله (ويخدعون ويخادعون على البناء للفعل) من الافعال والاختداع ويخادعون من المفاعلة كلاهما على لفظ ما لم يسم فاعله (ونصب انفسهم بترفع الخافض) اي وما يخادعون الا عن انفسهم والظاهر ان المفاعلة حيث تدغم الثلاثي * قوله (والنفس ذات الشيء وحقيقته) والمراد بالشيء كل موجود جوهر كان او عرضا ذروا اوجاد وللأشارة الى ذلك عطف قوله حقيقته عليه ولا وجه لتخصيص بالحيوان اذ لكل شيء حقيقة وما هي يكون الشيء به هو هو والذات منقول من مؤنث ذو بمعنى صاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به او افراده يستحق الصاحبة والمالكية ولكون التاء للثقل دون التانيث لم يحشوا وان اطلاقها على الباري تعالى ذاته وجل شأنه واما النفس فلا يطلق عليه تعالى الامشكلة تحقيقية او تقديرية فالعريف مختص بالممكن الموجود وهو حقيقة في الذات مجاز فيخادعه ومن ههنا قال (ثم قيل للروح لان نفس الحي به) اي مجازا بعلاقة ان نفس الحي وذاته بسببه يحجب به مادام الروح باقية فخالص العلاقة المجاورة ان اريد بالروح النفس الناطقة التي تبشر كل احد اليها بقوله اتوا الحق ان الروح مما سائر الله تعالى بعلمه وغاية علانية انه الذي يحجب به بدن الانسان ويموت حين مفارقه عنه قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية (وللقلب) وهو عضو صوري قوله (لانه محل الروح) اشارة الى العلاقة وهي كون القلب محل الروح بناء على ان الروح عبارة عن بخار لطيف ينبعث من القلب

مع ان غيره يعلم بالتأنيب عليه ايضا **قوله** والمعنى ان دائرة الخداع عليهم وفي الكشاف يجوز ان يراد بقوله وما يخادعون الانفسهم وما يعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين الانفسهم لان ضررها يلحقهم ومكرها ينجح بهم كما تقول فلان يضار فلانا وما يضار الانفسه اي دائرة الضرر راجعة اليه وغيره بخطية اياه وان يراد حقيقة الخداعه اي وهم في ذلك يخادعون انفسهم حيث يمتثلون بالاطيل ويكذبونها فيما يحد ثوبنها وانفسهم كذلك تمنهم ويخدعهم بالاماني ويجوز ان يراد وما يخادعون فجبي به على لفظ يفسا علون للبالغة قال القطب الوجه الاول مبنى على ان المراد الخادع ولازمها على سبيل المجاز فملى هذا في الكلام مجاز على مجاز كما في قوله ان احنتم احنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فكانه قيل وما يضرون الا انفسهم واما صيغة المفاعلة فللشاكلة لما قاله والثاني على ان يراد حقيقة الخداعه على طريق التجرىد يجردون من انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما يخادعون الغير مثل ما يجرد من نفسك شخصا تخاطبه كخطاب الغير كقوله وهل تطيق وادعاه بالرجل وقوله وتطاول بلك بالامد والثالث على ان يراد يخادعون وهو ايضا تجر يد لكن من جانب واحد يجردون من انفسهم اشخاصا يخادعون كذا ذكره ابن الاثير **قوله** وقرى ما يخادعون قال ابن جني وما يخادعون فرأى عبد السلام بن شداد هذا على قولك خدعت زيد انفسه اي عن نفسه على ارادة الايصال او يحمل على المعنى فيضمر له ما ينصبه وذلك ان قولك خدعت زيد اعن نفسه يدخله معنى انتفضته لنفسه وملكت عليه نفسه وهذا من اشد مذاهب العربية وذلك موضع تلك فيه المعنى صان الكلام فآخذه اليه وبصرفه بحسب ما يؤثره وجلته انه متى كان فعل من الافعال في معنى فعل آخر فكثيرا ما يجري احدهما مجرى صاحبه فيعدل في الاستعمال اليه ويحتذى به في تصرفه خذوصاحبه وان كان طريق الاستعمال والعرف ضد ما خذله الا يرى الى قولك هل لك الى ان تزكى في ان تزكى فظهر معه معنى قولك اخذتك الى كذا وادعوك اليه **قوله** ونصب انفسهم بزاع الخافض اي نصبه على تقدير القراءة على البناء للمفعول بزاع الخافض اي يخادعون بانفسهم قال القاشاني ولما استقام الرسول في حال البقاء بعد الفناء بالوجود الموهوب الحقائق كانت مخادعته مخادعة الله كما قال الله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهم لا يشعرون ان الرذيلة الراضحة في انفسهم تؤثر في غيرهم سواء كان ذلك الغير قابلا لذلك التأثير او غير قابل كذات الله سبحانه فان كون الرذيلة الراضحة في النفس والزين القلب في القلب وبلا وحجابا عليه لا غيره امر بين كالحسوس المشاهد

وتغيب عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملها في تجاوز الشرايين الى اعماق البدن كذا صرح به في سورة الحجر وهذا قول الاطباء ويسمونه بالروح الحيواني * **قوله** (او متعلقه) ان قيل ان الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير واتصرف فانه يطلق عليه الروح كالنفس وهذا مذهب الفلاسفة وملاك المتفلسفة والمصنف كثيرا ما اشار الى مذهبهم بعبارة الامام وقد عرفناه مما سائر الله تعالى بعله فاطلاق النفس عليه من قبيل ذكر احد المجاورين وارادة الآخر في الاول وذكر المتعلق بفتح اللام وارادة المتعلق في الثاني وهذا مجاز عن المجاز اذ قدم ان النفس مجاز في الروح كما يشربه قوله ثم قيل للروح والمجاز عن المجاز انما يصح اذا كان المجاز الاول مستمرا حتى يلحق بالحقيقة وهنا كذلك ولو قيل ان النفس حقيقة في الروح كاذب اليه بعض وان لم يلزم كلام المصنف لكان الامر واضحا * **قوله** (ولدت لان قوامها به) القوام بكسر القاف ما يقوم به وبقي والنفس تؤنث بمعنى الروح وتذكر بمعنى الذات كما نقل عن المصباح لكن المراد بالضيق قوامها الذات لا الروح فالفرق المذكور غير تام فالاول ان النفس من المؤنث المعنوي باي معنى اراد بها فهذا المجاز من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب **قوله** (ولما) اطلاق النفس على الماء غير متعارف في اللغة كما قال ابن الصانع في حاشية الكشاف انه لم يوجد في كتب اللغة والذي فيها النفس بفتح نين انتهى لكن هذا لا يضرب المصنف ولا الكشاف لانهما في بيان المجاز المعنوي ولا يضرب عدم ثبوته في اللغة ولذلك قال (لفرط حاجتها اليه) ولو كان مراده بيان ما ثبت في اللغة لما احتاج الى ذلك وهذا المجاز ايضا من ذكر المسبب وارادة السبب لان بقاء المحتاج بسبب المحتاج اليه والافضس الا احتاج ليس معدودا من العلاقة المعنوية عند النقات * **قوله** (ولراى في قولهم فلان يؤامر نفسه) قيل بالثنية اي يتردد بين رأيين يؤامره النفس كناية عن التردد والمؤامرة المشاورة كالايتار لقبول بعضهم امر بعض فياثير به عليه فابدت الهمة واوافلاقة هذا المجاز ذكر المسبب وارادة السبب ايضا كذا قيل والوافق لكلام المصنف (لانه ينبعث عنها) ذكر السبب وارادة السبب * **قوله** (او يشبه ذاتا مأمرا) فيكون استعارة مصرحة وهذا هو الظاهر (وتشبه عليه) * **قوله** (والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ويحتمل حله) فيثبت الخداعه تحتاج الى اعتبار التغير الاعتباري كما عرفت هناك واذا حلت (على ارواحهم وآرائهم) فلا حاجة الى التغير الاعتباري وانما ضعفه مع ان فيه تغاييرا حقيقيا لما عرفت انها حقيقة في الذات ولا قرينة قوية على المجاز وكذا الكلام في الحمل على آرائهم وايضا لاحسن الخداعه الارواح لاسيما اذا كان المراد بها الابخرة والخداع في الاراء اظهر منه في الارواح ٢٢ * **قوله** (لا يحسون بذلك) والتعبير بلا للاشارة الى ان ما معنى لا اذالتني للاستقبال يومى اليه قوله (لتنادى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع) ترك الواو لان الجملة تذييلية لاعاطفة وبذلك اشارة الى الخداع لكن المراد لحوق ضرره كما قال جعل لحوق الخ وابضانيه بقوله لتنادى الخ على ان النى لاستمرار النى لالتنى الاستمرار * **قوله** (ورجوع ضرره اليهم في الظهور) اي فقط تركه اظهروا الحصر من النظم الجليل اكتفى بالوجه الاول من معنى خداعهم لانفسهم اشارة الى رجحانه كما اشار اليه بتقديمه ٢ وفيه اشارة الى ان ارتباط قوله تعالى وما يشعرون بقوله تعالى وما يخادعون الانفسهم اولى من ارتباطه بقوله تعالى يخادعون الله اما اولافلانه اقرب لفظا واما ثانيا فلانه لو ارتبط بذلك لكان المعنى وما يشعرون ان الله تعالى يعلم ما يشعرون وما يعلمون مع انهم يشعرونه فيحتاج الى التعليل بان شعورهم كلا شعور وايضا لو كان المعنى هكذا لجاز ان يكون يخادعون الله ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه لعدم شعورهم بانه يعلم السر والخفيات وقد تركه المصنف مخالفا للكشاف فعلى هذا الوجه لاتصاله بخداعون الله والوبال سوء العاقبة والضرر منه عليه بعطف رجوع الضرر واصلا وخامة المعنى فيجوز به عماد ذكره صار حقيقة عرفية فيه وقد يستعمل في الائم ليؤدى الى الضرر والالم ماؤف بوزن مقول من الآفة بمعنى العاهة يقال ابغت الاشياء فهي مؤفة اصله ماؤوفة فعمل ماعل في مقولة فصار مؤوفة كقوله والحاصل انهم لتنادى غفلتهم وامتدادها كالذى لاحس له فلم يشعروا ما هو (كالحسوس الذى لا يخفى الا على مؤوف الحواس) وفي ارادة الحواس بالجمع نبيه على ان حواسهم باسرها كانت مؤوفة * **قوله** (والشعور الاحساس) اي الادراك بالحواس الحس الظاهرة مقابل للعلم عند بعض ودخل في العلم عند آخرين قيل كون ادراك الحواس علما يخالف العرف واللفة فان البهائم ليست من اولى العلم * **قوله** (وما شعر الانسان حواسه) اي حواسه الظاهرة

والباطنة عند مثبتتها او الظاهرة فقط وكذا مشاعر سائر الحيوان حواسه اذهى من القوى الحيوانية غير مختصة بالانسان وتخصيصه بالذكر هنا من مقتضيات المقام * قوله (واصله الشعر) بكسر الشين وسكون العين لانه اسم العلم الدقيق كما في قولهم ليت شمرى ثم نقل في عرف اللغة الى الكلام الموزون لاشتغاله على العلم المذكور ثم استعمل في الادراك بالحواس هذا مقتضى بيانه ولا يخفى ما فيه * قوله (ومنه الشعر) بكسر الشين بمعنى الثوب الذي يلي الجسد لمساسة الشعر وضيق منه راجع الى الشعر اى ومنه اخذ واشتق الشاعر اشتقاقا صغيرا واكبرا وفيه تردد وجلة وما يشعرون لا يحل لها من الاعراب لكونها متأنفة او منصوبة المحل على الحالية وهو الاولى واما كونها معطوفة فغير ملائم لتركه الواو في تبين معناه كما بينا عليه وايضا الجامع غير واضح ومفعوله محذوف وهو لحوق وبال الضرر ٢٢ * قوله (المرض حقيقة فيما يمرض للبدن) وذهب الى ان الانسان حالتين صحة ومرض ولا واسطة بينهما الا عند جالينوس الرئيس والصحة تصدر عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وفي الصباح ان المرض حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل فتحو الحول والحذب مرض عند الاطباء دون اللغة فهو بالمعنى المعبر عند الاطباء اعم منه بالمعنى اللغوي ولما كان الالم اثر المرض لاجنبه لغة واصطلاحا عدل عن قول الكشاف حقيقة المرض الالم الخ ويؤيد ان الالم اعم من المرض اذا لالم في الاصحاء لا يخرج منه عن الاعتدال الخاص به لكن بين المرض والالم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الالم قيل الصداق الم في اعضاء الرأس تسامحا وتنبهها على شدة الاتصال بينهما كانه هو هو * قوله (فيخرجه عن الاعتدال الخاص به) اى الاعتدال الشخصي بل الاعتدال العضوي فالظاهر ان المراد الاعتدال الطبي لان الاعتدال اما حقيقي وهو كون العناصر الاربعية الباطنة متساوية كما هو معلوم وكيفما وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى تساويها عديمة الميل الى الطرفين المتضادين وان يكون على حاق الوسط بينهما ما بالنسبة معتدلا حقيقة بان غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات الشدة والضعف ما ينبغي له ويليق به خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب فهو الاعتدال بحسب الطب والافضل المعتدل فالمعتدل حقيقة اوتليا مماثلة اقسام لانه قد يعتبر بالنسبة الى النوع والصفة والشخص والعضو ويعتبر بكل بالنسبة الى الداخل والى الخارج والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقاءه موجودا سليما وهو اللابقي به مقبلا الى امرجة الاشخص الآخر من صفته وله عرض وهو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالته والاعتدال العضوي مقبلا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللابقي به دون امرجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعرض من العرض الشخصي ومقبلا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمائه كذا في شرح المواقف لمخصا فلم حسن ما ذكرناه من ان المراد الاعتدال الشخصي بل العضوي والاعتدال الطبي فظهر ايضا ان المراد من البدن اعضاء البدن بعضها او كلاهما او يكون بعض المرض عرضا لامرضا فن تدقيقات الاطباء كاقبل (ويوجب الخلل في افعاله) ويؤيد ان ذلك ان اوجب الخلل في افعاله فهو مرض وهو عرض ايضا اذ كونه مرضا لا يتناقض كونه عرضا والمراد الافعال الطبية كالتنويم الحيواني كالنفس ونفسانية بكونه الفكر كما هو المتعارف عند الحكماء لا الافعال المتعارفة كالضرب كذا قيل ولا ضير في ارادة الافعال الاختيارية المتعارفة كما يشاهد اختلالها عند انحراف المزاج وبناء الكلام على مذهب الفلاسفة في العلوم الشرعية بعيد جدا ولولم يخص بالافعال المتعارفة فلا قل من التعيين منها * قوله (ويجاز في الاعراض النفسانية التي تخل بكمالها) اشارة الى العلاقة والصبر راجع الى النفس المدلول عليها بقوله نفسانية والمراد بها اما الروح او القلب والمراد بكمالها ما يتم به نوعه في صفته لاف ذاته والنفساني منسوب الى النفس على خلاف القياس كروحاني * قوله (كالجهل) ببسطة كان او مر كبا ولصعوبة ازاله المركب لظن صاحبه كالا عطف (وسوء العقيدة) مع دخوله في الجهل (والحد) تحي زوال نعمة الغير وهو حرام والقبطة تحي نيل مثلها من غير زوال وهو ليس بمذموم (والضغينة) كالضغين بمجمات الحقد وامتار العداوة (وحب المعاصي) حبا اختياريا والا فان النفس مجبولة على حب المعاصي كما في التوضيح * قوله (لانها مانعة عن نيل الفضائل) مادامت تلك الاعراض باقية غير زائلة والمعنى لانها مانعة الخ كما ان المرض الحقيقي مانع عن وقوع الافعال سديدة وقوله (او مودية الى زوال الحياة)

قوله والنفس ذات الشيء وحقيقته يقال عندئذ كذا انما تفرع عليه معان اخر احد هـ الروح وبطلق عليه النفس اطلاقا للسبب على السبب لان النفس ذات الشيء وذات الشيء تنقسم بالروح وثانيها القلب بمعنى الجسم الصوري فان القلب ر بما يراد به الجسم الصوري وقدر ابداه الروح كما في قوله تعالى فقد صفت قلوبكم فكم ان القلب بمعنى الجسم الصوري يقال له نفس لان ذات صاحب القلب لا يكون ذاتا بالقلب الا يرى الى قولهم انما المرء باصغره اى بقلبه واسائه وان شذو هير * ولم تاتى من صامت لك محجب *

* زيادته او نقصه في التكلم *
* اسان الفتى نصف ونصف فواده *
* فلم يبق الا صورة اللحم والدم *
كذلك القلب بمعنى الروح ايضا نفس لان النفس اعني ذات الشيء يقوم بالروح واراد بالقلب في قوله للقلب والجسم الصوري بقرينة قوله بانه محل الروح فيكون اطلاق النفس على الجسم الصوري من باب اطلاق اسم الحال على المحل لان الروح هي النفس

وقوله او متعلقة اشارة الى مذهب الحكماء فان الروح عند الحكماء غير حال في البدن وفي جزء من اخرية بل متعلقة به تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملك بالدينية وتعلق الرئيس بالسفينة فعلى هذا يكون اطلاق النفس على القلب من المطلق الشيء على متعلقه وثالثها الدم تسمية السبب باسم السبب لان الدم هو الذي به قوام النفس ورابعها الماء سمي الماء بالنفس لان النفس تحتاج الى الماء فرط احتياج وهذا ايضا من باب اطلاق السبب على السبب فان الماء وان لم يكن سبيلا لقوام النفس كالدسم لكنه لفرط احتياج النفس اليه اشته السبب ولهذا اعل وجه الاطلاق فيه بفرط الاحتياج اليه وفي الدم يكون قوامها به

قوله لانه ينبعث عنها فيكون من باب تسمية الجلال باسم المحل وتسمية الصفة باسم الموصوف يقال فلان يومر نفسه اذا تردد في الامر واتجه له رايان داعيان لا يدري على ايها يعتمد كأنهم ارادوا داعي النفس وهما جيبتهما فسموهما نفسين اما صدورهما وانما هما عن النفس واما لان الداعين لما كانا كالشعيرين عليه والامرير له شبهو هما بذاتين فسموهما نفسين معنى يومر نفسه يشاور رايه والتعبير بلفظ الموا مرة لصبرورة كل من الرايين معه كالامرير والمشرير له قوله والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ومعنى مخادعتهم ذواتهم ان الخداع لاصق بهم لا بعد وهم ال غيرهم ويجوز ان يراد قلوبهم ودواعيهم واراؤهم قوله والشعور الاحساس وفي الكشف والشعور علم الشيء علم حسن من الشعار ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالحسوس وهم

٢ والآية تحملهما أي المعنى الحقيقي والمجازي ونصب القرينة المانعة من الحقيقة إنما شرط في تعيين المجاز دون احتمالها فإذا تضمن المجاز نكتة يناوئ الحقيقة في إمكان حل الكلام عليها نظر إلى الإصالة والنكتة كذا قاله السالكوتي ٤٠
٣ لا مكان المعنى الحقيقي لما ذكره الامام ٤٠
٤ قيل ومرجع التفسير إلى الثقل والمجاز منقول من ابن معود وإن عباس ومجاهد وقنادة وسائر السلف من غير اختلاف فيه انتهى وكثيرا ما يفسر الزمخشري والمص دراية فيما يتعلق بفن البلاغة والحقيقة والمجاز من علم البلاغة على أن الرواية من خبر الأحاد فالعدول عنه جائز في الأحكام فضلا عن النكت والزبائيا قيل
"أصبر على كبد الحسو" فدان صبرك فأنه ٤٠

٤٠ قال التارناكل بعضها ٤٠ لم نجد ما يأكله ٤٠
٢٢ لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له تم كلامه فهذا تنزيل لهم في منزلة الجنادات وخط من مرتبة الهائم حيث سلب عنهم الحس الحيواني فهو عن قيل في حقهم بل هم اضل فلا يشعرون بالبلغ وانسب من ما لا يعلمون
قوله ومشاعر الانسان حواسه هو جمع شعر سميت به لكون كل حاسة محل للشعر
قوله واصله الشعر وهو المعرفة بالشئ ومنه الشعر بالكسر بمعنى العلامة وشعار القوم في الحرب علامتهم ليعرف بها بعضهم بعضا والشعار ايضا ما اولى الجلد من الثياب سمي به لشعر البدن واحساسه به
قوله ومجاز في الاعراض النفسية جمع عرض بفحنتين والعين المهمله هو من صفات النفس
قوله لانها مائة اشارة الى الجامع بين المستعاره والمستعاره والضمير الاعراض النفسية اعلم ان المرض حالتين الاولى ان يعقبه الموت والحالة الاولى مانعة عن نيل الفضائل لا يجابه الخلل في افعال المريض وبغوة الفعل تكتسب الفضائل والحالة الثانية مؤدية الى الهلاك فالعائق المجازي به المريض هنا باعتبار تشبيهها بالمعنى الحقيقي على الحالة الاولى تمنع صاحبها عن نيل السعادات الدينية بل عنه وعن المقاصد الدنوية وباعتبار تشبيهها على الحالة الثانية تريل الحياة الابدية فاشار رحمه الله في بيان وجه الشبه الى كل من الاعتبارين المبينين على الحالتين

قوله والآية تحملهما أي تحتل الحقيقة والمجاز فقوله فان قلوبهم كانت مثالة تحرقا على ما فات بيان الحقيقة قوله ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر بيان للمجاز في كلامه رحمه الله جمع وتفصيل ومن كلامه هذا يستفاد ان الالم مرض وفيه نظر لان الالم مسبب عن المرض لانفس المرض صرح به الامام الرازي وقد

(٣٠٠)

(سورة البقرة)

الحقيقية الابدية) اشارة الى وجه التشبيه غير الاول والمعنى او مؤدية الى زوال الخ كما كان المرض الحقيقي مؤدا الى زوال الحياة المجازية اذا امتد ونهاى فالمراد بالمجاز الاستعارة ولقطة اوفى او مؤدية لنسج تخلو والمراد بالحياة الحقيقية الاخرى النافعة لامتناع طربان الموت عليها وهذا معنى الحقيقة هنا وليس مقابلا للمجاز حتى يلزم ان يكون اطلاق الحياة على حياة الدنيا مجازا فانه حقيقة بالنسبة الى الوضع لكنه اطربان الموت عليها كان لم تكن وهذه الحياة الابدية السعادة واما الحياة لاهل النار فلا تنفعهم ولذا اني الحياة عنهم بقوله ثم لا يموت فيها ولا يحيى فهي وان لم تكن الموت طاريا عليها فهي كالحياة ولظهور ذلك لم يقيد المص بالسعادة فلا اشكال ٢ (والآية الكريمة) (تحملهما) ولذا تعرض المصنف لبيان معنى المرض حقيقة ومجازا وقدم الحقيقة لانها اصل وان كان الظاهر ان يكون المراد هنا مجازا ومن ههنا اختار صاحب الكشاف المعنى المجازي كما قيل نظرا الى قوله والمراد به هنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد الخ وبعضهم ذهب الى ان صاحب الكشاف قائل بما ذهب اليه المصنف ولعله نظر الى قوله واستعمال المرض في القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا والحقيقة ان يراد الالم كما يقال في جوفه مرض الخ ثم قال ويخرجون عليهم حد الخ والظاهر هذا الاحتمال فان قول المصنف فان قلوبهم مثالة تحرقا على ما فات الخ اشارة الى المعنى الحقيقي وهو بعينه مذکور في الكشاف والقول بان قوله المذكور ليس اشارة الى المعنى الحقيقي له ضعيف فان ما عداه من المقالات لا يصلح ان يكون مثالا للمعنى الحقيقي فلو لم يكن ذلك القول بيانا للمعنى الحقيقي له يكون تعرضه لبيان المعنى الحقيقي للمرض ضايعا * قوله (فان قلوبهم كانت مثالة) ظاهره انه عد الالم من المرض كما هو مال الزمخشري على ما هو الظاهر من كلامه مع انه قد عدل عن قول الكشاف حقيقة المرض الالم فيما مر وهنا قد اعترف به وقد سمعت توجيه كلام الكشاف وهو ان المرض والالم اتصالا تاما بحيث لا يفارق المرض عن الالم ما يفهمه الاعتدال في ان كون حقيقة المرض الالم فيه تسامح وتنبه على فرط الملازمة بينهما وله نظائر في كلامهم كتسمية الالفاظ الانشائية باسمي معانيها حيث ذكر البيع والتكاح واربها ايها الايجاب والقول لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يخلف المعنى عنه اصلا صرح به مولانا خسرو في درره قال الامام الانسان اذا اتلى بالا خلاق الرديئة كالحسد والتفاق والكفر ودماه به ذلك اداه الى تفسير مزاجه وقلبه انتهى وهذا معلوم بالوجدان فمن انكره ولم يفهم فليتهم وجدته فقول الشارحين للكشاف انه لا يصح ارادة المعنى الحقيقي وهو الحق الحقيقي بالقول رواية ودراية ليس بشئ بل نقول اختبار المعنى الحقيقي احق بالقول اما واولا فلا نه الاصل ولا داعي الى العدول ٣ عنه وامانا فلان فيه بيان رسوخ المعنى المجازي للرض لما عرفت من ان المرض الحقيقي مسبب عن المعنى المجازي له اذا كان دائما وراسخا في القلب فتحقق السبب يستلزم تحقق السبب فيه فكثير المعنى بلفظ وجيز ولا تخفى متانته ٤ ورشاقه * قوله (تحرقا على ما فات عنهم) للتحرق الفعل من الحرق وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فان الحديد بالحديد يغلخ واستعير لك بهضاب بعض حتى يسمع لها صوت وكثير بها عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا ولا بأس في حله على حرق النار كما يشهر ان الحسد محرق كالنار وفيه اشارة الى سبب المرض الحقيقي وهو احراق النار قلبه فبسوء مزاجه بل يؤدي الى هلاكه فالحسنة حصوله لا تحصليه * قوله (من الراسية) وفي هذا يشترك جميع الكفار لكن المتأقين لعدم اظهارهم ذلك كان سببا للمرض الحقيقي دون سائر الكفار * قوله (وحدها على ما يرون من ثبات امر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم) من قيل عطف العلة على العلول واشارة الى المرض المجازي الذي يؤدي الى المرض الحقيقي كما اشترنا اليه (واستلاء شأنه يوما فيوما وزاد الله عنهم بما زاد في اعلاء امره واشادته ذكره) فزاد الله تعالى عنهم السبب المؤدى الى هلاكهم لزيادة سوء مزاجهم دمر الله تعالى امثالهم عن آخرهم واشادته بالبدال المهمله اي رفع ذكرهم واشتعار شأنهم حتى نزل في علو حاله قوله تعالى "ورفعناك ذكرك" * قوله (ونفوسهم) عطف على قلوبهم ناظر الى المعنى المجازي اي ارواحهم ومحل معارفهم (كانت مؤوفة بالكفر) وفي التعبير بكانت ما لفة في شدة تشبهتهم واختلال انظارهم بحيث يكاد يمتنع ادراك الخلق عنهم قوله (وسوء الاعتقاد) اما ان يراد به الكفر للبانة في تجميع حالهم والتسجيل على كفرهم بالاجال والتفصيل او الاماني الفارغة الزايفة قال الله تعالى "ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظالمين بالله ظن السوء" الآية (ومعادات التي صلى الله تعالى عليه وسلم ونحوها)

اجابوا عنه بان جعل الالم سببا عن المرض لانفس المرض لا فالالم نفس المرض لغة وقال الامام ان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والتفاق وشاهد الكروه ودماه به فرما صار سببا لتغير مزاج القلب وألمه قال ابو الطيب * والههم يخترم النفوس مخافة * ويشيب ناصية الصبي ويهمر * قوله تحرقا من حرق الانسان سحقها حتى يسمع لها صرير وهو كتابة عن شدة الغضب ويجوز ان يكون بمعنى الاحتراق على ما هو اصل اللغة وقد شاع جعل الحسد كالنار والحسد كالحطب في الاحتراق لكن وصله بملى يؤيد الاول والثاني انسب لمعنى المرض واشادته ذكره من قولهم اشاد بذكره اي رفع من قدره والاشادة رفع الصوت بالشئ

٢٢ قوله تعالى • وزداد كيل بعب • الآية • عه

(ابن تيمية)

قوله • او باز دباد التكليف فيه نظر لان المناققين في اجراء احكام المسلمين عليهم كالمؤمنين الخ لخص لا مزيد لهم في التكليف على ما كلف به المؤمنون وتكرر الوحي وكثرة ازال الآيات لا بعد زيادة في التكليف لان المراد بالتكليف ما كلف به لا المعنى المصدرى ولو التزم ان هذا في حق المناقضين في الكفر دون المناققين وازيد باز دباد التكليف شرعية القل او الاسترقاق في الحربى وشرعية الجزية في الذمى يلزم تفكيك التظم لان ما قبله وما بعده من الآيات في حق المناقضين

قوله • من حيث انه مسبب من فعله فان تكرر ازال الوحي عليهم سبب لزيادة مرضهم فكأنه تعالى زاد مرضهم

قوله • والخور به تخمين هو الضعف

قوله • وبزادته تضعيفه فسر روحه الله المرض على ثلاثة اوجه وضمر الزيادة في كل وجه بما يناسبه قال صاحب الكشاف واستعمال المرض في القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا فالحقيقة ان ياد الالم كما تقول في جوفه مرض والمجاز ان يستعار لبعض اعراض القلب كدواء الاعتقاد والقل والحد والميل الى المعاصى والعزم عليها واستثمار الهوى والجبن والضعف وغير ذلك مما هو فساد وآفة شبيهة بالمرض كما استعبرت الصحة والسلامة في نقايض ذلك والمراد به ههنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر ومن الغل والحسد والبغضاء لان صدورهم كانت تغلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين غلا وخفا وبغض ونهم البغضاء التي وصفها الله تعالى في قوله • قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفى صدورهم • اكبر ويترقون عليهم حسدا • ان تسكم حسنة تؤهم • او ياد ما تدخل قلوبهم من الضعف والجبن والخور لان قلوبهم كانت قوية بقوة طمعهم فيما كانوا يتعدون به ان ربح الاسلام تهب جنبا ثم تسكن ولواؤه تخفى اياما ثم تفرق فضعت حين ملكها اليأس عند ازال الله انصر على رسوله واظهار دين الحق على الدين كله واما الجراهم وجسارتهم في الحروب فضعت جنبا وخورا حين قذف الله في قلوبهم الرعب وشاهدوا المسلمين وامداد الله لهم باللائكة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب مسيرة شهر الى هنا كلامه قال القطب امر اض القلب اما ان تتعلق بالدين وه وسوء الاعتقاد والكفر او بالاخلاق وهي امار ذائل فعلية كالفساد والحسد ومار ذائل انفعالية كالضعف والجبن فحمل المرض اولا على الكفر ثم على الهبثات الفعلية ثم على الهبثات الانفعالية هذا هو الضبط قال القاشاني في تأويل الآية في قلوبهم حجاب من حجب الرذائل ٢٢

الفاضى اليساوى كاملا
مع حاشته لاسمىل القوى

(سورة البقرة مدنية وهي مائتان وسبع ومائتان آية)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

• قوله (فرا د الله سبحانه وتعالى ذلك) اى المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد الخ وحذف من زادهم اختصارا في الموضوعين ولما كانت زيادة الكفر خفية اشار الى وجهه بقوله (بالطبع) اى بالتحتم اى باحداث الهبة في نفوسهم تمنهم على استحباب الكفر والمعاصى بحيث لا ينفذ فيها الحق وبطل استعدادهم بالمرّة بفقوا خاسرين وللاصل فاقدين وهذا معنى زيادة الكفر ونحوه هنا ومعنى الطبع والتم قدم تفصيله في قوله • ختم الله • الآية ثم اظهر ان هذه الجملة اخبارية عطفت على الجملة الاسمية لكتبة • وهى ان الجملة الاولى تفيد ان ذلك المرض مستمر فيهم وثابت لا يزول كما اشار اليه المصنف بلفظة كانت وفي الجملة الثانية اخترت الفعلية لافادة التجدد ومثل هذا مانع لتاسب المعاطفين في الاسمية والفعلية وقيل ان هذه الجملة انشائية دعائية وعداياته تعالى بزيادة المرض في نفوسهم الى ان يهلكوا برمتهم اوتدعيم للمؤمنين ان يدعوا عليهم بذلك كما صرح به في سورة المنافقين حينئذ تكون الجملة معترضة وصدرت بالفاء لانها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقوله واصل فعمل المرء ينفعه ان سوف يأتى كفاقدرا ومع وقوعه في كلام الشاعر صرح به النخبة فلا وجه لما قيل ان الانسب حينئذ ترك الفاء • قوله (او باز دباد التكليف) مصدر مضاف الى المفعول وفاعله لم يذكر فانه مطاوع زاد المتعدى الى مفعولين لان زاد يستعمل لازما ومتعديا الى مفعولين ثانياهما غير الاول كاعطا كما في الباب فاذا كان متعديا الى مفعولين فيكون مطاوعه ٢ متعديا الى مفعول واحد ويجوز ان يكون لفظة اولمغ الخلو والمراد بالتكليف التكليف الشرعية لا اللغوى وهو تكليف النبي عليه السلام ببعض الامور فانه لا يلايمه قوله (وتكرر الوحي) فانه عطفت تـ بـ يـ له وايضا قوله تعالى • واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم • الآية يدل على ذلك المذكور من ان المراد التكليف والزيادة بها (وتضاعف التصر) تكراره وتواليه مصدر مضاف الى الفاعل بخلاف الازدياد لما عرفت • قوله (وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى) لما كان اسناد الزيادة الى تعالى تارة كما هنا واستنادها الى السورة اخرى حاول بيان جهة اسنادها الى تعالى واستنادها الى السورة فقال وكان اسنادا ليدقناخ وظهر كلامه يوهن اسنادها الى تعالى مجاز لكنه ليس كذلك بل مراده بيان الفرق بين الاسنادين ويؤيده ما ذكرنا تحقيقه سابقا في قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الآية • حيث قال وهى اى الختم والتغطية والاغفال والافاد

(من)

(تكة)

(ل)

٢ زعمهم ان هذه الاشياء قبيحة والتزيه عنها واجب

٢٢ الثفانية والصفات البشرية والشيطنية عن تجليات الصفات الحقة ويراد الجملة الظرفية اشارة

الى عروض المرض ورسوخه وسلامة المعروف في الازل بخلاف الخنوم على قلوبهم واهذا وصف عذابهم بالابلام وعذاب اولئك بالعلم فان الطلبة الذاتية الازلية التي خلق الله الخلق فيها كما قال عليه الصلاة والسلام ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل فوجب عظم العذاب ما لم يصبهم النور الا الهى ولكن لا يحس ما بلطمه كعضو الميت او الفلوج بخلاف العذاب العارض للفترة الصافية في الاصل فان الفترة التورانية الصافية تدرك منافاة الهيئة الظلمانية التي هي الرذيلة فيستد الام والله اعلم قوله اي مؤلم بفتح اللام على انه اسم مفعول من ألم من الالام وصف به العذاب تجوزا في الاستناد وهو في الحقيقة صفة العذاب بفتح الذال مبالغة وجه المبالغة افادة ان الالم بلغ القاية حتى سرى من المعذب الى العذاب المتعلق به على نوال قوله نجبة بينهم ضرب وجيع حيث وصف الضرب بالوجيع والموصوف به حقيقة هو المضروب لا الضرب لكن لما كان بين المضروب والضرب ملازمة بولغ في اقصاف المضروب بالوجيع فاستدل الى الضرب المتعلق به فكان الوجيع سرى منه الى اول البيت وخيل قد دلفت لهم بخيل اي رب اصحاب خيل دلفت اي دنوت والبلاء في بخيل للتعذيب والمعنى رب جيش قربت اليها جينا وكذلك قولهم جد جده فان الجد في الحقيقة انما هو الجاد لكن استد الى الجد مجازا هذا بيان جد الجاد في الامر قد بالغ الى حيث يجد جده وقيل يجوز ان يكون اليم بمعنى مؤلم كالسبع بمعنى المدح والتذير بمعنى التذير والبديع بمعنى المبدع وانشد الزجاج لعمر بن معدى كرب

* امن ربحانة الداعي السبع *

* بوء رقتي واصحابي هجوع * قال الجوهرى السبع المسع لكن الزمخشري لم يرتض هذا الوجه ولم يجوز لان الالم لازم كوجع وان الالم في معنى الابلام ليس يثبت على ما قيل في بدع السموات فان قيل تفسير اليم بمؤلم على صيغة اسم المفعول كما فعله القاضى ههنا والزمخشري في الكشف يشعر بان الاليم في الآية من الالم بمعنى الابلام وان اليم فعل بمعنى مفعول قلنا هذا غير لازم فان اصل معنى اليم شئ اصابه الموشى ذوالم ويصح ان يقال الشئ ذى الالم مؤلم بناء على ان جميع الآثار والافعال لازمة لها ومنعها بايجاد الله تعالى وخلقه

(الجزء الاول) ٢٢ * ولهم عذاب اليم * (٣)

(من حيث انه مسبب من فعله) ان المكنت بأسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرة استندت اليه تعالى انتهى فان زيادة اما بالطبع او بغيره كما قرره فبعد نصريحه بان مثل ذلك الاستناد بل اسناد جميع المكنتات مما ليس للعبد مدخل فيه حقيق لا وجه للاشكال هنا بان هذا التأويل انما يحتاج المعترلة اليه ٢ لاهل السنة اذ لا دفع في ايجادها الى الختم ونحوه عندنا وايضا صرح ارباب البلاغة بان كون الاستناد حقيقة او مجازا يعرف من مذهب فأنه واستوضح بانيت الربيع البقل حيث يكون الاستناد مجازا اذا صدر من الموحدين وحقيقة اذا صدر من الدهرى فكلام المص كونه موافقا في التعبير لكلام الزمخشري لا يضرب اذ كل اثناء يترشح بما فيه خراجه ان استنادها اليه تعالى حقيقة اذ لا مدخل للعبد فيها بطريق الكسب واما تعرضه لكونه مسببا من فعله لتوضيح الفرق بينه (و) بين (استنادها الى النورة) لكونها سببا الا يرى انه قال في تحقيق اسناد الختم ونحوه وعلى هذا التهافت كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما انتهى فلو حل كلامه هنا على ظاهره لكان منافا لكلامه ههنا مع قطع النظر عن مخالفته لمذهبه فلا بد من التحمل في التوفيق بين كلامه بمثل ما ذكرناه (في قوله تعالى * فرادتهم رجسا ليكونها سببا *) قوله (ويحتمل ان يراد بالمرض ما داخل قلوبهم) الاحتمال مناه الحقيقى العفو والاعضاء في اصطلاح المؤلفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون لازما ومعنى الاختضاء فيكون متعديا مثل احتمال ان يكون كذا واحتمل الحال وجوها كثيرة كذا قيل وهنك معنى الجواز اي ويجوز معطوف على ما قبله معنى اي يجوز ان يراد بالمرض ما يمرض البدن الخ وانما قال هنا ويحتمل ان يراد الخ للاشارة الى ضعفه فان اطلاق المرض على ذلك ليس بحقيقة وهو ظاهر وانما يكون مجازا والعلاقة بينهما وبين الحقيقى غير ظاهرة واختارنا داخل على بدخل لكون التداخل على التدرج والعقاب والمباينة (من الجبن) الخوف ومنأه ضعف القلب عما من شأنه ان يقرى فيه (والخور) يفتح الحاء المجهة والواو وراءه لانه اصله رخاوة في العصب ونحوه ثم تجوز به عن الجبن وشاع فيه حتى صار حقيقة عرفية فيكون كائنا كبد الجبن والابقاء على الرخاوة في القلب جائز فيكون تأسبا (حين شاهدوا شوكة المسلمين) والشوكة القوة في الحرب ومنه شاكى السلاح اي تالم السلاح كأنهم شبهوا الاسلحة بالشوكة في عدم المقاومة والاضرار وفي دفع العدو والضرر * قوله (وامداد الله تعالى لهم بالملائكة) وهذا انما يتم اذا اعتقدوا ذلك وهو محل نظر فالاول تركه (وقذف الرعب) اي رميه الرعب الخوف مع الاضطراب (في قلوبهم) * قوله (وزيادته تضعيفه) اختار التضعيف هنا والتضاعف آخا للتفنن والمأك واحد قوله وتبسطا اي بما زاد لرسوله تبسطا وهو التوسع فالتبسط في البلاد بمعنى سعة شريعته واشراق الارض بنورها وقيل بمعنى سعة ممالكهم وهذا معنى مجازى له لكنه قريب من المعنى الحقيقى جدا (بما زاد لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا في البلاد) ٢٢ * قوله (اي مؤلم) بفتح اللام اسم مفعول من الابلام بدل عايه قوله وصف به العذاب للمباينة الخ (يقال الم فهو اليم) فهو فعل من الثلاثى لكنه بمعنى مفعول اما كونه بمعنى مفعول بكسر العين اسم فاعل فليس بثبت عند الزمخشري وتبعه المصنف هنا اذ لو حل المصنف على اسم الفاعل لم يكن في الاستناد مجازا ويكون قوله كقولهم نجبة بينهم الخ وجد جده ضابعا فن قال ان الكسر ان لم يعمين فلا شبهة في صحته الخ فقد عدل عن التبع القويم (كوجع فهو وجع) * قوله (وصف به العذاب للمباينة كقوله نجبة بينهم ضرب وجع) هو من قصيدة طوبى لعمر بن معدى كرب ومحل الاستشهاد ضرب وجيع جعل الضرب ذا وجع مع انه سبب الناء الوجع الى الضروب وكذلك جعل العذاب متألما وذا الم مع انه موقع للالم للمذهب فالاستناد فيهما مجاز على اشارته بقوله (على طريقة قولهم جد جده) لكن بينهما فرق من جهة ان جد جده من قبيل الاستناد الى مصدر الفعل وهنالك والافعال على طريقة قولهم الخ والقول بان العذاب هو الالم الشديد فيكون من قبيل جد جده اذ حاصله الم المضعيف اذ المراد بالعذاب العقاب بنحو النار فليس عين الالم بل مستلزمه ولو اراد به الالم الفاسد لم البيان لكن الشائع في عرف الشرع عذاب النار وغيره فالظاهر انه من قبيل سيل مفع للمبالغة كان العذاب بالغ في ابلام العصاة بلغا لا يعرف قدره حتى صار نفس العذاب والعقاب ذا المومتا لما والحقبة التعظيم ومضافة الى بينهم مجرور بكسر التون قال المصنف في قوله تعالى * حتى اذا بلغ بين السدين * الآية وبين ههنا مفعول به وهو من الظروف المتصرفه انتهى فن ادعى انه لازم الظرفية بقول نحبهم فيما بينهم على حذف

قوله بيب كذبهم اوبده فصره يجعل
 بالمصدر والباء لليب والمقابلة
 قوله وهو قولهم اناى وكذبهم قولهم هذا
 لان معنى الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع واخبارهم
 عن انفسهم بقولهم انا ليس مطابقة للواقع
 لان الواقع في قلوبهم خلاف ما في لسانهم وفي
 انكشاف والمراد بكذبهم قولهم انا بالله واليوم الآخر
 وفيه رمز الى قبح الكذب وسماجه وتخييل ان العذاب
 الاليم لاحق بهم من اجل كذبهم ونحو قوله تعالى
 * بما خطيئتهم اغرقوا * والقوم كفره وانما خصت
 الخطيئات استعظامها وتغيرا عن ارتكابها يعنى
 ان المنافقين جهات واسبا يستحقون بها العذاب
 منها الكذب ومنها النفاق ومنها الكفر ومنها الخدع
 والاشهر الى غير ذلك من الرذائل لكن خص بالذكر
 من بينها الكذب فلا يراد بتخصيص الكذب بالذكر
 انهم لا يعذبون بباقي الرذائل فانهم يعذبون بالنفاق
 اشد العذاب في الدرك الاسفل من النار بل المراد
 بتخصيصه بالذكر من بينها تصوير قبح الذكر
 وسماجه في نظر المؤمنين حتى يترجروا كل الانذار
 وكذلك تخصيص الخطيئات بالذكر من بين سائر
 رذائل قوم نوح عليه السلام واراد بقوله وتخييل
 ان العذاب الاليم لاحق بهم من اجل كذبهم وتخييل
 ان العذاب انما يلحق بهم بسبب كذبهم دون سائر
 رذائلهم من الكفر والنفاق وغيرهما فلا يراد على
 كلامه هذا بما ذكرنا من التوحيد انه محقق لتخييل فلو
 قال من اجل كذبهم فقط او ودى هذا المعنى بآر
 اساليب الاختصار لم يرد على ظاهره ما ردد من ان لفظ
 التخييل غير واقع موقعه والحاصل ان تخصيص
 الشيء بالذكر اوقع في خيال السامع نفي ما عدا ذلك
 الشيء وجه الرمز الى هذا المعنى انه نرى بعض المؤمنين
 فان المؤمنين متى سمع ان العذاب لاحق على الكذب
 دون النفاق مع ان النفاق من اعظم انواع الكفر
 وان صاحبه في الدرك الاسفل من النار تخيل في نفسه
 تغليظ رذيلة الكذب وتصور سماجه فازجر منه
 اعظم ازجار وما يشبه هذا ما في قوله تعالى * الذين
 يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم
 ويؤمنون به وحيلة العرش ليسوا من لايؤمنون
 وتخصيص الايمان بالذكر لشرفه والترغيب فيه وانما
 خص هذا النوع من التعريض باسم الرمز لان الرمز
 اشارة الى المقصود من قريب مع نوع خفاء والتعريض
 كذلك

قوله من كذبه بالتشديد نفى صدقه

قوله الى شطاردتهم جمع شاطر وهو الذى اعجب
 اهله خباى واذا اجتمعوا في خلوة مع خلفاء
 دينهم الذى اعينهم خباى من خلوت الى فلان
 اذا اجتمعت معه في خلوة

المفعول به واستاد ضرب وجع الى تحية ليس بحقيقة ولا مجاز عند الخطيب ٢٢ (قرأها عاصم وحجة والكسائي)
 اى هذه القراءة وهى قراءة التخفيف بقراءة المقابلة * قوله (والمعنى بسبب كذبهم) اى الباء للسببية
 وما مصدرية والفعل مأوول بالمصدر وهذا اولى من جعل ما موصولة اما لفظا لعدم احتياجه الى تقدير الضمير
 واما معنى فلان المناسب للعلية هو المعانى لا الذوات * قوله (اوبده) اشارة الى ان الباء البدلية للسببية
 كانه اشارة الى ان العذاب منه تعالى عدل كما ان الثواب فضل لا يكون الاعمال الصالحة ولا الفاجرة اسبابا للثواب
 ولا العقاب بل هما بدليهما (جزاء) اشارة الى المصنف بقوله جزاء (لهم) ويظهر منه وجه عدم حملها على
 المقابلة اذ هى تشعر بالسببية للاحطة المعاضة فيهادون البدلية الا يرى ان قول الشاعر قايت بهم قوما اذا ركبوا
 شدوا الاغارة فرسانا وركبانا اى ليتهم بداهم فان البدلية صحيحة دون المقابلة والمعاوضة في ذلك القول
 واما حملها او لا على السببية فتبا على ان الاعمال اسباب عادية للجزاء لا اسباب موجبة له كما زعم المعزلة فكلها
 بالاعتبار المذكور حسن اتيقن واطيف رشيق * قوله (وهو قولهم انا) حين لقاء المؤمنين فان هذا القول
 اخبار لانشاء كما جئى الاشارة منه في قوله تعالى * واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا * الآية وهذا امراد المصنف
 لا في قوله تعالى * ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر * الآية فانه انشاء مع احتمال الاخبار لكن الظاهر
 هو الاول ثم ان هذا القول صفة ثانية اذ اذاب لاصفة لايام لما عرفت في اول سورة الفاتحة من ان الصفة المشتقة
 لا توصف اى لا تكون موصوفة بل تكون صفة لشيء قال التحرير في المطول ومن خواص كان اجتماعه مع المضارع
 فيفيد الاستمرار وهو كثير في كلام البلغاء لاسيما في كلام الله الاعلى قال قدس سره كلمة كان في النظم للدلالة على
 الاستمرار في الزمنة وقولهم آمنا اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى ولو جعل انشاء كان متصفا للاخبار
 بصدوره عنهم انتهى قوله للدلالة على الاستمرار في الأزمنة اشارة الى ما ذكرناه حيث لم يقيد الأزمنة بالماضية
 يعنى ان قولهم آمنا اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى وهم مصررون على ذلك في عوهم الاوقات وكذا يكون
 على الاستمرار في جميع الحالات لا يرفعون عن ذلك الكذب بحسن الاعتقادات * قوله
 (وقرأ الباقون) من السجدة القراء (يكذبون من كذبه) بالتشديد والباء للتعدي والمفعول مقدر اشارة الى بقوله
 (لانهم كانوا يكذبون الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم) بقولهم وتكذيب الرسول عليه السلام مستلزم
 لتكذيب جميع ما يجب الايمان بكونه مبلغا والتخصيص به مع ان تكذيب واحد من جميع المؤمنين به مستلزم
 لتكذيب ما عداه لان المخادعة مع الرسول عليه السلام والحمل على تكذيبه عليه السلام اوفق لذلك على ان
 تكذيب ما عدا شانه تعالى وما سوى الرسول عليه السلام لا يستلزم تكذيب جميع المؤمنين به بل يستلزم عدم
 الاعتداده ولما كانوا معترفين بنبوته حمله على التكذيب (بقولهم) مع ان محل التكذيب ككذبه
 التصديق بالقلوب واللسان ترجعه له وعلامة عليه قوله (واذا خلوا الى شياطينهم) عطف على بقولهم
 اى يكذبون الرسول عليه السلام وقت خلوتهم وافترادهم معهم بالسنتهم ايضا والقول بانه بتقدير وبالسنهم
 اذا الخ لاحاجة اليه اذ العطف حسن بدونه ويوم القلوب والالسنه والتقدير يوم التخصيص بالالسنه
 كما ان بقولهم يقتضى التخصيص بها ولا يخفى فساد المراد بالشياطين امثالهم في النفاق وكبرائهم في تلك
 الاخلاق او هم الكفرة المجاهرون الذين هم يمانلون في التردد الشياطين وسأق تفصيله وفي نسخة شطاردتهم
 جمع شاطر وهو من اعياء اهله خباى والمراد هنا ما ذكرنا من استعادة * قوله (او من كذب الذى هو للبالغة اولئك كثير)
 عطف على قوله من كذبه الذى هو المتعدي اشارة الى ذكر الضمير هناك وتركه هنا فيكون لازما موافقا لقراءة
 التخفيف والمخالفة باعتبار المبالغة وعدم اعتبارها والتكثير كذلك ولما كان ذلك غير مشهور ايدى بقوله (مثل
 بين الشئ) بمعنى بان وثيق تبيينا تاما كاملا نظير الاول (وموت البهائم) اى مات البهائم الكثيرة هذا نظير
 الثاني والمبالغة في التكثير في الكم وتغايرها ظاهر والمبالغة في الكذب تقوية بالايمان الفاجرة كما حكى
 الله عنهم في الآيات العديدة والتكثير باعتبار كثرة الكاذبين وفيه نوع خفاء اذ لا كثرة في المنافقين كثرة البهائم الاموات
 او باعتبار كثرة الكذب نفسه لصدوره منهم في عوهم اوقاتهم كطوف زيد الكعبة لكن مثاله بلايم الاول * قوله
 (او من كذب الوحش) اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه) فحينئذ لا يكون من الكذب المقابل للصدق
 بل معنى التحير والتردد والظواهر انه حقيقة فيه وقيل انه مجاز مأخوذ من كذب المتعدي كانه يكذب رأيه وظنه

٢ ويورى من اتورية الى اراد في عبء ما كان صادقا فيه ولم يز ما استخافه عليه

قوله او من كذب الذى هو للبالغة او الكثير اى او من كذب الذى هو بالغة في كذب كايون في صدق قليل صدق ونظيره بان الشئ وبين وفي النمل قديين الشئ لذي عينين

قوله مثل بين الشئ وموت البهائم اف ونشر فان بين الشئ مثال للبالغة في البيان وموت البهائم مثال للكثير والمراد بالكثير ههنا كثير الفعل اى يكذبون كذا كثيرا ويفعلون ذلك مرارا كثيرة والفرق بين البالغة والكثرة ان البالغة لا تفضى تعدد الفعل والكثرة تفضى افعالا متعددة كقوت البهائم اى كقوت البهائم هكذا قالوا وافول الكثرة لانت في المبالغة فان اعتبرت المبالغة بحسب الكيف فهو الوجود الاول وان انتبرت بحسب الكم فهو الوجه الثاني وقد جاء صرف معنى المبالغة في افظم موضوع للمبالغة الى كل واحد من هذين المعنيين عما ذكر صاحب الكشاف في سورة مريم في تفسير قوله تعالى انه كان صديقا نبيا الصديق من ابنة المبالغة ونظيره الضحك والتطيق والمراد كثرة ما صدق به من غيوب الله وابائه وكتبه ورسله او كان بليغا في الصدق لان ملاك امر النبوة الصدق فطفت الكثير على المبالغة بالواو الفاصلة ليس كما ينبغي

قوله او من كذب الوحشى اذا جرى شوطاى طلقا واسرا في الشئ فاعلى هذا هو استعارة مصرحة تسمية واقعة على طريقة التمثيل لقوله فان المناق في متغير ومتدرد شبه حال المناق في تحيره وتردده بين الدينين بحال الوحشى المتدرد بين الفرار والوقوف فاستعمل في الحل الاول لفظ موضوع للحالة الثانية فقوله كذب الوحشى ما اخوذ من كذب الذى بمعنى التعبدية كانه تكذيب غفد وظنه في نظر ماوراءه ولما كان حاله ديارا بين تكذيب ظنه وتصديقه وهو متدرد بينهما شبه بحاله حال المناق المذبذب المتدرد بين الدينين فاستعمل في الشبه ما هو موضوع للشبه على وجه الاستعارة

قوله علل به استحقاق العذاب لم يقل ثبوت العذاب مع ان معنى قوله ولهم عذاب بنبوت العذاب لهم لان العذاب الايم ليس ثابتا لهم وقت الاخبار به بل ذلك في الآخرة وانما لهم في هذه النشأة الاولى استحقاق العذاب وهذا هو المعنى بقوله في تفسير ولهم عذاب عظيم وعيد وبيان لما يخففونه

قوله وما روى ابراهيم كذب ثلاث كذبات الخ هذا جواب لما عسى يسأل ويقال اذا كان الكذب كله حراما فكيف كذب ابراهيم كذبات ثلاثة الاولى قوله اتى صميم وثابها قوله بل فعله كبيرهم وثابها قوله لملك الشام حين سأل عن سارة هذا حتى وقيل ٢٢

فيقف لينظر ماوراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت الخ حالة المناقين شبهة بهذا جاز ان يستعار منه لها انتهى ولا يخفى ضعفه اذا استعمله فيما لا يتصور الكذب والظن فيه كالوحشى لا يريه * قوله (فان المناق متدرد) قال الله تعالى * مذبذب بين ذلك * اى متدرب بين الايمان والكفر والمعنى المناسب للامام هو المعنى اللازم للكذب فان كذبهم من جلة خداعهم بخلاف الكذب ولما كان كذبهم اساس مخادعتهم خص الكذب بالذكر * قوله (والكذب هو الخبر عن الشئ) الخبر هنا بمعنى الاخبار بقريئة تعديته بعن الخبر بمعنى الكلام المشتمل على نسبة ثامة ونسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فانه مع عدم تعديته بمن فيه شائبة الدور فيكون الكذب هنا وصف التكلم لا الكلام وان استلزمه ذمى قوله فيما سبق وهو قولهم آمنا اخبارهم بذلك ومعنى قوله (على خلاف ما هو به) اى ما هو ملتبس به في الواقع ونفس الامر وهو مذهب الجمهور وعند اهل السنة هو المشهور ولا يراد اعتقاد المخاطب لانه مذهب المعتزلة ولا بدو غ اعتباره في كلام اهل السنة فقوله بعضهم اوفى اعتقاد المخاطب وفي ذهنه فكلامه صادق على المذاهب كلها ففيه ايجاز حسن انتهى اطنا ب قبح * قوله (وهو حرام كله) وما ساع منه في ثلاث مواطن كما ورد في الحديث الشريف يجوزاه في ثلاث مواطن في الحرب واصلاح ذات البين وكذب الرجل لامرأته ليرضيها لاينا في ذلك فان هذا من قبيل مباح المحرمات عند الضرورات وعليه يحمل ما ثبت في الكتب الشافعية ان من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب وما هو واجب فان كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة اليه وان لم يمكن الا بالكذب فالكذب فيه مباح ان كان نحصيل ذلك المقي مباحا واجبا فلو اخفى مالم من ظلم وسأل عنه وجب الكذب باخفاؤه وكذا لو سأل عن ماله لياخذه ولو استخلفه لزمه ان يخلف ويورى ٢ فيمينة وكذا في كل مقصود فلا يختص بالصورتين الثلاث الواردة في الحديث بل ينبغي ان يقابل بين مقصد الكذب والمقصد المترتبة على الصدق فان كانت المقصد في الصدق اشد ضررا فله الكذب وان كان عكسه اوشك حرم عليه الكذب انتهى ما نقل البعض عن الامام الغزالي والنووي لمخصا وسره ما قاله المصنف في قوله تعالى * وما فعلته عن امرى * الآية ومعنى ذلك على انه متى تعارض ضرر ان يجب تحمل اهو منهما لرفع اعظمهما وهو اصل مذهب غير ان الشرايع في تفاصيله مختلفة خافيل وقيل ان معنى الكلبة في كلام المصنف ان الكذب حرام من حيث ذاته مطلقا وقديكون مباحا من حيث وصفه كما في الصور المذكورة هو وهم على وهم فانه مع مخالفته لمذهب منى على الاعتزال سهو فاحش لانه ان اراد بقوله فانه مع مخالفته لمذهب ان الكذب يكون مباحا بل يكون واجبا من حيث ذاته فلا شك في فساد بل يخشى منه امر عظيم لانه ذنب جسيم وان اراد ان مذهبه اباحة الكذب لدفع ضرر فهو عين ما قاله القليل وما نقله عن الغزالي والنووي يؤيد ذلك بل مصرح في موضعه ان الكذب حرام في جميع الاديان غايته انه قديكون جائزا لضرورة كاكل الميتة ولحم الخنزير فانه جائز لوقت الاضطرار فهل يمكن لاحد ان يقول اكل الميتة مثلا قديكون حراما وقديكون جائزا حتى يكون واجبا من حيث ذاته فاعنى قوله ان هذا القول وهم على وهم مع انه در على حرير وهذا امر يتغير منه العاقل النحرير وايضا قوله منى على الاعتزال خروج عن الاعتدال لان المصنف وجع اهل السنة يحكمون على قبح الكذب بحكم الشرع والمعتزلة يحكمونه بالعقل فن ابن يعرف من حكمه بفهمه وحرمة انه بنى على مذهب المعتزلة ولا اعرف خلافا فيما ذكرناه من ان الكذب حرام من حيث ذاته بلا عارض مبيح له وجازع عند مساس الحاجة كبعض سائر المحرمات وقوله وما روى ان ابراهيم عليه السلام الخ فيه اشارة الى ان المعارض حين ايج الكذب اولى من صريح الكذب ومن ههنا قيل ان المعارض لتدوحة عن الكذب مع التنبه على جواز الكذب وقت الضرورة * قوله (لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه) وهذا اشارة الى اختيار كون الباء في بما كانوا يكذبون للسببية اذا فهاهم انتعليل من كونها البدلية مشكل وهذا ظاهر على قراءة عاصم وحزرة والكسائي واما على قراءة الباقر بنه على انهم كانوا يذوبون في تكذيبهم هذا اذلولاه لما علل استحقاق العذاب بالكذب واما الحال في كثرة كذبهم فخال عن الاشكال واما ترددهم في الدين وتجبرهم فراجع الى الكذب كما لا يخفى على اليب وهذا اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف وتخييل ان العذاب لاحق بهم من اجل كذبهم ونحوه قوله تعالى * ما خطيئتهم اغرقوا * الآية الخ وفيه تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصدق بسبب ان ترتب العذاب على الكذب دون النفاق

٢ إشارة الى ماروي في الصحيحين وغيرهما وروى الترمذي في حديث الشفاعة انهم يأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون له اشفع لنا فيقول ليست لنا اني كذبت ثلث كذبات ثم قال عليه السلام في رواية جادل بها عن دين الله تعالى **معد**

٣ فلم منه ان الظاهر المتعبر في كون الخبر صادقا او كاذبا مقصده المتكلم قصدا جازيا على قانون الكلام لا مظهر من كلامه وذلك لانه المعارض كذب الماورد في المعارض لندوة عن الكذب قبل فحينئذ لابد فيها من قرينة على المراد وان كانت خفية لانها الفارقة بين الكذب كما صرحه السكاكي الا ان قول الزمخشري في سورة الصافات ان الكذب حرام الا اذا عرض ظاهر في انه من الكذب المستثنى الا ان يجعل منقطعاً انتهى قوله لابد فيها من قرينة الخ ان اراد بذلك انه لابد منها بالنسبة الى كل شخص فتتوفاة التعريض في بعض المواضع بل في كل موضع وان اراد بذلك بالنسبة الى شخص لم يكن التعريض لاجله فقير مفيد والظاهر من كلامهم ان القرينة لا تنصب في المعارض كالا كاذب فقدر **معد**

٢٢ الكذبات الثلاث قوله في ثلاث مواضع هذاري وتقرر الجواب انها وان كانت في صورة الكذب لكنها ليست كذبات في الحقيقة وانما هي تعريض فسمى التعريض باسم الكذب مجازاً متعارفاً من حيث ان علاقته بين المعنى الحقيقي والمجازي التشبيه واما قوله **اني سقيم** فلانه اوههمهم بامارة على النجوم انه سقيم ليزكوه عن الذهب **معد** الى عيولهم حتى يتخلوا سبيله فيكبر اصنامهم وانه سقيم لما يجد من القبط والحق بانحاذهم النجوم الهة واما قوله **بل فعله كبيرهم** فلان هذا الكلام على الفرض والتقدير على سبيل الالتزام كانه قال لو كان الها معبودا واجباً يكون قادراً على ان يفعله فاذا لم يكن قادراً عليه يكون عاجزاً والعاجز بمنزلة عن اللوهمية واستحقاق العبادة فكيف حالكم في العكوف عليه واما قوله هذه اخي فلان المراد منه الاخوة في الدين يريد انها اخي في الدين وقرضه منه تخليصها من يد الظالم لان من دين ذلك الملك الذي سجدت به في الاحكام المتعلقة بالسياسة ان لا تعرض الالذوات الازواج لان من دينه ان المرأة اذا اختارت الزوج فالسلطان احق بها من زوجها واما اللاتي لا ازواج لهن فلا سبيل له عليهن الا اذا رضين واما قوله هذا ربي فلانه من باب الاستدراج وهو اخاء الضامن مع الخصم في المحاورات وهو نوع من التعريض لان الفرض منه حكاية قولهم والتعريض مشتق من العرض بالضم بمعنى الجانب وفي مقامات التعريض المصطلح عليه امالة الكلام الى جانب آخر غير الجانب ٢٢

الذي هو اخبث الكفر تغليظ اسم الكذب وبيان كمال سماجته وفيه مبالغة في الزجر عنه وترغيب الى الانزجار وضرب رتب عليه راجع الى الكذب المذكور وهو كذب الرسول عليه السلام وهو اعظم انواع الكذب فجاء بعد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام وفهم قبح سائر الكذب مالم تمس الحاجة اليه ولهذا قال المصنف وهو حرام كله مع ان ترتب العذاب على كذبهم على الرسول عليه السلام وتغافهم والمراد بترتب عليه انه مسبب عنه *** قوله** (وماروي ان ابراهيم عليه السلام) جواب سؤال مقدر بان الكذب لو كان حراما كله لما صدر عن ابراهيم عليه السلام الكذب لكنه صدر عنه لقوله عليه السلام ان ابراهيم عليه السلام **٢** الخ فلا يكون حراما كله فاجاب بان ما صدر منه لان لم كونه كذبا بل المراد التعريض وهو ان يشار في الكلام الى جانب والفرض منه الجانب الآخر ولما كاد ان يعترض عليه بانه لو كان التعريض لما طاق عليه الرسول عليه السلام الكذب اجاب بانه لما شابه الكذب في الصورة حتى به استدارة *** قوله** (كذب ثلث كذبات فالمراد التعريض) وهي قوله في الكوكب هذاري وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم وجه التعريض في الاول هو ان قوله هذاري على سبيل التوضيح فان السدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد كذا بينه المصنف هناك والحاصل انه عليه السلام تكلم على زعم الخصماء المشركين ليان فساد اعتقادهم بالبراهين لكن ظاهره انه تكلم من قبله فيكون تعريضا على صورة الكذب لما عرفت من ان التعريض ان يشار في الكلام الخ وهنا كذلك ووجه التعريض في قوله **بل فعله كبيرهم** هو انه اسند الفعل اليه تجوزا لان غيظه لما رأى من زيادة تعظيمهم له سبب لما شرته له او تعريض نفسه عليه السلام مع الاستهزاء والتكيت على اسلوب تعريض كما لو قال لك من لا يحسن الخط فيما كتبه بخط رشيق هانت كتبت فقلت بل كتبت كذا قاله المصنف في تفسير هذه الآية فيكون كناية تعريضية ووجه التعريض في قوله **اني سقيم** انه اراد به اني سقيم القلب لكفركم او خارج المراج عن الاعتدال خروجاً قل من مخلوعه فهو كما قبله تعريض في صورة الكذب لكن في الاخير التعريض لغوى اعني ما يقابل التصريح والتصریح ان يكون اللفظ نصاً في معناه لا يحتمل معنى آخر احتمالا مقتداً به والتعريض خلافه وهو ان يكون اللفظ محتملاً لمعنيين سواء كانا حقيقيين كما في اني سقيم على احتمال ارادة خارج المراج عن الاعتدال في الجملة او لا وهو يدعي ان المراد بالتعريض هنا المعنى اللغوي لكن الاول الاطلاق لغوياً كان اواصطلاحياً كما ظهر لك مما قررناه فان قوله بل فعله كبيرهم كناية تعريضية على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين هنا وفي بعض قوله عليه السلام للام في جواب سؤاله عن امره انه سارة رضى الله تعالى عنها هي اخي حين اراد غضبها لفرط جلالها وكان من طريق الباسة التعريض لذوات الازواج دون غيرهن بدون رضاهن وجه التعريض حينئذ هو انه اراد انها اخي في الدين وهو تعرض لغوى في صورة الكذب والحديث بطوله مذكور في كتب الحديث *** قوله** (ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به) مشابهنها لكذب من حيث كونها في الظاهر اخباراً غير مطابقة للواقع وفي الحقيقة اخبار **٣** مطابقة للواقع كما فصلناه آنفاً فقول الخليل عليه السلام يوم القيمة اني كذبت استحي من ان اقوم شافعاً لان هذه الكذبات الثلاث ولو كانت معارضة لكنها لما كانت في صورة الكذب عد ذلك ذنباً له او مقامه وقربه الى الله تعالى ومن هنا قيل حنات اليرار سببات القرين الاحرار فاللابق به او منصبه ان يحترز عما هو ظاهره يرى كذباً وان ترتب عليه ضرر بالنسبة الى احوال الامة ثمفة بمحمد الله تعالى وحجته فالتناسب مبارزة اعدائه بالمكروه بذلائفه في سبيل الله تعالى او دخولا في حفظ حصن الله تعالى قال المص في سورة البقرة في قصة آدم عليه السلام وعوب آدم عليه السلام بترك التحفظ عن اسباب النسيان واهله وان حط النسيان عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم كما قال عليه السلام اشد الناس بلاه الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل انتهى فانكشف منه جواب آخر وهو ان المعارض وان حطت عن الامة لم تحط عن الانبياء عليهم السلام لكنها ليست منافية للعصمة لعدم كونها كذباً في الحقيقة ولهذا قال ابراهيم عليه السلام اني كذبت ثلاث كذبات يعني انه صدر مني ثلاثة معارض هي في شأننا كالكذب الحقيقي في حق الامة فاستحي ان لقوم شافعاً في فصل القضاء وصيى روح الله يستحي من ان يقوم شافعاً بالشفاعة المذكورة من قول النصاري انه ابن الله وقول الآخرين منهم ان الله هو المسيح ابن مريم فمن تأمل فيه يعرف ان الانبياء عليهم السلام لهم خشية اجلال من الملك المتعال خشية عظيمة لاجل وقوع امور حقيرة بل جائزة لكل آحاد من الامة

(قوله)

٢ فيدل على فحش الفساد الذي يعم كل صار ويجب الاحتراز عنه فيدخل فيه الكذب دخولا اوليا

٣ والاول ناظر الى كون البلاء للبيبة والثاني الى البدلية

١ وبهذا التقرير يندفع اشكال آخر وهو انه اذا عطف واذا قيل لهم لا تفسدوا على يكذبون كان قوله تعالى * واذا قيل لهم آثروا * وقوله تعالى * واذا قالوا الذين الالة داخلان في سبب العذاب لكونهما معطوفين على واذا قيل لهم لا تفسدوا فينتفي فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبني عليه على ما مر

١ ان جعل البلاء على البيبة ان جعلت البلاء على البدل

٦ وهو الرازي من شرح الكشاف كذا قيل

٢٢ المتبادر من حاق الكلام واقول في تسمية مثل هذه الكذبات باسم التعريض نظر لان قوله "اني سقيم" مجاز مرسل كلفظ الخمر المستعمل في العصير باعتبار ان ما ك العصير الخمر عادة والتعريض من اقسام الكتابة والمجاز ينافي الكتابة فان المجاز ينافي ارادة الحقيقة والكتابة لا تنافيها وقوله هذه اختي ايهام وتشبيه بليغ مثل زيد اسد فالوجه ان يراد بالتعريض هنا التعريض الأقوى معناه بالنارسية توشية كفتن وهو معنى عام متناول للمجاز والابهام والتشبيه البليغ قوله عطف على يكذبون او يقول فعلى الاول يكون المعنى ولهم عذاب اليم بسبب تخصيصهم انفسهم بالاصلاح وقت نهيتهم عن الافساد في الارض مع انهم يعزل من الصلاح فكيف عن الصلاح فضلا عن ان يكونوا معصومين على الصلاح المدلول عليه بقولهم انما نحن مصلحون فانه لو قلت لهم عذاب اليم بما كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون كان المعنى صحبنا وعلى الثاني ومن الناس من اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض الآية قال صاحب الكشاف والاول اي عطف على يكذبون اوجه قال صاحب التفسير انما كان اوجه لانه اقرب وايضا تشبيه للعذاب وقال الحبي واذن ان صفة الفساد يحترز عنها تفصيها كما يحترز عن الكذب واقول المقابل للمعطوف عليه من جانب المعطوف ليس مضمون متعلق الشرط بل مضمون الجملة الشرطية وهو قولهم انما نحن مصلحون حين ما نهوا عن الافساد بلا تفسدوا فيكون التبع المحترز عنه قولهم ذلك وقت النهي لانه هو الواقع في معرض السبب للعذاب لا لافادته قال الطيبي ويمكن ان ينصر القول الثاني بان يقال ان في العطف على يقول انما نصير الالات على سنن تعديد قبايحهم كما ذكر صاحب الكشاف نعي عليهم فيها خبثهم ونكرهم ولا شك ان قوله ٢٢

٢٢ * قوله (عطف على يكذبون) فيكون منصوب المحل لطفها على خبر كان وقد عرفت ان لفظة ما في ما كانوا المصدرية لا الموصولة لما مر واعترض عليه ابو حيان بانه على الموصولة خطأ لعدم العائد على ما مر في تلك الجملة فيصير التعدير ولهم عذاب اليم بالذي كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض الآية وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية على القول باسميتها واما على مذهب الجمهور فهو سايق وقيل عليه ان لزوم الضمير هنا غير مسلم وان النسخة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية فأمل كذا نقله البعض قال المص في قوله * انك انت العليم الحكيم * وقيل انت تأكيد للكاف كما في قولك مررت بك انت وان لم يحز مررت بانت اذا التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع ولذلك جازيا هذا الرجل ولم يحز يا الرجل انتهى فعدم العائد وان لم يحز في المتبوع لكنه يجوز في التابع وامل هذا مراد من قال ان لزوم الضمير هنا غير مسلم وايضا يندفع به اشكال ان النسخة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية على ان عدم الذكر لا يدل على العدم مع ان الاستغناء التام مشكل والاستغناء ناقص غير مفيد ولعل لهذا قال فامل وكفى شاهدا بقول الزمخشري فانه من الائمة العربية واذا خلصت الماضي للاستقبال فلذا حسن عطف الماضي على المضارع لكونه بمعنى المستقبل * قوله (او يقول) اي او عطف على يقول فينتد لاجل لهذه الجملة لطفها على الصلة والمعنى ومن الناس من يقول آثروا الآية * واذا قيل لهم لا تفسدوا الآية وما بينهما جملة معترضة ونكتتها تعداد منها قبايحهم معطوف عليه ٢ ومن ههنا لم يفتح طول الفصل بين التعاطفين وتأخير هذا الاحتمال بشرط الاول ارجح وقد صرح في الكشاف ان الوجه الاول اوجه وجه الارحجية قرينة ما لفظا وظاهرا واما معنى فلا فائدة تبسبب الفساد للعذاب او بدله ٣ لاسيما مع انضمام دعوى الاصلاح ورد الناصح على وجه الحصر فانه كذب آخر غير الكذب المذكور على ما اختاره المصنف اذ تصور الافساد بالاصلاح احك عظيم وخلوه عن تمحل البيان والاستيناف وما يتعلق به بين اجزاء الصلة او الصفة وان لم يكن اجنبيا محلا بالصحة كما اشترنا من انه من نعمة المعطوف عليه لكن متى ساء احتمال آخر خال عن ذلك بحسن الميل اليه ووجه افادته بسبب الفساد للعذاب انه ح داخل في حيز صلة الموصول الواقع سبب او بدلا ٩ اذ المعنى في قولهم انما نحن مصلحون ادعاء ان ماصد مصلح لافساد وهذا الادعاء انما يكون مذموما مؤديا الى العذاب حين ادعوا ذلك اذا فسدوا في الحقيقة بسبب العذاب الفساد الا يرى ان هذا القول انما نحن مصلحون ليس قبيحا في نفسه اذا وافق الواقع وهما ليس كذلك كما عرفت ٤ فلا وجه لمقالة مولانا خسرو من ان العطف على يكذبون يقتضي ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم بقوله تعالى انما نحن مصلحون * واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض فيفيد بسبب هذا القول للعذاب لا بسبب انفسادهم ولا وجه ايضا لما قيل انه لا دلالة على تبسبب الفساد بل على تبسبب الكذب وهو قوله تعالى انما نحن مصلحون انتهى فانه لما كان قوله لهم انما نحن مصلحون كاذبا علم انهم اهل فساد فيكون حينئذ دالا على تبسبب الفساد ولا يشتركون هذا القول سببا للعذاب لاجل كذبه فان سببية الكذب مستفادة من المعطوف عليه والتخصيص بكذب الرسول عليه السلام من مقتضيات المقام وايضا اعتبار كونه كذبا وانه سبب العذاب يقتضي كونه تأكيدا لا بليغ عطفه وعطف انصاف بالواو في الجملة خلاف الظاهر وقد يرجح الثاني بكون الآيات حيث على غلط تعداد قبايحهم وافادتها انصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلال وقصدا ودلائلها على حقوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذي هو ادنى احوالهم في كفرهم ونفاقهم فظنك بسايرها والاعتراض عليه بان هذا مناف لما قدم قبله من قوله انه جعل عذابهم سببا لكذبهم رمر الى فحش الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم اياه مع كثرتهم وفيه تخيل ان حقوق العذاب بهم انما كان لاجل كذبهم نظرا الى ظاهرها عبارة المقتضرة على ذكره مدفوع بان الكذب جهتين الاولى ان الكذب من حيث كونه خبا غير مطابق للواقع فهو ادنى احوالهم ومن حيث كونه كذبا للرسول عليه السلام بقلوبهم او اذا خلوا الى شياطينهم فهو عين التفاق فهو امتنع احوالهم واقبح جهات استحقاقهم العذاب من المخادعة واذا عدا اسرار المؤمنين الى ما يذنبهم الى غير ذلك من الاغراض الفاسدة فظن الى ظاهر النظم وهو مطلق الكذب فاطلق عليه انه ادنى اوصافهم ونظر الى المراد واطلق عليه انه امتنع احوالهم وساقى بعض ٦ الشارحين نكتة لجملة الثانية بان قوله تعالى * واذا قيل لهم آثروا *

الآية وقوله تعالى "واذلقوا الذين آمنوا" الآية معطوف على قوله تعالى "واذاقيل لهم لا تفسدوا" الآية فلو عطف على لي يكذبون كانا ابضام مطوفين عليه فيدخلان في سبب العذاب فتب في فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبني عليه وقد عرفت مما ذكرناه اندفاع ذلك بان قوله تعالى "واذا قيل لهم آمنوا" الآية وقوله تعالى "واذلقوا الذين آمنوا" وان كانا كذبا ٢ ايضا لكن لا تغفل الى كونهما كذبا بمعرفة العطف بل المعبر فيهما الافساد في الاولى واستهزاء عظيمة المسلمين في الثانية وسبب الإشارة من المصنف الى ما ذكرناه على ان الكذب المخصص بالذكر اعظم الكذب فردا وهو كذب الرسول عليه السلام اما قلوبهم فقط او بالسهم ايضا في الخلوة مع نظرائهم وشياطينهم والكذب المستفاد من هذين القولين نوع آخر منه غير الكذب المخصص بالذكر فلا تنفي فائدة الاختصاص * قوله (وماروي عن سلمان ان اهل هذه الآية لم يأتوا) جواب سؤال مقدر بان المصنف حل الكذب على كذب المنافقين في زمن الرسول عليه السلام فاهل هذه الآية هم الحاضرون مع ان ماروي عن سلمان خلافه والمزاد به سلمان الفارسي صحابي مشهور كما اخرج الجريري وكذا تأويله الذي ذكره المصنف كما قبل قوله (بعد) مبني على الضم والمراد باهل هذه الآية من وصف بالكفر في هذه الآية فلاضافة لادنى ملازمة مجازا * قوله (فعله اراد به ان اهل ايس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمة الذي فيها) عبر به لعدم جزمه بذلك كما قيل ان عادة المصنف ان يعبر بل عما يجزم به للمأهول من نتائج قرينة كبريد غيره بهذه العبارة او عبر به فان من عادة العلماء والمؤلفين عدم الجزم مع ان المقام مقام الجزم وتغير بعد بانه بعد هؤلاء او بعد زمانه عليه السلام ضعيف اذ مثل المنافقين الذين هم في زمانه عليه السلام غير منقطع الى يوم الدين بل المعنى لم يأتوا بعد اي الى الآن وهذا الاستعمال شائع في المحاورات ولم يخص بتنافي عصره عليه السلام او منافقي المدينة وان نزلت فيهم لان خصوص السبب لانتفاء عموم الحكم في النظم فالآية شاملة لمن بعدهم من المنافقين ايضا وهذا مراد سلمان رضي الله تعالى عنه والافلا يحسن عطفه على يكذبون او يقول فيجوز ان يتسلسل النظم بما قبله اذا الضمير فيهم عائد الى من هو مذكور قبله فلاحظة الاتصال بما قبله واجب وهذا قرينة واضحة على ان مراد سلمان ما ذكره المصنف والى ذلك اشار بقوله لان الآية متصلة بالخ والمعنى على توجيه المصنف ان اهل هذه الآية وما صدق عليه هذه الآية لم يأتوا جميعا بحيث لا يشذ منها فرد بل اتى شذوذا قليلا منهم ومن سببهم * بعدهم اكثر من ان يحصى فقوله لم يأتوا رفع للايجاب الكلي لاسباب كلتي فلا اشكال ٣ اصلا * قوله (والفساد خروج الشيء) اي الموجود (عن الاعتدال) سواء كان مؤديا الى الفناء ٤ او لا والاول كقوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" والثاني الاشياء التي لا تصلح للانتفاع المقصود منه مع بقاء ذاتها كما قلوا كواك والاطعمة الخارجة عن الانتفاع المقصود منها وهذا هو المراد من الاعتدال واما قوله تعالى "ان الله لا يصلح عمل الفاسدين" فكون المراد به عمل السحرة راجع الى ما ذكرناه على كون السحر مؤديا الى الفساد لانه معنى آخر كما ذهب اليه صاحب الباب هذا معناه القوي ويقرب منه البطلان وافقهاء يفرقون بينهما في المعاملات دون العبادات وفي الباب والقائم مقام الفاعل هو الجملة من قوله لا تفسدوا ولانه هو المقول في المعنى واختاره الزمخشري والتقدير واذا قيل لهم هذا الكلام وهذا اللفظ فهو من باب الاسناد اللفظي وقيل القائم مقام الفاعل مضمر تقديره واذا قيل لهم هو ويسمر هذا المضمر سياق الكلام كما فسر في قوله حتى توارث بالحجاب والمعنى واذا قيل لهم قول سيد فاضمر هذا القول الموصوف وجاءت الجملة بعده مفسرة فلا موضع لهما من الاعراب فقوله لا تفسدوا في محل رفع على ما اختاره الزمخشري ولما حمل لها على قول ابى البقاء وانما ذهب اليه لان الفعل لا مساع له لان يستند الى الفعل واجاب الزمخشري بانه اسناده الى افعاله الى افعاله الى افعاله الى معنى الفعل كانه قيل واذا قيل لهم هذا القول وفيه تأمل فندبر ٦ وتفصيل هذا المقام قدم في تفسير قوله تعالى "انذرهم ام لم تنذرهم" الآية * قوله (والصلاح ضده) بينه هتاف ان محله بعد قوله "انما نحن مصلحون" لكونه ضده ولتساويهما بالتضاد بينه عقيه وهو الحضور على الحالة المستقيمة النافعة كما في الكشف فيجئ الضد اصطلاحى ومقتضى كلام المصنف ان الصلاح عدم خروج الشيء عن الاعتدال فالمراد بالضد لغوي اي مطلق التقابل قوله تعالى في الارض الظاهر ان المراد ارض المدينة لكن لا حاجة الى ذكرها اذ افساد الكفرة لا يكون الا في الارض وعن هذا قيل ان ذكره للدلالة على الاستغراق لكنه انطى بان تعظيم الشريعة والرسول

(عليه)

٢ فيه رد على من قال قولهم آتانا بالله واليوم الآخر وقولهم انؤمن انشاء لا يلحقه الكذب اما قولهم آتانا فظاهره انه اخبار وقولهم انؤمن وان كان انشاء بالاستفهام لكنه كان متضمنا للاخبار لعدم الايمان اذا استفهام للانكار الوقوع ٥

٣ فان قيل ان اضافة الال الى الآية للاستغراق فيكون حاصله كل اهل الآية لم يأتوا فيفيد عموم السلب كقولنا كل انسان لم يقيم قلنا انه ليس بكلى بل اكثرى بعدل عنه بالقرائن وهنا قرينة قوية كتار على علم ومن غفل عن هذه الدقيقة الرشيدة قال لا يخفى بعد توجيه المصنف والوجه ان المراد اهل الاعتناء بهذه الآية من مفسدى الارض من المسلمين لانه لم يكن في زمنه عليه السلام من المؤمنين مفسدون انتهى وعدم كون المؤمنين في زمنه عليه السلام مفسدين من كمال الاعتناء ٥

٤ وجهه ان لا تفسدوا اراد به افظه باعتبار معناه كما اشار اليه الزمخشري بقوله والتقدير واذا قيل لهم هذا القول والكلام اي واذا قيل لهم هذا الكلام مراد به معناه لا لفظه فقط والا لكان مفردا ٥

٦ وحاصله وقوع الناس في فتنة واختلاط ٥ ٢٢ في قلوبهم مرض الآية متعلق بقوله "وما ينجدهون الا انفسهم وما يشعرون" على سبيل التعايل فاذا عطف على يكذبون يكون تابعا للتابع فاذا عطف على يقول كان مستغلا منه مذيلا بقوله "الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون" كما ذيلت الآيات السابقة

* واللاحقة ومن ثمة فضل قول النبي * اذا كان مدحا فالسبب المقدم * اكل فصيح قال شراميم * على قوله * معاني الشعب طياتي المغاني * بمنزلة الريح من الزمان *

لان المصراع الاول في البيت الاول متعل بمجنس بخلافه في الثاني وايضا اذا ترتب ايجاب العذاب على الكذب وحده ليكون سببا مستغلا واستوجب هذا القول عذبا اخر اذ قطع منه لاطلاقه كان ايسر الكلام واشرح سيما المقام يقتضى الاطاب قوله لان الآية الخ متعلق باراد تعديله فانه لولا اول بهذا التأويل وجلت الرواية على ظاهرها لما قلت رجوع الضمير الجور في قولهم للمنافقين المذكورين في الآيات السابقة فان رجوعه اليهم يدل دلالة ظاهرة على ان اهل هذه الآية قد اتوا

قوله وكان من فسادهم هيج الحروب الهيج الاثارة امن نار الحرب اي هاج هيجانا وانارها وهاجه غيره يتعدى ولا يتعدى والمراد نهج الحروب هو اللازم لان التعدى افساد لافساد

عليه السلام والمؤمنين كانه سبب صلاح في جميع الارض والافساد الضار بهم كانه ضار بالدنيا كلها والانبية على ذلك ذكر في الارض مع الاستثناء عنه وبقر من مافيل وجعل ماعدا الارض المدينة لتحض الكفر فيها اذذاك لمحق بالعدم وارضها كانهما الدنيا باسرها لتحقيق ما هو المقصود من الارض فيها وهو التجدد فيها والتجرب عن المعاصي ولهذا السر ذكر في الارض ولا يبعد ان يكون المراد جميع الارض فان افسادهم وان كان في ارض المدينة لكن المعاصي واكبر المناسي ضررها يعم جميع البلاد والعباد بل الوحوش والحيوانات بجس المطر واستيلاء القحط بل بأكثار الهرج والمرج فيخل نظام العالم عن آخره وهذا التوجيه اوفى لما ذكره المصنف بعده فلا حاجة الى الادعاء المذكور ولا ريب ايضا في ماس الحاجة الى ذكر في الارض * قوله (وكلاهما يمان كل ضار ونافع) كل نافع انظر الى الصلاح وضار ناظر الى الفساد لكن الضر الذي يتضمن النفع الكلي مستثنى منه قتل الخضر الغلام فان مثل هذا صلاح وان كان ظاهرا فسادا والحاصل انه متى تعارض ضرران يجب تحمل اھونهما لرفع اعظمهما ومن هذا القبيل مقابلة الظالم المعتدي بغيره فانه ليس بفساد وان كان في الاول فساد كما سيجي * الاشارة اليه في قوله تعالى * ولا تشا في الارض مقدين * والحاصل ان قيد الحثية معتبر فيهما وعدل عن عبارة الكشف وهي الفساد خروج الشيء عن حال استقامته وكره متغايه ونقصه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة انتهى وقد يقال انه لا منافاة بينهما لان ما ذكره المصنف باعتبار الحقيقة والمآل وهو الذي ارتضاه الراغب وما ذكره الزمخشري باعتباره في اصله وما هو شانه * قوله (وكان من فسادهم في الارض) من تبعضية وهذا اول من جعلها على الابتدائية لاشعاره بان لهم فسادات اخرى خارجة عن الاحصاء * قوله (هيج الحروب) يقال هاجت الحرب هيجاً وهي جازوا وهي جازا ذائارت ووقع القتال وغيره مما يفعل بالعدو وهو لازم ولا يناسب المقام ويقال هاجها اي اثارها وهو متجدد وهو المناسب هنا لان الضرر بيان فعلهم واحوالهم الباطلة فيخيل الاول ان فسادهم بمعنى افسادهم اي جعلهم فسادا في الارض قال المصنف في تفسير قوله تعالى * ويعصون في الارض فسادا * الآية اي مقدين اشارة الى ان فسادا بمعنى الافساد اما لان فسادا يستعمل بمعنى المعتدي او فسادا مصدر افسد بحدف الزوائد وهذا هو الظاهر في اضافة الهيج الى الحروب اضافة المصدر الى المفعول نقل عن بعض حواشي الكشف ان مصدر اللانم الهياج ومصدر المعتدي الهيج فيهمج الحروب مصدره ضاف للمفعول ولو قال هياج كان مضافا للمفاعل انتهى اشار الى وجه ايراد الهيج دون الهياج اذ لو اورد له لكان وصف الحروب فلا يلزم قوله من فسادهم لكن الفاعل بين لم يفرقوا بينهما فح لوقال وهياج الحرب لكان مضافا الى المفعول ايضا (والفتن) جمع فتنة بمعنى الخن والبلايا لا بمعنى المعاصي والخطايا وعطف العالم على الخاص يراد به ما وراء الخاص * قوله (بمخادعة المسلمين وممالاة الكفار عليهم) ويدخل فيهم الرسول عليه السلام دخولا اوليا ولم يذكر مخادعة الله تعالى لما حقه هناك وممالاة بميمين ولا ثم هجرة كالمأونة لفظا ومعنى ومنه قول علي رضي الله تعالى عنه ما مالأت علي قتل عثمان رضي الله تعالى عنه اي ماساعدتهم ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم واصل معناه ما كنت من الملا الذين فعلوا ذلك ثم تجوز به عما ذكر كذا قيل قوله (يا فاشاء الاسرار) اي اسرار المسلمين (اليهم) اي الى الكفار الجاهرين متعلق بالمخادعة او الممالاة تنازعا وتقييد الفساد بمخادعة المسلمين قرينة على ان المراد بفسادهم افسادهم والعجب منه قدس سره تعالى غيره قال المراد بقوله هيج الحروب هو اللانم لان المعتدي افساد لافساد (فان ذلك يؤدي) اي ان ما ذكره لكونه مؤديا (الى فساد ما في الارض) سمي فسادا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب والى ذلك اشار الزمخشري فلما كان ذلك من صنعهم مؤديا الى الفساد قيل لهم لا تفسدوا كما تقول لا تقتل نفسك يدك ولا تافك نفسك الى النار اذا اقدم على ما هذه عاقبته انتهى وليس مثل هذا من المجاز الاول فغنى لا تفسدوا لا تفعلوا واعلا عاقبته الفساد في الارض وبين العباد والبلاد وانما لم يكن نفس هيجان الحروب فسادا حقيقة لانه ليس خروجا عن الاعتدال بل مؤدي الى ذلك * قوله (من الناس) وفسادهم وقوع القتال بينهم ونقصان الاموال والاولاد والاعضاء وغير ذلك (والدواب) اي وسائر الدواب وفسادها اهلاكها ونقصان اقواتها الى غير ذلك والظاهر ان الدواب شاملة لكل ما يدب في الارض غير مختص بذوات القوائم الاربع ولم يذكر الطيور مع ان ذلك يؤدي الى فسادها بجس المطر وقلة الحبوب لان قوله تعالى * لا تفسدوا في الارض * غير عام لها ظاهرا وان

قوله فان ذلك يؤدي الى فساد ما في الارض اشارة الى ان الفساد انتهى عنه ههنا مجازا مبنى على الكناية فغنى لا تفسدوا لا تفعلوا - لو اما يؤدي الى الفساد ولما خاطبهم الله تعالى بقوله لا تفسدوا في الارض والمتفقون لا يفسدون في الارض فكيف نهاهم عن ذلك فاجلب بان الفساد في الارض كناية عن هيج الحروب والفتن لان الفساد خروج الشيء عن حال استقامته وفي هيج الفتن والحروب خروج الارض عن حال استقامتها ثم انهم كانوا يفعلون ما يؤدي الى هيج الفتن بين المسلمين وانكثار قتل لهم لا تفسدوا اي لا تفعلوا فلا يؤدي الى الفساد فهذا مجاز مرتب على الكناية وانما كان هذا كناية لان معنى الفساد ههنا مراد واطلاق الافساد على ما يؤدي اليه مجاز لعدم ارادة نفس الافساد كما في لا تقتل نفسك فهو اطلاق السبب على السبب ونظير هذا المجاز المبني على الكناية قولك لمن لا يجادل طوبى لالجناد قصدا الى انه طوبى للقائمة واما اذا كان له نجاح يكون كناية صرفه لا مجازا لجواز ارادة المعنى المألوم فيه دون الاول

قوله وممالاة التفاسير الممالاة - هموز من ما لا يعنى عاون من ملأته على الامر ممالاة اي ساعدته عليه وشا بدت قال الراغب في الآية عاونته وصرت ملأته اي جمعه نحو شايته اي صرت من شيعة قوله ورد لناصح على سبيل الباطنة وجهه المبالغة هو افادة كلامهم هذا الرد بطريق القصر المستفاد من كلمة انما المنبذة لقصر الشيء على الحكم اي لقصر المنبذ اليه على المستند نحو انما زيد منطلق فهو لقصر زيد على الانطلاق فيلزم ان لا يكون له صفة غير الانطلاق ولا يلزم ان لا يكون غيره منطلقا او لقصر الحكم على شيء كقولك انما منطلق زيد فهو لقصر الانطلاق على زيد فيلزم ان لا يكون احد غيره منطلقا ولا يلزم ان لا يكون له صفة غير الانطلاق وقولهم انما نحن مصلحون من قبيل الاول اعنى من قصر الشيء على حكم وذلك ان المسلمين لما قالوا لهم لا تفسدوا توهموا ان المسلمين ارادوا بذلك انهم يخطون الافساد باصلاح فاجابوا بانهم مفسورون على الاصلاح لا بفساد ووزن منه الى صفة الافساد فيلزم منه عدم الخطا واليه اشار بقوله وان حالنا متحصنة عن شوايب الفساد فهو من باب قصر الافراد حيث توهموا ان المؤمنين اعتقدوا الشركة فاجابهم الله عز وجل بذلك بما يدل على القصر القلي وهو قوله تعالى * الا انهم هم المفسدون * فانهم لما ابتغوا لانسهم احدي الصفتين ونفوا الاخرى واعتقدوا ذلك قلب اعتقادهم هذا بان ثبت مانعوه ونفي عنهم ما يثبتونه فانه افاد توصيف ضمير الفصل بين ركني الكلام وتعرف الخبر باللام الجنسي انهم ٢٢

وحاصله وقوع الناس في فتنة واختلاط عهد
 ٣ قال الفضل رجع الله تعالى وتفرقه ان الشرايع
 سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسكوا بها زان
 العدوان ولم كل احد شانه فحقت الدماء وسكنت
 الفتن وكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها
 واذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد على
 ما يهواه وقع الهرج والمرج والاضطراب ووقع
 الفساد في الارض ط

ط هذا يخرج غير ما فهم من تقرير المصنف فان
 المناقنين تمسكوا بالشرايع ظاهرا كالنؤمنين المخلاصين
 لكنهم صنعوا غلا فنجسا يؤدي الى الفساد كما قررناه
 وما ذكره الغفرار رجه في غاية الحسن والبهاء لكن
 لا يلائم هنا ط

٢٢ ان صورت صفة المفسدين وتحققوا ما هم فيه
 لا يتعدون تلك الحقيقة كما ذكر صاحب الكشاف في
 تفسير قوله سبحانه اولئك هم الفلحون حيث قال ومعنى
 التعريف في الفلحون السلالة على ان المؤمنين الذين
 اذا حصلت صفة الفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا
 بصورتهم الحقيقة فهم هم لا يتعدون تلك الحقيقة كما
 تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جل عليه من
 فرط الاقدام ان زيده وهو

قوله للاستيناف به وجه دلالة الاستيناف على
 المباعدة ان المقصود بالاستيناف تمكين الحكم في ذهن
 السامع فضل تمكن لكونه حاصل بعد الطلب
 والذوال وذلك ان ادعاءهم الاصلاح لانفهم على
 ما ادعوه مع توغلهم في الافساد مما يشوق السامع
 ان يعرف ما حكم الله تعالى عليهم فكان ورود الجواب
 هكذا اى على طريق التشويق يفيد المباعدة فان الشيء
 الحاصل بعد الطلب اعز من المساق بلا تعبد

قوله وتصديره بحر في التأكيدهما كذا الاوان وجه
 افادة هاتين الكلمتين معنى المباعدة ظاهر لان تأكيد
 الحكم بمؤكد بالغ في تحقيقه وثباته

قوله فان هره الاستفهام الى الانكار اذا دخلت
 على النفي افادت تحقيقا لان الاستفهام الانكاري في
 حكم النفي والنفي اذا دخل على النفي افاد التحقيق
 والاثبات لكن بعد التركيب صارت الالفة تنبيه يدخل
 على ما يدخل عليه كلمة لا مثل الا ان زيد قائم ولا يقال
 لان زيد قائم وكذا الكلام في اماوا لا كثرون على ان
 الاواما حرفان موضوعان لامر كان

قوله ولذلك لا يكاد تقع الجملة بعدها الامصدرة
 بما يتلقى بها القسم يعنى به ان والنفي وذلك لما شاركتهما
 القسم في كونهما للتأكيد وكلمة اما تقع في مقدمات
 القسم لكونها للتأكيد مثله

قوله من طابع القسم جمع طليعة الجيش وهي
 فوج من العسكر يتقدم الجيش يبعث ليطلع على امر
 العدو وقال صاحب الكشاف واختها التي هي امان
 من مقدمات البين وطلايعها

امكن ان يقال انه يفهم منه بطريق دلالة النص ولعل قول المص ويحل بنظام العالم اشارة الى ما ذكرنا (و)
 فساد (الحرث) بحبس المطر وعدم وصوله الى كاله اوبى ول آفة سماوية فيهلكه وفيه ضعة تلحق اذ فيه
 اشارة الى قوله تعالى واذا نزل سعي في الارض لفسد فيها ويهلك الحرث والنسل الآية على وجه * قوله
 (ومنه اظهار المعاصي) اى من الفساد في الارض اظهار المعاصي لانه معنى انها فساد حقيقة بل معنى ان هذا
 يؤدي الى فساد العالم والظواهر انه معطوف على ما قبله والعطف على قوله من فسادهم في الارض ضعيف
 (والاهنة بالدين) اى الاستخفاف به فلذا عدى بالياء وهذا من جملة اظهار المعاصي لكنها العظماء عطف عليها
 كأنها مغيرة لها وايضا هي الحروب من المعاصي والتقابل لاسيما بقوله ومنه لا يظهر وجهه الا ان يقال
 الفرق بينهما الاظهار والاختفاء * قوله (فان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها بما يوجب الهرج والمرج ويحل
 بنظام العالم) بيان وجه كون ذلك فسادا مع انه ليس بمصدق عليه الفساد فاشارة الى انه مجاز باعتبار البيية
 مثل ما مر الهرج والمرج بمعنى ٢ الاضطراب وانما يمكن المرجع مع الهرج للازدواج فاذا لم يقارنه فتمت راؤه قيل
 وانما قال ومثال الخ لانه نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مائة برة به فاشارة الى انه لم يقصده بالمحصرات انتهى ولا يخفى
 عليك انه مع ما قبله تحذف المالك وان اختلفا بالظواهر وعدم ذلك وهم المحصر والمراد بنظام العالم ما ينظم ويتم به ما هو
 المقصود منه والمراد به لم هنا وجه الارض برمتها وما عليها كله وجواهرها كما اشار اليه سابقا في بيان نكتة ذكر في
 الارض ونظام العالم انما هو براعات الشرايع الشريفة قال الله تعالى ولولاهم آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من
 السماء والارض ٣ الآية * قوله (والقاتل هو الله تعالى والرسول او بعض المؤمنين) كذا في التفسير الكبير وتبعه
 اللباب وتبعه المص ايضا لكن هذا يقتضى ان تكون الآية نازلة ناطقة بذلك ولم يتبعه المناقنون عنه بل ادعوا انه
 مصلحون ثم حكى الله تعالى عنهم هذه الصفة الشفاء ولا يعرف له آية دالة على ذلك لاصراحة ولا اشارة
 فالظاهر الاحتمال ان الاخير انما الرسول عليه السلام فظاهر لانه عليه السلام اطلع على نفاقهم بالوحي لكن لم يخبر
 الا كاتب الوحي فصححهم بطريق اللطف والرفق فقبولوه بذلك القول الفاسد فخفى الله تعالى اولاهم رده لما ادعوه
 ثانيا واما المؤمنون فبعضهم كمل على رضى الله تعالى عنه اطلع على شانهم ومثالبهم بالامارات ومخائل فزجرهم
 عن تلك المعاييب ونصحهم بالاخلاص والمواظبة على الصدق واليقين فاجابوهم بمحقة ايمانهم كما اشار اليه
 المصنف في قوله تعالى واذا قالوا الذين آمنوا قالوا آنا الآية وهذا الاحتمال هو الاوفق لما نقل عنهم (وقرأ
 الكافى وهشام قبل يا شمام الضم) ٢٢ * قوله (جواب لاذا) فيه اشارة الى ان اذا شرطية هنا فانها
 ظرف زمان مستقبل وقديحي للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كأن محقق او المرجح وقوعه
 لاحتماله وهذا مذهب البصريين فلذلك لم تجزم الا في الشر لخالفتها ادوات الشرط فانها لا امر المحتمل واذا الجزم
 والظاهر ان المصنف اختاره واما عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما يضيف اليه
 فلا يجزم به الفعل وللشرط معنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع
 كقوله استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اى ان يصبك فقر ومكنة فظاهر القسنى
 من نفسك بالترين وتكلف الجليل او كل الجليل وهو الشحم المذاب تعقفا والمحققون من النخلة اختار مذهب
 البصريين واجابوا عن تمسكهم بان الجزم لضرورة الشعر واستعمالها في الشرط بلا جزم شايع ذابغ وقديكون
 للزم الماضي كذا كقوله تعالى ولا على الذين اذا ما توك لهم لم قلت لا اجد الآية * قوله (ورد للتامح
 على سبيل المباعدة) الاول ورد للقاتل اذ لا يطلق عليه التامح ولما كان هذا انتهى ارادة اخبره دون التعبير
 والتوبيخ عبر به دون التامح ووجه المباعدة لا يراد بمؤكدات الجملة الاسمية والتأكيد والقصر وارى ادعاء منهم
 ان كونهم مصلحين حكم مما تعلقون ولا مجال لانكاركم له فان انما يستعمل الخبر من شانه ان لا يجهله المخاطب
 ولا ينكره والى هذا التفصيل اشار المص بقوله (والمعنى انه لا يصح مخاطبة بذلك فان شئت ان ليس الا اصلاح)
 ووصفا اى هذا من قبيل قصر الموصوف على الصفة ولما لم يكن في قصر الموصوف على الصفة كونه حقيقيا
 قال (وان حالتنا متحصنة عن شوائب الفساد) للاشارة الى انه قصر اضافي بالنسبة الى الفساد متحصنة من
 النقص بمعنى الخلو من قولهم لبن محض اى لم يخالطه ماء ولا شئ يفسده والشوائب جمع شائبة وهو
 ما يخالط الشئ فيمنعه من الخلو سواء كان حيا او ميتا كما فيما نحن فيه فان اصلاح حالة منوبة وخلوصها

بعد اختلاط الفساد بالبر ولا يبعد كون استعمال الثابتة في العقولات مجازا تشبيها للعسوس وبشره قول الجوهري الثابتة واحدة الثواب وهي الانسان ٢ والاقدار * قوله (لان انما) تعليل لما يستفاد من كلامه وهو ان القصر قصر الموصوف على الصفة لان انما (تفيد قصر مادخلت عليه) وهو الموصوف (على ما بعده) وهو الصفة هنا اي الاصلاح والمراد ما بعده المؤخر ذكر الاماليه قال في المفتاح وفي انما يؤخر المقصور عليه فني قولنا (مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد) لو قيل فيه انما زيد منطلق في السوق يكون المقصور عليه السوق لا المنطلق والظاهر من كلامه ان القصر قصر قلب لان القائل لهم لا تفقدوا لم يثبت لهم الاصلاح فالظاهر انهم وصفوهم بالافساد فقط ثم ان المساقفين خصوا انفسهم بالاصلاح بالقلب واما قصر الافراد بانهم حكموا عليهم بالافساد ونهوا عنه ونهوا بان المؤمنين حكموا عليهم بانهم خاضوا في الافساد واخرسوا فاجابوهم بانهم مقصرون على محض الاصلاح فهو بعيد جدا لانه لا يفهم من كلامهم ذلك قطعا كيف وعمل الكفار هباء منثور جزما ومعنى دخله على الحذف والايبال * قوله (وانما قالوا) ذلك (قصر لقلوبهم على علة ذكرها بقوله) (لانهم تصوروا الفساد بصورة الاصلاح) لان سوء مزاجهم وانحرافه عن النهج القويم واستيلاء اوهاهمهم على عقولهم كان باعثا لتصور الفساد بصورة الاصلاح ولم يتمكنوا لتبني الفساد على الاصلاح وزعموا ان مصادرهم اصلاح فلا جرم انه ليس فيهم فلاح واما احتمال كونه كذبا محضا من غير تأويل خلوف المسلمين المخلصين فيناه على ان لهم تمييزا بين السمين والسقيم وانت خبير بان ذلك لمن له قلب سليم وقديان فساد قلوبهم وعلة مزاجهم بالنص الكرم فلا مجال لهذا الاحتمال على انه قاصر عن بيان كمال شدة شكيتهم على الاجال واما كونه مخادعة فضعيف لان النهي عن الافساد بعد ظهور حالهم ومعرفة مخادعتهم فكيف يريدون بذلك الخداع مع انهم نهوا عنه في ضمن النهي عن الافساد كما صرح به المصنف في تعداد الفساد فلا يوجد احتمالات آخر غير ما ذكره حتى يقال ولم ينظر المصنف الى احتمالات اخر كالكذب والمخادعة الى غير ذلك والى ما ذكرناه اشار بقوله (لما في قلوبهم من المرض) اي المرض الحقيقي فانه الباعث لذلك التصور ولا جاز ان يقال انه لم لا يجوز ان يراد المرض المجازي فلا يكون باعثا للتصور المذكور اشار الى دفع ذلك بقوله (كما قال الله تعالى) فان هذا القول الكريم نص في ذلك المراد وان اريد من المرض مجازا فانه ايضا عند الاستيلاء بمنع التمييز والادراك على وجه الصواب ويؤيد ما قلنا قول المصنف في تفسير قوله تعالى (افن زين له سوء عمله فرأى حسنا) اي افن زين له سوء عمله بان غلب وهمة وهواه على عقله حتى انكسر رأيه فرأى لباطل حقا والقيح حسنا انتهى واذا لوحظ الختم على قلوبهم غمضى غناهم وسائر عصيانهم فالامر واضح في شأنهم ٢٢٣ * قوله (ردلما ادعوه بالبر) فانهم لما ردوا الناسح على سبيل المبالغة رد الله تعالى لمادعوه ابلغ رد اظهارا لشدة المقت عليهم (الاستياف به) المعاني فان جلة الا انهم الخ متأنفة فانه يقصده زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع لوروده بعد السؤال ان حصول الشيء بعد الطلب يكون فيه فضل تمكن في القاب والسؤال عن سبب خاص الحكم اي انهم هل المصدون في ذلك ام هم المفسدون الكاذبون في ذلك الدعوى والفرقة اراد كلفا ان المفيدة للتأكيذ (وتصديده بجر في التأكيذ) والتصدير في التحقيق وفي ان اضافي قوله (لا المنبهة) يدل بعض من حر في انما كيد بتقدير الضمير المنبهة (على تحقيق ما بعدها) اي تحقيق ما بعدها بحيث لا يرناب فيه اصلا (فان همزة الاستفهام التي للانكار) سواء كان لانكار الواقعي او لانكار الوقوعي (اذا دخلت على النفي) وهي لفظه لاهنا (افادت تحقيرا) اذ انكار النفي اثبات النفي بطريق رهناء وهذا ابلغ من خلافة والانكار هان انكار الوقوع اي عدم كونهم مفسدين غير واقع فكونهم مفسدين متحقق البتة والانكار متوجه الى اصل الحكم لا الى المحصر فان فيه فسادا عظيما وطريقه ان يلاحظ الانكار او لا ثم المحصر ثانيا ولو عكس لاختل المعنى فنامل بالنظر الاخرى * قوله (ونظيره) اي في كون الاستفهام لانكار الوقوعي قوله تعالى (ليس ذلك بقادر) اولي مما اختاره فان كون الاستفهام الداخر على النفي لانكارا ثانيا ظاهرا لكونه اتفاقا واما فيد نحن فيه فلان اكثر النحاة ذهبوا الى ان الابطحة غير مركبة وارتضاء ابو حيان وصاحب الباب فالاولي ان يكون هذا القول الجليل مشبهابه * قوله (ولذلك) اي لافادتها التحقيق بسبب كون همزة الاستفهام

٢ وهي الانسان الخ يتوهم منه ان الثابتة مصدر صك بالقيمة اي البقاء قيل وفي المصباح قولهم ليس فيه شائبة يجوز ان يكون مأخوذا من هذا ومعناه ليس فيه شيء محتاط به وان قل ففاعلة بمعنى مفعولة كعبية راضية هكذا استلموه ولم اجد فيه نقلا انتهى فالاولي ان يحتمل كلام الجوهري على السامع * (شهاب)

٣ وزاد الامام انه ان فسر لا تفقدوا بمقدارة الكفار كان معنى قوله مصلحون ان هذه المسدرة سعى في الاصلاح بين السليمين والكفار كقوله ان اردنا الاحسان وتوفيقا وايده بعضهم بانه الوارد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقد اخرج عنه ابن جرير انه قال في تفسيره انما يريد الاصلاح بين الفريقين من المؤمنين والكفار واهل الكتاب والمصنف رحمه الله لم يلتفت اليه مع اعتناؤه بالتفسير المأثور لانه غير مناسب للواقع والسياق كذا قيل وهذا يؤيد ما قلنا من ان التفسير المأثور يصح العدول عنه الى تفسير بالدراية لكونه مناسب للمقام وكون الدراية خبرا حاد ليس بقصبي في المرام قد سبق توضيحه في قوله تعالى في قلوبهم مرض الآية * (شهاب)

وطلايعها كقوله * اما والذي لا يعلم القريب غيره * ويحيى العظام البيض وهي رميم * وجواب القسم * لقد كنت اخنار الجوى طوى الحشا * محاذرة من ان يقال ليم * اما والذي ابكى واعنك والذي * امات واحيى والذي امر امر * جوابه * لقد تركنى احد الوحش ان ارى * اليقين منها لا يروعهما الذعر *

قوله وان عطف على الاوقوله وتعريف الخبر وتوسيط الفصل عطف على الاستنباط او على تصديده ولما اشتمل هذا التركيب الذي ورد في معرض الرد لقوله انما نحن مصلحون على هذه الامور التي هي جهات المبالغة وهي مقفودة في ذلك جاء هو ابلغ منه

قوله رد ما في قولهم علة لتعريف الخبر وتوسيط الفصل لالهما ولم تقدم من جهات المبالغة وجه دلالة تعريف الخبر وتوسيط الفصل على المبالغة انه قد قالوا ان تعريف الخبر يفيد حصر المسند اليه في المسند وضمير الفصل يفيد تأكيده هذا المحصر فانهم لما قصروا انفسهم على الاصلاح قصر افرادنا سب في رد قولهم هذا ان يقصروا على الافساد قصر قلب اي هم مقصرون على الافساد لا يخطئون منه الى صفة الاصلاح لكن يرد عليه ان تعريف الخبر انما يفيد قصر المسند على المسند اليه وضمير الفصل يفيد تأكيده هذا المحصر على ما ذكر صاحب المفتاح وشهد به الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق اي لا رزاق الا هو فكيف يدل انهم هم المفسدون ٢٢

٢ فكون الاخت استعارة لذلك الظاهر
 ٢٢ على انهم مقصرون على صفة الافساد ولا
 يتجاوزونه الى الاصلاح والجواب ان تعريف المسند
 يفيد قصر المسند اليه على المسند بوجه ما ذكره
 صاحب الكشاف في الفائق ان تعريف المسند يفيد
 قصر المسند اليه على المسند وان معنى ان الله هو الدهر
 انه الجالب للمواد لا غير الجالب فيكون المعنى ههنا
 انهم هم المفسدون لا المصلحون ومن ذلك انهم قالوا
 امر يف الخير قد يكون نصير المسند اليه وقد يكون
 اقصر المسند بحسب المقام او قال معنى التعريف
 ههنا انه في قوله تعالى * اولئك هم الفالحون * على معنى
 ان حصلت صفة الفالدين وتحققوا ما هم وتصوروا
 بصورتهم الحقيقية فهم لا يعدون تلك الحقيقة فيح
 يكون ضمير الفصل لتأكيد نسبة الاتحاد الذي هو
 اقوى من القصر في افادة المقصود
 قوله من التعريض للؤمنين اقول افادة انما نحن
 مصلحون معنى التعريض للؤمنين محل نظر وانما
 المقيد للتعريض هو انما المصلحون نحن لانما نحن
 مصلحون ويمكن ان يقال افادة معنى التعريض
 لا يتوقف على التعبير بطريق القصر اذ او اسقطت
 كلمة انما قيل نحن مصلحون وقصد به التعريض لجواز
 قوله والاستدراك عطف على الاستيناف وجه
 دلالة هذا الاستدراك على المبالغة انه في عنهم الحس
 الجواني فالمعنى انه لو كان لهم ادنى شيء من التميز
 انما انهم هم المفسدون لا المصلحون لكن لاحس
 لهم ليدركوه قال الفاشاني في تأويل الآيتين واذا
 نهوا عن الافساد في الجهة السفلية من النفوس وما
 يتعلق بها من مصالح الدنيا ادعوا القصر لانفسهم
 على الاصلاح بناء على طريقة العقل المنسوب بالهوى
 القبل على تدبير المعاش فان عقولهم محجوبه عن عالم
 النور الاترى الى وجوه الخيل التي تبصر بها معايشهم
 على احسن الوجوه عند الوهم واسم لها فرد الله
 دعواهم بقصر انفسهم على ماهية الفساد المقضى
 لب الاصلاح عن انفسهم بالكلية حيث راعوا
 جزئيات نفوت عنهم كليات مصالح الدارين العقل
 الصافي عن صكورة الوهم والهوى المكمل
 بنور الهداية الالهية يراعي كليات المصالح المتضمنة
 اصلاح الدارين الموجبة للسعادة المطلقة الانسانية
 المقربة من الفوز الاعظم ولا يلتفت لفت الجزئي فان
 القواعد الكلية اذا انحرفت عنها امت الجزيئات
 يفسرها وهذا امر مركوز في بداية العقول محسوس
 من جهة فوات اكثر المتأفك الدنيوية واختلالها
 بذلك فبالغ في سلب العقل عنهم بسلب الحس الذي
 هو اضعف مراتب الادراكات ولعمري ان ذلك العقل
 الذي يرى فسادهم صلاحها هي الشيطنة التي قال فيها
 الامام الصادق رضي الله عنه تلك الشيطنة تلك التكراه
 شبهة بالعقل وليس به

الح (لا تكاد تقع الجملة بعدها الامصدر بما يتلقى بها القسم) وما يتلقى به القسم ان واللام وحرف النفي وهذا
 الدليل برهان الى اذا فادتها التحقيق سبب في الخارج للتصديق المذكور لكن فيه بحث لان باحيان استدلال على
 بطلان كون الهمة للاستفهام وكون لا النفي بدخولها على ان المشددة فان لا النافية لا تدخل عليها فيتركبها
 وتلقبها بما يتلقى به القسم متافاة ظاهرة فكيف يستدل المصنف بذلك على كون الامر كفة مفيدة للتحقيق ويمكن
 دفعه بان ما ذكره ابو حيان مر دود بانها بعد التركيب انسخ حكمها الاصلى بخاز دخول مجموع الاعلى ان
 المشددة والمتنوع مجرد دخول الا نافية عليها كدخول ان على الفعل بعد تركبها بما الكافة والاستدلال
 المذكور بكونها مفيدة للتحقيق لا تركبها * قوله (واختها) ٢ اي نظير الا في كونها منبهة اما بفتح الهمة
 وتخفيف الميم فتكون مفيدة للتحقيق ما بعد هالكن بينهما فرقا وهو ان ما تدخل على القسم كثيرا واليه اشار بقوله
 (اما التي هي من طالع القسم) فان معناه تدخل على القسم كثيرا نقل عن التسهيل وشرحه ان الاكثر قبل النداء
 كقوله الا يا اسجدوا واما قبل القسم كقول ابن الصخر الهذلي * اما والذي ابكى واضحك والذي امانت واحيي والذي
 امر * انتهى وكقول النبي عليه السلام اما والله اني لا خاتم الحديث والطلايع جمع طليعة واصلاها مقدمة
 الجيش التي تطلع وتظهر قبل الجيش وهو استعارة لمطلق المقدم اريد به هنا انها تقع قبل القسم كما مر مثاله * قوله
 (وان) عطف على الاول بل بعض ايضا من حرفي التأكيد (المقرة للنسبة) اي المؤكدة وتذكر في معرض
 الشك كما مر تقريره في بيان كونه متأنفا (و تعريف الخبر) عطف على قوله ان اول الاستيناف اي تعريف الخبر بلام
 الجنس لا العهد فيه اشارة الى انهم ضمير فصل لاحظه من الاعراب كما اشار اليه بقوله (وتوسيط الفصل)
 وقد جاوز في قوله تعالى * واولئك هم الفالحون * كونهم مبتدأ والمفعلون خبره ويجوز هنا كونه مبتدأ والمفعلون
 خبره والجملة خبران واكتفى باوجه الراجح عند أكثر النحاة * قوله (رد ما في قولهم انما نحن مصلحون من
 التعريض للؤمنين) وتعريضهم للؤمنين بانهم المفسدون والرد بقصر الافساد عليهم لا يتجاوز الى من سواهم
 من المؤمنين لا بقصرهم على الافساد قصر الموصوف على الصفة فان هذا لا يتلقى كون الافساد متحققا
 في المؤمنين فلا يصلح به رد ما قولهم * انما نحن مصلحون * خصوصه انما هو بقصر الصفة اي الافساد على
 الموصوف وهم المنافقون ولا ريب في ان تعريف الخبر وضمير الفصل لقصر المسند على المسند اليه فيحصل به المقصود
 وهو تعريفهم لا الرد لما يفيد تصريح قولهم انما نحن مصلحون من انهم مقصرون على الصلاح بلا شائبة افساد
 ولا يريد المصنف بالقصر هنا قصر المسند اليه على المسند اذ او اراده لقول وتوسيط الفصل رد صريح ما فهم
 من قولهم انما نحن مصلحون فاذا كان مراده هنا قصر المسند على المسند اليه بفرقة قوله رد ما فهم كما هو
 مقتضى تعريف الخبر بلام الجنس فلا وجه للاشكال هنا بانه انما يفيد لو كان تعريف الخبر لقصر المسند اليه
 على المسند ولا حاجة الى الاعتذار بان تعريف الخبر قد يحسب احيانا لقصر المسند اليه على المسند كما ذكره
 الزمخشري في الفائق في قوله ان الله هو الدهر فان هذا مع مخالفة لما تقرر في كتب المعاني مر دود بانه انما ورد
 النهي عن سب الدهر وهو يقتضي ان يقال ان الدهر الذي يظن انه جالب الحوادث لا يتجاوز الله تعالى لان الله
 تعالى لا يتجاوز كما لا يخفى فيكون قصر المسند على المسند اليه واعجب منه ما قيل ان الوجه ان يقال ان المبالغة في
 تعريف المفسدين على قياس ما مر في المفلحين من انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم عليه وتصوروا
 بصورتهم فالنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة فالفصل مؤكدا لنسبة الاتحاد الذي هو اقوى من القصر
 في افادة المقصود انتهى وهذا كله غفلة من مراد المصنف بقوله وتوسيط الفصل رد ما في قولهم انما نحن
 انما نعم هذا التوجيه يجري في كلام الكشاف دون كلام المصنف فان قيل فينبذ لا يفهم انحصارهم على
 الافساد بل انحصار الافساد عليهم قلنا لا ضير فيه اذا لامهم رد ما اشعره كلامهم من ان الفساد ثابت للمسلمين
 فقط فثبت لهم الفساد فقط بقصر قلب تزيتها لاساحة المؤمنين عن الافساد في البلاد وبين العباد واما انحصارهم
 على الافساد فلا ينفي في اثبات الافساد لغيرهم فلا يتحقق رد ما هوهم كلامهم على ان قصر الافساد عليهم
 يستلزم قصرهم على الافساد اذا اصلاح مع الافساد كلا اصلاح كعبادة الله تعالى مع عبادة غيره كالعابدة
 صرح به المصنف في آخر سورة المساة وان سلم كون الافساد مع الافساد اصلاحا في بعض الصور فلا ريب
 في كونه مع شائبة الفساد فينبذ يحصل الرد لما يفيد صريح كلامهم من انهم مقصرون على الاصلاح

٢ واعلم ان قوله انؤمن لا نكار انفعه في الحال والاستقبال لكن الانكار راجع الى القيد وهو التشبيه ولذا يصح ان قولهم انؤمن وقع في وجوه المؤمنين على سبيل التورية والتغاي كافضلنا في اصل الحاشية فلا وجه لا قيل امن ان انؤمن لانكار الفعل ولواريد انكار الفاعل لقيل انؤمن انؤمن من كافي قوله اهم بقسمون رجة ربك الية فا قيل ان انؤمن وقع في وجوده المؤمنين على سبيل التورية والتغاي في الى قوله ليس بشئ انتهى لانه مبني على القول عن قول الشيخ عبد القاهر ان التي اذا توجه الى الكلام القيد يرجع الى القيد فالاستفهام هنا لانكار الذي يستلزم النفي **سعد**

٣ حيث خاطب عليه السلام باصنامكم والخطاب ظاهر في المجاهرة فاذا جاز ان يكون ذلك القول سرا فاطنك يجوز كون قول المنافقين مع عدم الخطاب سرا فانه اول به واخرى كالا يخفى وبعد التأييد المذكور الاشكال والرد نه صب وخروج عن الانصاف **سعد**

قوله فان كمال الايمان بمجموع امرين الخ نصوحهم بامر بن الاول هو تقيج ما هم فيه لادائه الى الفساد والفتنة المدلول عليه بلفظ في الارض والثاني ينصهم طريق الهدى والصالح المقصود بانما كان جوابهم الان سفههم وادعوا الصلاح فيما كانوا عليه لجهلهم المركب ومصاديهم في النفي وافراطهم في السفه واعتقادهم ان ما هم عليه هو الحق وان ما عليه المؤمنون هو الباطل فكانوا عندهم سفهاء وفيه تالية للعالم بميلتي من الجهل اولانهم كانوا ذوي يسار وشرف ورياسة في قومهم والمؤمنون اكثرهم فقراء وبعضهم موال كصهيب وبلال وخباب وامثالهم واكثر اهل الدنيا على ان اليسار مكتسب بالعقل بناء على حكم العقل المحجوب المشوب بالهوى فيلزمهم من نورههم وحبانهم الباطل ان الفقر السفه فسفههم لجهلهم وسفههم اولانهم ارادوا عبد الله ابن سلام واشباعهم فسفههم تجلدا وغظا وتوفيا عن الثمات بهم لما كسر من ظهروهم وقت في اعضادهم من مفارقتهم دينهم ودخولهم في اسلام مع علمهم بانهم اعداء الناس والحكمة في هذه المخالفة والمطالبة الواقعة بين الفريقين ان لا يقتل مراتب واطوارا اذ انها مرتبة العقل المشوب بالهوى المقيد في قيد الوهم الذي به يختار الفاني على البقي والاخس على الاشرف واعلاها مرتبة العقل المنور بالثور الا لهي المكمل بهداية الشرع الذي يختار الاشرف السابق على الاخس الفاني وكل من الطبقة العليا من مراتب العقل يعذر من هو في الطبقة السفلى ويتصححه ويهديه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي احسن لاطلاع هذا على حال ذلكوا حجاب ٢٢

بلاشائبة افساد كما يتحقق رد ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين وهكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام * قوله (والامتنادك بلايشرون) عطف على قوله وتوسط الفصل او على الاستئناف فهو بما يفيد الابلية وجهه ان فيه تنبيه على ان افسادهم وكونهم مفسدين في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى الاعلى ماؤف الحواس فهم صم عى فهم لا يعقلون وهذا يبلغ رد لافوقه رد هذا بيان وجه التعير بلايشرون واما الامتنادك فوجهه انهم لما نهوا عمارة موه من الافساد فقابلوا باصباح مقابلة بانهم على الاصلاح ثم انه تعالى اخبر بافسادهم ورد مقابلتهم الشفاء بابلغ ردائيق ويجواب رشي كانوا حقيقيين بمعرفتهم مع انهم يبيدون عنها بمراحل فكان محلا للاستدراك فكاه قيل تحقق لهم ما يوجب العلم بانهم مفسدون ولكن لايشرون لتصادى غفلتهم وفساد عقولهم وانلتم على اسماعهم وابصارهم واما المخادعة على اغشهم بمخادعة المسلمين فامر خفي قلما يكون لهم علم بذلك بانخبار الله تعالى فلا يكون محلا للاستدراك ولهذا اتم الآية هناك بما يشرون وما نقل عن ابن كبان من انه ما على من لم يعلم انه مفسد ثم وانما يذم من افسد فردود لان الجهل ليس بعذر فيما علم من الدين ضرورة وايضا انهم كانوا يعملون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم لايشرون ان امرهم يظهر لثني عليه السلام كذا قيل ولا يخفى ما فيه وقيل والمعنى انهم لا يعملون ان وبال ذلك الفساد يرجع اليهم في الدنيا والاخرة كما ذكره السمرقندي وفي التأويلات لم الهدى ان هذه الآية حجة على المعتزلة في ان التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف به وان الحجة لا تلزم بدون المعرفة * قوله (من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الامر بن) اى هذه الجملة معطوفة على جملة * واذا قيل لهم لا فسدوا * الآية والجامع بينهما كون كل منهما نصحا وارشادا فحينئذ قائل هذا القول هو القائل الاول وقد عرفت ان القائل المؤمن والرسول عليه السلام لا الله تعالى وقدر وجهه فينبذ يكون قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مخاطبين للمؤمنين على سبيل التورية ٢ والغاي ومعنى انؤمن كما آمن السفهاء اى تحبون انا انما يما مثل ايمان السفهاء ولم يؤمن ايماننا حقا كما يمان المؤمنون ولذلك قلتم لنا نصحا وارشادا آتوا ايماننا حقا كما يمان الناس كلا لا تظنوا بنا هذا الظن فانما مؤمنون ايماننا خالصا مثل ايمان الناس الكاملين فينبذ لا يلزم ان يصير المنافقون بقولهم انؤمن كما آمن السفهاء والخطاب للمؤمنين مجاهرين بالكفر لكن مع ذلك قصدوا به تنبيه المؤمنين لما عرفت من ان هذا القول منهم على سبيل التورية وادوا به المعنى البعيد فان المراد بالسفهاء غير الناس وهو معنى قريب لها على زعمهم والبعيد المؤمنون وهذا هو مرادهم حقيقة وفي نفس الامر ومن ههنا رددهم الله بابلغ رد قوله تعالى * الا انهم هم السفهاء * الآية فلا اشكال بان مرادهم بالسفهاء لو كان غير الناس لا يظهر وجه الرد المذكور وبعض المفسرين ذهب الى ان قائل هذا القول المنافقون بعضهم لبعض ولعل مراده ان بعضهم قال البعض استهزاء وسخرية آتوا ايماننا كما يمان الناس واجاب بعض آخر بقوله تعالى * انؤمن كما آمن السفهاء * وهذه المحاورة منهم على سبيل الله واستهزاء فحينئذ لا يعد كل البعد لكنه مخالف لمذاق الكلام وسوق المقام وتمكك بعضهم في التفسير عن الاشكال المذكور بانه انما يلزم ذلك لو قيد قول المنافقين بكونه في مواجهة المؤمنين وليس كذلك بل كان ذلك فيما بينهم واذا خلوا الى شياطينهم واذا شربلية محضة ههنا يعتبر فيها الظرف فلا يلزم تفيد الجواب بوقت الشرط واستوضح ذلك بانه لو قال لامر أنه اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة بناء على انه رجه الله اخار مذهب الكوفيين وهو ان اذا متى كان يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء فقط الوقت عنها كانها حرف شرط فوق وقت الجواب مقراخ عن زمان الشرط بمدة طويلة لان الطلاق لا يقع ما لم يمت احدهما مع ان الشرط وهو عدم الطلاق تحقق حين سكت وفرغ عن الكلام ولذا كان مذهب الامامين الهمامين انه يقع كافرغ فعلم ان زمان الجزاء لا يجب تقيده بوقت الشرط فصيح ان يقال ان قول المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء كان اذا خلوا الى شياطينهم على ما اختار اما مشا الاعظم وهذا التوجيه اسلم من التكلف فهو احق بالقبول عند المنصفين القول وهذا توجيه آخر وهو ان قولهم المذكور في مواجهة المؤمنين لكن لاعلا حتى يلزم ان يكونوا مجاهرين بالكفر بل سرا فحي الله تعالى عنهم ذلك القول ثم رده فكان الشرط والجواب متحدان زمانا وعكسه ما حكي عن ابراهيم خليل الله عليه السلام والله لا كيدن اسمائكم ٣ بعد ان تولوا مدبرين قال المصنف هناك سر او هذا الوجه ايضا قل مؤنة وابسر تكلفنا * قوله (الاعراض

٢ في مقام التصوب على المصدر حقيقة الذي هو الموصوف اي ايماناً

(١٤٠)

(سورة البقرة)

٢٢ * كما آمن الناس *

عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تغفروا) اكتفى بالادنى والا فاللايق ان يقال الاعراض عما يجب الاحتراز عنه وكذا قوله (والايان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا) اي الايمان بما يجب والكامل ما ينبغي النوع في ذاته اوفى صفاته لكن المتبادر منه في مثله التمام في صفاته فلا اشكال بانه يومهم ان الاعمال جزء من الايمان وما نقل عن الائمة السافعة من ان الاعمال داخلية في الايمان فمحتمل على انها داخلية في كماله الوصفي لا الذاتي فلا ينبغي الايمان بآثارها قيل انه جعل آمنوا كناية عن طلب الايمان بما ينبغي ويرد عليه ان قولهم انؤمن الخ لا بلايم شعوله جميع اتيان ما ينبغي بل الاظهر الامر بالايمان الخالص كيان قوله لا تغفروا نهى عن الافساد في الارض الذي التفاق منه وهذا اشار الى المصنف بقوله الا تقي واما التفاق وما فيه من الفتق وانفساد فاما يدرك بآدنى تفتن الخ على ان الامر بالايمان امر بالاصل المتبوع ولا وجه للعدول عن الحقيقة الى الكناية او عن التصريح اليها ٢٢ * قوله (في حيز التصب) كما بعد الجملة في الاكثر امانت لمصدر على ما اختاره المصنف اي آمنوا ايماناً مشابهاً لايمانهم في الخلوص او حال من المصدر الضمر المفهوم من الفعل اي آمنوا حال كون ايمانكم مشابهاً لايمان والثاني مذهب سيويه ٢ ولم يلتفت الى المص لتكلفه (على المصدر وما مصدرية او كافة) ان كانت كافة للكاف من العمل صحيحة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضعوي الجمليتين اي حققوا ايمانكم وان كانت مصدرية فالعنى آمنوا ايماناً مشابهاً لايمانهم كذا نقل عنه قدس سره والمآل واحد ولا فرق بينهما الا بحسب النحو ولهذا لم يفرق المصنف بين الوجهين وقدم احتمال المصدرية اشارة الى رخصته لا بقاء الكاف على العمل سواء كان حرف جر او اسما واما في صورة الكافة فالكاف ملغاة عن العمل كيان رب ملغاة عن العمل (مثلها في ربما) ولذا قال مثلها في ربما ولم يجعل موصولة للتكلف اما اولاً فلا حاجة الى العائد واما ثانياً فلان المشبه به الايمان والايمان لا الذات وايضا ارتباط الناس بما قبله حينئذ مشكل ولو اريد بالوصول الايمان لا الذات يلزم ان يكون الايمان مؤمن به وبالجملة لا يتخلو عن اضطراب واختلال * قوله (واللام في الناس للجنس) اي للجنس وتعرف الحقيقة من حيث هي هي كما هو الطاهر من قوله (والمراد به الكاملون في الانسانية العاملين بقضية العقل) اذ المناسب ان يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعاء انحصاره فيهم وجه الدعاء ان ماعدا الكاملين من ذلك الجنس باغ في التقصان مباهة انحط معه عن مرتبة ذلك الجنس واستحقاقه ان يسمى به فهو ملحق بالعدم كما اشار اليه بقوله فان اسم الجنس الخ وله طريق آخر وهو ان المقصور عليه يترقى في الكمال الى حد صار معه كانه جنس كله وهذا الوجه انسب بقوله المذكور وفي الكشف اول الجنس اي كما آمن الكاملون في الانسانية اوجمل المؤمنين كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل وما ذكره المص الوجه الاول من الوجهين فالظاهر الجنس من حيث هو لما ذكرنا ولان الوجه الثاني المذكور في الكشف مناسب للاستغراق فالوجه الاول الذي اختاره المصنف يناسب الجنس من حيث هو وقد اختار صاحب الكشف حصر الجنس على الاستغراق في بحث الحمد وهنا اشار بتقديم الوجه على الاول على الثاني والمصنف اكتفى بالاول رجحانه والاستغراق لازم له لكن نقل عن الشريف قدس سره انه اختار ان المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فلذا حل الوجهين على الاستغراق وحل الاول ناظر الى كمال المقصور عليه والثاني الى قصور من عداه انتهى قوله ان المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير يجب منه لان كون افادة لام الجنس ما افاده لام الاستغراق مما اعترف به في بعض كتبه بل هو ابلغ منه في الافادة فكيف يدعى ان المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فتدبر فان العقل بتحير على ان الحصر لانهم الكاملون المستجمعة للمعاني الخصوصية بالجنس فكانهم جميع افرادهم يستلزم قصور من عداهم وان ضمهم كالبهائم في عدم التمييز فلا يندرجون في الناس ومن ههنا اكتفى المصنف بالاول و اشار الى الثاني بقوله ولذلك يلزم عن غيره للتنبه على الاستلزام المذكور * قوله (فان اسم الجنس) هذا صريح في ان المصنف حل اللام على الجنس من حيث هو ولا مبالغ في خلافه وفيه ايضا اشارة الى ان اسم الجمع كالجمل المحلى يراد به الجنس مجازاً ويضلل معه معنى الجمية (كما يستعمل لسماء) اي لما هو موضوع له (مطلقاً) سواء كان مستجمعا للمعاني المقصودة منه او لا وهذا الاستعمال حقيقة * قوله (يستعمل لما يجمع المعاني الخصوصية به او المقصودة منه) وهذا الاستعمال مجاز متعارف ولذا قيل الشيء اذا ذكر مطلقاً ينصرف الى الفرد الكامل لادعاء الانحصار فيه كما وضحه آغا وعلاقة المجاز الاطلاق والتقييد فان قيل الايمان من احوال افراد الانسان

٣ وانما احتاج سيويه الى ذلك لان حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه لا يجوز الا في مواضع محصورة ليس هذا منها وتلك المواضع ان تكون الصفة خاصة بالموصوف نحو مرت بكاتب او واقعة خبراً نحو زيد قائم او حالاً نحو جاء زيد راكباً او صفة لظرف نحو جلست قريباً منك او مستعملة استعمال الاسماء وهذا يحفظ ولا يقياس عليه نحو الا بطلح والابرق وما عدا هذه المواضع لا يجوز فيها حذف الموصوف كذا في الباب

٢٢ ذلك على حال نفسه وكل من في الطبقة السفلى بسفه من فوقه ويحسبه ويحسبه على الضلال والباطل لعدم اطلاعه على حاله ومطالبه واذاته ومقاصده ويتجنب عن تركه ما هو ابهى المطالب عنده من اللذات الدنيوية والمنتبهات الحسية واعراضه عنها

قوله في حيز التصب على المصدر اي الكاف في كاسم منصوب المحل على انه صفة مصدر منصوب بحذف وهو مصدر آمنوا المذكور وما مصدرية تقدير آمنوا ايماناً مثل ايمان الناس حذف الموصوف وقيم الصفة مقامه واعرب باعرابه وسمى باسمه تجوز فانهم قالوا انصابه على المصدر ولم يقولوا على الوصف او حرف جر وما كافة فلذلك دخلت على الفعل كما تكلف بهارب فتدخل على الفعل كما تدخل على الاسم نحو رب ما قام زيد ورب ما زيد قائم فجزورها مضمون ما دخلت عليه فالتقدير رب قيام به قام زيد ورب قيام زيد قائم بذلك وفيما نحن فيه كيان آمن به الناس والباء للابلية

قوله والمراد به الكاملون في الانسانية ولا بدق صرف معنى اللام الى الجنس من هذا التأويل لا فادته حينئذ ان من جنس الانسان منحصر في المؤمنين فيكون الحصر حصراً ادعائياً كما قال في المبالغة زيد هو الرجل كما في المذلل الكتاب ان حل اللام في الكتاب على الجنس هذا على ان يراد بالجنس من حيث هو قل صاحب الكشف اول الجنس اي كما آمن الكاملون في الانسانية اوجمل المؤمنين كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم ثم كلامه فالاول على ان يقصد الجنس من حيث هو وهو الثاني على ان يراد به استغراق الجنس والحاصل ان الجنس اذا ذكر فاما ان يقصده البعض من غير اعتبار وصف كافي ولقد امر على الليم يبنى او يقصد باعتبار وصف الكمال كافي ذلك الكتاب او يقصده الجنس كله والاول قليل الجدوى لا يصار اليه الا عند تعذر الاخيرين فلذا فسر الناس الكاملين في الانسانية او عنهم الناس في الحقيقة فالحصر في الاول ناظر الى ٢٢

٢ قال قدس سره في حاشية شرح مختصر المنتهى ان الاحكام جوع محلي باللام فاما ان يحصل على الاستغراق او على الجنس المتناول للكل والبعض الذي اقله ثلثة منها لا بعينه انتهى ثبت انه اذا حمل اللام على الجنس من حيث هو لا يتناقض اعتبار الافراد باعتبار الخارج لما ذكرنا في اصل الحاشية وقد يكون المراد الجنس من حيث هو لا يعتبر الافراد وباعتبار الخارج بل لا يجوز مثل الانسان نوع والحیوان جنس وغير ذلك ايلا وان قل ان المراد بالجنس ما يتحقق في ضمن بعض الافراد فيكون عهدا ذهبنا فانه لا يناسب اعتبار وصف الكمال فان بعض المحققين نقل عن النجاشي التفاضل في ان المعرفة الجنسية قد يقصده بعض الافراد من غير اعتبار وصف فيه كما في امر على التميم انتهى فانضح الفرق بينه وبين الجنس من حيث هو اذا استفيد الافراد باعتبار الخارج عهد ٣ اوله ديارها كذا وكنا نحبها عهد قوله مطلقا اشارة الى ان المصوب مطلق الانسان لا الانسان المستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه هذا هو الظاهر من كلامه وقد صرح به البعض لكن الظاهر من كلام المص حيث قال ولذلك يلب عن غيره ان المصوب الانسان المستجمع لخواصه والالكان كذا لا ان يقال انه حينئذ ملحق بغير الانسان فيلب عنه نفس المحمي بسبب انتفاء الخواص عنه عهد

٢٢ كمال المؤمنين في صفة الانسانية وفي الثاني الى خصان من عداهم وانحطاطهم عن مرتبة الانسان فكانهم لنقصانهم في الانسانية ليسوا مندرجين في الناس والفرق بين المحصرين اعتباري والمال واحد فان المفهوم من الاول ان المؤمنين من جنس الناس ومن الثاني انهم كل الناس قال القطب في بيان قوله او للجنس فليس المراد جميع الناس فان جميع الناس لم يؤثروا بالمراد جميع الناس الكمالين في الانسانية او يقال المراد جميع الناس فاذ من لم يؤثروا فغير داخل في الناس بل هم في صداد البهائم وفيه نظر لان الوجه الاول ليس مبنيا على الاستغراق فان معنى الكمال مستفاد من التعبير عن الجنس باسم الجنس فالمراد الجنس من حيث هو لا الاستغراق فان معنى المباعدة في زيد هو الرجل مستفاد من حصر جنس الرجل في زيد فان المراد به ان هذه الحقيقة مقتصرة في زيد وليس المراد ان جميع الرجل زيد قال الطيبي اعلم ان التعريف الجنسي يحمل ادعاء تارة على الكمال كما في قوله تعالى الم ذلك الكتاب واخرى على المحصر كما في هذا الوجه وهو ان جعل المؤمنين كأنهم الناس على الحقيقة وكان يمكن ان يحمل الاول على المحصر ايضا فان الجنس لا يشهد وحين وجد كتب غيره مثل ٢٢

دون الماهية فلما المراد الماهية والجنس والافراد ٢ مستفاد من القرينة ولهذا قيل اسم الجنس يحتمل القليل والكثير وسره ما ذكرناه والفرق بين ما يقصد من اللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح قيل تنادى عبارته بان ارادة الكاملين باعتبار ان المراد الجنس المستجمع لخواصه وهذا طريق تغريبه الراغب وتبعه المصنف لا باعتبار حصره مطلق الجنس فيفهم بالنظر الى كمالهم او بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم عن مرتبة الانسانية كما هو المشهور انتهى ويرد عليه ان كون المراد الجنس المستجمع لخواصه مع ان اللفظ ليس بموضوع له انما هو باحد الطريقين المشهورين فلا يظهر كون هذا طريقا تغريبه الراغب غاية انه سبق المصنف في هذا التوجيه وتبعه المصنف وارتضاه * قوله (وبذلك) اي ولكونه قد يستعمل لخواصه لما يستجمع (يلب) اي صح سلب الجنس (عن غيره) اي عن افراده التي هي غيره من افراد الغير المستجمعة لخواصه (فيقال زيد ليس بانسان) جامع للمعاني المخصوصة به والمقصودة منه كما يقال انه انسان اي من افراد نفس الانسان فلا تناقض ولولا يستعمل الجنس لما يستجمع المعاني المخصوصة لما صح هذا السلب فصحة هذا السلب دليل ان على ذلك الاستعمال كان الاستعمال المذكور به ان لم يلى على ذلك السلب فلا دور * قوله (ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عى ونحوه) اي في اسم الجنس عن لم يوجد فيه خواصه المطلوبة منه صم الخ حيث جعل مسامع الكفار كالعدم وحكم عليهم بالصم لعدم استعمالهم اياها في سماع الحق وهو مقصود من القوة السامعة فاذا اتنى صح السلب وكذا الكلام في بكم جمع ابكم وهو مفقود اللسان والبيان والمقصود من اللسان النطق بالحق فاذا اتنى ذلك صح سلب انطق وعى جمع اعى والمقصود من العيون النظر في الآيات والاعتبار بالعلامات فاذا ابواعن ذلك سلبوا عنهم الابصار وانما قال ومن هذا الباب قوله الخ لان السلب فيها ضمني او التزامي لا صريحي وفيه اشارة الى ان المراد باسم الجنس ما يدل على الماهية الغير المشخصة سواء كان جامدا او مشتقا وسواء كان مرفة او ككرة وتخصيصه باسم الجسامد لا يلائم ٣ قوله تعالى صم بكم عى الخ * قوله (وقد جمعهما الشاعر) اي جمع الاستعمالين اذ المراد من الناس الاول في قوله (اذ الناس ناس والزمان زمان) مسماها ومعاها مطلقا ومن الثاني الكاملون في الانسانية والا لا يفيد الحمل ولم يعكس لعدم الفائدة ايضا وكذا الكلام في الزمان زمان لكن اللام في المستد اليهما الجنس من حيث تحققه في ضمن بعض الافراد وفيه نبيه على ان شاء دعوى الكمال نفس اسم الجنس بقطع النظر عن تعريفه والتعريف انما يفيد تعيينه نعم استفادة الكمال من لام التعريف بطريق مرتفصيلة اكثر استعمالا ولهذا قال المصنف فيما سبق فان اسم الجنس كما يستعمل الخ ولم يقل فان اسم الجنس المعروف وكذا صرح به الراغب حيث قال كل اسم نوع مستعمل على وجهين احدهما دلالة على معناه فصلايته وبين غيره والثاني لوجود المعنى المنخص به وذلك هو الذي يمدح به لان كل ما اوجده في العالم جعله صالحا للفعل خاص به لا يصلح له سواء كالفرس والفرو والبقرة قطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس اوجدوا ليعملوا فيعملوا فكل ما لم يوجد المعنى الذي خلق لاجله لم يستحق لاسمه ٤ مطلقا فيقال ليس بانسان واولا هذا لكان كذا * قوله (او العهد) عطف على الجنس آخر هذا على عكس الكشاف اذ الجنس هو الاصل التبادر ما لم توجد قرينة على خلافه مع ان من يراد به العهد يدخلون في الجنس دخولا اوليا فالعموم هو الاصل على ان قرينة العهد ليست بقوة وايضا اذا كان المراد به الرسول عليه السلام فتحصيل الايمان المشابه لايمانه عليه السلام ليس مقدورا لهم فكيف يؤمرون به والقول بانهم ما يؤمرون بالايمان المشابه لاصل ايمانه عليه السلام لافي القوة وزيادة الشدة صحيح لارادة العهد لاحاف للرجوعية * قوله (والمراد به الرسول عليه السلام ومن معه) والقرينة هي انهم مقابلوهم بالايمان وبمقتضون عندهم فهم لذلك حاضرون في الاذهان فيكونون معه ودين بهذا الاعتبار فيشار باللام الى اولئك العلومين وآيد بعضهم بانه المأثور لانه مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما أخرجه ابن جرير وعل لهذا اقدمه صاحب الكشاف والمصنف حل مثل هذا على امثلة المراد بها كما صرح به في قوله تعالى ربنا آتانا في الدنيا حنة الآية فاختر العوم لما قلنا فاختره راجع واضح * قوله (او من آمن من اهل جلدتهم) بكسر الجيم وسكون اللام ثم دال مهمل وهو من الحيوان ظهر بشرته والمراد هنا قومهم وعشيرتهم واهل ملتهم وقد ورد في الحديث قوم من جلدتنا اي من افسنا وعشيرتنا كما في نهاية ابن الاثير

٢ وهو الشر بلبال ولو قيل المحصر المذكور ليس
بشأن اذا السحر والساحرة ايضا يقتلان لم يجد

سـ

(سورة البقرة)

(١٦)

٣ فان الشارع طلب الايمان المقرون بالاخلاص
من المنافقين واوآمنوا كذلك كان مقبولا في احكام
الدنيا والآخرة والزندق اما نفس المنافق او من
جنتهم لكن علمائنا لم يختلفوا في ان المنافقين يقتلون
لم يل انقوا على انهم لا يقتلون وان لم يتربوا فضلا
عن ان ط يتربوا ولا يعرف وجه ما قاله المصنف هنا
والله اعلم سـ

ط وانجب ان بعضهم اعترض فقال وفيه انه يجوز
كون حكم الخاص مخالفا لحكم العام لخصوصية فيه
اتهي كانه لم ينظر الى كلام الفقهاء المخاري
الفضلاء سـ

٢٢ التورية والانجيل والزبور حمل المحصر على
الكمال وقال الامام في قوله تعالى شهر رمضان الذي
انزل فيه القرآن هدى للناس يدل على ان المتقين في
قوله هدى للمتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه
ليس بناس وقال الراغب كل اسم نوع فانه يستعمل
على وجهين احدهما دلالة على المسمى وفصل بينه
وبين غيره والساني اوجود المعنى المختص به وذلك
هو الذي مدح به في نحو اذا ناس ناس والزمان
زمان وذلك ان كل ما اوجده الله تعالى في هذا العالم
جعل له سالحا لفضل خاص ولا يصلح لذلك العمل سواء
كالفرس للعدو والشديد والبيرة قطع الفلاة البعيدة
وعلى ذلك الجوارح كاليد والرجل والعين والانسان
اوجده لان يعلم ويعمل بحسبه فكل شيء لم يوجد كاملا
لما خلق لم يستحق اسمه مطلقا بل قد بني عنه كقولهم
فلان ليس بانسان اي لا يوجد فيه المعنى الذي خلق
لاجله فقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله
هو اسم جنس لا غير وقوله كما آمن الناس معناه كما يفعل
من وجد فيه تمام معنى الانسانية الذي به قضيه العقل
والتميز وهم الصحابة رضوان الله عليهم

قوله ومن هذا الباب وهو باب تنزيل وجود الشيء
بمزية عدم لفقد كماله الذي خلق هو لاجله قوله
تعالى صم بكم ونحوه كونه من هذا الباب من حيث
ان السمع والبصر واللسان لم تخلق لمجرد استماع ظاهر
الاصوات وتغلب الحدة نحو البصريات وتأليف
الحروف والكلمات مطلقا بل المقصود من خلق تلك
الات ادراك ما به كمال صاحبها فاذا فقدت فيه هذه
الخاصة يكون وجودها بمنزلة عدم فيوصف
صاحبها بما يوصف به فاخذهما من الصمم والعمى
والخرس

قرية يتفقه العقير اي يحكم العقل في بقضاء
قوله كما يستعمل اسماء مطلقا اي من غير اعتبار
المعاني المقصودة منه فيه

ويحتمل ان يكون هذا معنى حقيقته كما هو الظاهر واستعارة بنسبة العشرة واهل الملة بالجلد وظاهر البدن لجعلهم بحد
واحد في الاتصال وتألم الكل تألم البعض قيل ان الامل معقم وقيل انه كالجبن الماء والاحسن ان الاضافة بيانية
والمراد باهل جلدتهم اليهود لان منافق المدينة منهم كما اشار اليه بقوله كان سلام الخ فان عبدا لله بن سلام
واشابهه حاضرون في اذهانهم ولا يغيبون من خواطرهم لشدة غفلتهم بسبب ايمانهم والشي اذا كان مبعوضا
اشد بنص كان حاضرا في الاذهان دائما كما اذا كان الشيء محبوبا اشد حبا لا يغيب عن الخواطر جزما فهم بهذا
الاعتبار معلومون معهودون مذكورون تقدير احسن ان يشار اليهم بلام العهد الخارجي الذي شرطه ان يكون
المشار اليه معاوما للحطاب بل وجه كان * قوله (كان سلام واصحابه) هو عبد الله بن سلام ابن حارث
ابو يوسف من ذرية يوسف عليه السلام وقد تقدم بعض مناقبه في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما نزل
اليك وما نزل من قبلك الآية (والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوائب النفاق مما تلا لايمانهم)
بصفة الامر اراد به ان المأمور به الايمان المشابه لايمانهم الايمان المقرون بالاخلاص لاقى الكيفية والقوة
وقد اشترنا اليه فيامر * قوله (واستدل به على قبول توبته الزديق) الزديق وزن اكمل معرب ومعناه
المحدد وفسر في المقاصد بالمنافق وهما متقاربان وهو معرب زنده اي يقول ببقاء الدهر فينشد لا يفسر بالمنافق
قيل وهو في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره عمر ذل في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس
الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبينهم انتهى وجهه زنادقة وفسره الفقهاء بمن يطن الكفر ويظهر
الاسلام كالمنافق وهو كفر بالاتفاق فهو قسم من المنافق هذا كلام الفوم ولا يجدي نفعه لان بعضهم يقول
كالمنافق وبعضهم يقول هو قسم من المنافق مع ان تفسير الفقهاء بمن يطن الكفر ويظهر الاسلام يقتضي
انه عين المنافق فامعنى التسييه وجعله قسما من المنافق وايضا اذا كان المراد به المنافق فلا وجه للاختلاف
في ان توبته مقبولة في احكام الدنيا ولا توبة المنافق مقبولة اتفاقا وفي صرة الفتاوى الزديق من يقول ببقاء
الدهر اي لا يؤمن بالآخرة ولا بالخالق ويستفاد ان الحلال والحرام مشترك وقال سراج الدين في مكان آخر هو
لا يستفاد اليها ولا حرمة شيء من الاشياء وفي قبول توبته روايتان والذي ترجح عدم قبول توبته بعد الاخذ انتهى
ما في صرة الفتاوى وهذا اقرب الى القبول وفي الدرر كاردنيق فان توبته لا تقبل بل يقبل لانه حد وجب فلا يسط
بالتوبة انتهى ولا خلاف في توبة الزديق بينه وبينه تعالى وتغفره في النجاة عن العذاب المؤبد والشقاء المخلد
وانما الخلاف في قبول توبته قضاء اذا تاب الزديق عن زندقته فتوبته مقبولة عند الله تعالى بلا خلاف وانما الخلاف
في قبولها في ظاهر الشرع واحكام الدنيا حتى ذهبت الامة الخفية الى انه تقبل توبته بعد الظفر به بل يقتل وان
تاب كذا قيل ويخذه ما في بعض حواشي الدرر ٢ ولا تقبل توبة ساب التي عليه السلام سواء جاء تأييدا من قبل نفسه
او شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة انتهى والمستفاد ان جميع الكفرات ما سوى
السب المذكور يقبل توبته ولا يقتل لان قتله لا رده وكفره كما صرح به علمنا فاذا تاب عن كفره لا يقتل
بخلاف السب المذكور فان قتله لا يرد له حق العبد كذا القذف فلا يسطب التوبة اذا عرفت ما فصلناه لك
فاعلم انه ان كان مراد المصنف بالزديق المنافق او قسم من المنافق فامر الاستدلال تام والابل يرايه الزديق
بالمعنى المفسر في صرة الفتاوى فلا ماس له في هذا المقام راجع عند العلماء الاعلام * قوله (وان الاقرار
باللسان) ٣ اي بدون الازعان (ايمان) اي يطلق عليه لفظ الايمان عند اهل اللسان اللغة لقيام دليل
يطلق اي الازعان القلبي فان اماره الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب ان والفرح ان
الايمان الغضب ان على سبيل الحقيقة على من يظهر علامة الغضب وكذلك يطلق لفظ المؤمن على سبيل
الحقيقة على من يظهر اماره الايمان كالاقرار باللسان فانه اماره على وجود التصديق الذي هو الايمان المنجى
لان كونه ايمانا حقيقة في الشرع بل لدلائله على امر مطمئن اقيم مظهره مقامه وان دلالة الاقرار على التصديق
لما كان لفظيا جار تخلف المدلول عنه فهذا الاقرار اذا تحققت في المنافقين مع تخلف المدلول عنه امر الشارع اياهم
بالايمان المقرون بالاخلاص (والاميرد التقيد) اي وان لم يكن الاقرار ايمانا امرهم الشارع بالايمان ولم يقيد
بقوله كما آمن الناس وهذا مراد المصنف ولا يريد به ان مسمى الايمان الشرعي هو الاقرار كاذب اليه الكرامة
حتى يقال ان المستدل به الكرامة وقد مر ان الخلاف معهم فيمن تقوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او تنافه

(وامان)

٢ الان يقولون انما نعرض لذلك لانهم عندهم اعرق الناس وارسخهم في السفه ولتنبيه على ذلك بين اندراجهم بعد بيان انهم هم المرادون بالسفهاء فقط لما ذكر

قوله وقد جمعها الشاعر اى جمع استعمال اللفظ في معناه مطلقا واستعماله فيما يستجمع المعاني المتخصصة المقصودة منه في مصراع واحد من البيت فان المراد من الناس الاول الجنس ومن الثاني الكاملون في الانسانية وكذا المراد بالانسان الاول الجنس والثاني الكامل في الزمانية وكال زمان ان يرضى عنه اهله لما نالوا فيه من الحصب والرخا والترفة والحسود

قوله من اهل جلدتهم اى جلدتهم قال الجوهري اجلاد الرجل جسمه وبدنه وفي الحديث لم يلمحى ودهمى اى هو منى ومن جاني

قوله ايماننا مقرونا بالاخلاص معنى الاخلاص متفاد من حصر الجنس اعنى جنس الناس في بعض منه دلالة على كمال ذلك البعض في المعنى المقصود من الانسانية حيث طلب منهم ايمان مماثل لايمان هؤلاء البعض المختصين في ايمانهم

قوله واستدل به على قبوله وتزديقه قال الجوهري الزديق من اليونانية وهو معرب والجمع الزنادقة وفي المغرب قال اللبث الزنديق معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة ووحدة الخلق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال وبعناه على ما تقوله العسامة لمجد ودهرى وعن ابن دريد انه فارسي معرب واصله زنده اى قول بدوام بقاء الدهر وفي مفتاح العلوم الزنادقة وهم المانويين وكان المزدكية يسمون بذلك ومن ذلك هو الذى ظهر في ابام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واطهر كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذى جاء به زددشت الذى يزعمون انه نبي قسب اصحاب من ذلك الى زندا وعربت الكلمة فقيل زنديق قد اختلف العلماء في قبول توبة الزنديق فذهب من ذهب الى انها تقبل ومنهم من قال انها لا تقبل والاصح انها لا تقبل وجه الاستدلال بالآية على قبول توبة الزنديق ان ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالامر التكليفى والمنافقون قد امروا بالايمان اذ قيل لهم آمنوا كما آمن الناس والفهوم من قوله هذا ان المنافقين زنادقة وجه ذلك ان معنى الزندقة على ما مر عدم الايمان بالآخرة وبوحدة الله تعالى وهذا المعنى موجود فيهم لان القوم كانوا يهودا واما اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عز ربان الله وهو شرك محض واعتقاد الشرك يناق للامان بالوحدة وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان لانهم يتقدمونه على خلاف صفته حيث قالوا لن نؤمن النار الا بما معدود وان اهل الجنة مستقنون عن التلذذ بالطعام والمشارب ٢٢

واما من ادعى الايمان وخالف قلبه لانه كاذب فحين فكافرا بالاتفاق انتهى مع ان ما ذكره منظور فيه وقدمر توضيحه في قوله تعالى وما هم بمؤمنين * ٢٢ * قوله (الهمزة فيه الانكار) اى مجازا من قيل ذكر المسبب واردة السبب فان الاستفهام عن الشيء مسبب عن الجهل المسبب عن عدم توجه الذهن اليه المسبب عن انكاره وهو قبحان انكار للوقوع وبسبب ابطال معنى لم يقع ولم يوجد وانكار للواقع وبسبب توبيخ معنى انه لا ينبغي ان يقع والمراد هنا الاول لكن الانكار راجع الى التشبيه والقييد مع اثبات القيد ان حل كلامهم على التورية والاذراجع الى الايمان نفسه وقد استوفى الكلام فيه سابقا وكلام المصنف مائل الى الثاني ولهذا قال (واللام مشاربها الى الناس) في كما آمن الناس والعهد الذهنى قد يكون باعادة التقدم بعينه وهو الاكثرو يسمى العهد الحقيقى وقد يكون باعادة لازمه ووصفه ويسمى العهد التقديرى كأنه جرى ذكره بذكر موصوفه الحقيقى او الادعاء والزعمى كما فيما نحن فيه فانهم زعموا ان الايمان يستلزم لاسفه كايته المصنف * قوله (او الجنس) من حيث في ضمن جميع افراد المؤمن الخالص فان الاستغراق من افراد الجنس عند المحققين واما ارادة الجنس من حيث هو وهو فهو وان امكن اعتبار جميع الافراد بتحقيق سبق تكلف هنا اقوله (باسره وهم) فانه ظاهر في الاستغراق باسره هو في الاصل لما يشهد به الا سرفاذا سلم بوقائعه فقد سلم بجملته ثم صار عبارة عن كل ما يراد بجبهه وهو المراد في مثل هنا قوله وهم اى المراد بالناس على تقدير العهد (مندرجون) داخلون (فيه) اى في الجنس المراد بجبهه (على زعمهم) اى زعم المنافقين وهم اعقل الناس واكملهم واذا اريد بالناس الجنس باسره فدخولهم فيه واضح غنى عن البيان والقول بان بيان دخولهم لبيان كونه على زعمهم ضيف لان كون المؤمنين باسرههم سفهاء لا يكون الا بزعمهم لان منشاء السفه عندهم الايمان الخالص كما فذهب من الوجه الاول المحول في تقرير المصنف فالاولى عدم الترضى له ٢٠ ومندرجون فيه معنى داخلون من درجه اذا طواه * قوله (وانما سفههم لاعتقادهم فساد رأيتهم) قدم مرارا انهم لكونهم صما وعما وبمحتوى القلوب رأوا الحسن قبيحا والنجس حسنا اعتقدوا ان آراء المسلمين فسدت وعقولهم اختلفت وكانوا من زمرة السفهاء خارجين عن عداد العقلاء وبناء التفسير للنسبة مثل فسق اى وانما نسبوا المؤمنين الى السفه لاعتقادهم الخ * قوله (او لتحير شائهم) لانهم كانوا في وجاعة وسعة عيش في قومهم ولذا حقروا شأن المسلمين الفقراء فنسبوا السفه الى الكل مجازا للبالسة التامة * قوله (فان اكثر المؤمنين كانوا فقراء) اشارة الى ما ذكرنا فيكون من قيل قتل نبوت فلان والقاتل واحد منهم وانما اخبرنا الى ذلك لان لام السفهاء اما العهد او الجنس وعلى كلا التقديرين لا ماسع لان يراد بها فقراء المسلمين فقط اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان المذهبين اما الرسول عليه السلام ومن معه اومن آمن من اهل ملته فحينئذ يجري هذا الوجه والذي قبله على تقدير كون اللام في السفهاء الجنس او العهد لما عرفت سره (ومنهم موالى كصهيب وبلال) * قوله (او للجلد وعدم المبالاة) اى التكلف اى الشجاعة مأخوذة من الجلد بفتحين الارض الصلبة والمثاق منه قد يكون جامدا وسجيى البيان ان شاء الله تعالى قيل يعنى انهم كانوا عالمين بان من آمن منهم من السفه بعزل الانهم سفههم اظهرا للشجاعة وعدم المبالاة بايمانهم توقيا من الشكامة بهم انتهى وهذا التوجيه لا يلائم قوله تعالى افن زين له سوء عمله الآية وما سبق ايضا تصور الفساد بصورة اصلاح لم في قلوبهم فالاولى ان افظة اولئك للخلو لانتع الجمع فذهب مصرون على ان رأى المسلمين محتل لاصلاح فيه ولم يكونوا ظانين بان المؤمنين من السفه بعزل فضلا عن كونهم عالمين به ومع ذلك حقروا شأنهم واطهروا الجلادة دونهم وهذا الوجه يؤيد كون قولهم هذا مجازا لى المؤمنين فلا جرم انهم اظهروه تورية ونفاق * قوله (بمن آمن منهم ان فسر الناس بعبد الله بن سلام واشياعه) يشير الى ان هذا الوجه محض يكون اللام في السفهاء للعهد مشاربها الى الناس المرادية من آمن من ابناء جنسهم ثم ان في كلامه احبة كالان التحقير متبر فيه التحقير للتلزم بينهما وهذا مؤيد لكون الانفصال لمنع اخاف فقط بل اعتقاد فساد رأيتهم مستلزم لتحقيرهم في دينهم واطهروا الجلادة عندهم * قوله (والسفه خفة) اى هو في اللفة الخفة والتحريك يقال زمام سفه اى مضطرب وسففت الرياح الرماح والشار اذا حركتها بخفة فلا يكون مختصا بالعقلاء ثم استعمل في عرف اللفة والشرع لفصان العقل والرأى وشاع فيه حتى صار حقيقة فيمخص بالعقلاء وخفة النفس شاملة للامور الدنيوية والدينية والاخير هو المراد هنا وما قل عن شرح

٢ وبالفصح العقل وبالفهم ما يراه الذائم في نومه والمراد هنا ما ذكر في الأصل ويحتمل الفصح عهد

(١٨)

(سورة البقرة) ٢٢ * الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون *

الذائم وبالات من ان السفه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل وقيل عمل بموجب الجهل على علم بانه مبطل انتهى فحد مخصص بالفرد الكامل (وسخافة رأى) عدم استحكامه * قوله (يقتضيهما تصان العقل والحلم) بكسر الحاء وسكون اللام هو الالة والوقار ٢ * قوله (يقابله) اى يضاده عادة اللغويين اطلاق التقابل على تقابل التضاد وغيره وانما ذكره هنا لان الاشياء تنكشف باضدادها ٢٢ * قوله (ردوه بمبالغة في تجهيلهم) رد ببلغ رد لم يتعرض له لما ذكره اولافان اشتبه انما كيدات كاستحسانها ما قبله وفي كلامه مع النظم اف ونشر مرتب فالرد لجهلهم المؤمنين ناظر الى قوله تعالى * الا انهم هم السفهاء * والمبالغة في التجهيل ناظر الى قوله تعالى * ولكن لا يعلمون * واشارة الى ان قوله تعالى * ولكن لا يعلمون * ليس عذرا لهم مثل قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام * قال هل علمتم ما فعلتم يوسف واخيه اذا هم جاءعلون * فانه عذر لهم وهذا ليس كذلك بل لبيان ان جهلهم جهل مركب لا يرجي زواله الابتوبيق من الله تعالى كما اشار اليه بقوله فان الجاهل الخ ووجهه ان لا يعلمون نزل هنا منزلة اللازم للمبالغة ولذلك لم يبينه المصنف على المفعول المحذوف لما ذكرنا ثم انه جعل حال كونه مطلقا كناية عن ذلك الفعل حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهو كونهم السفهاء فالجهل بالسفه الذى هو جهل جهل مركب كانه قيل الا انهم هم الجهلاء ولكن لا يعلمون انهم جهلاء وفيه مبالغة عظيمة في اثبات الجهل المركب ولو قدر المفعول على معنى انهم لا يعلمون انهم هم السفهاء لمغات تلك المبالغة واما ما قيل من ان معناه لا يعلمون ما يحل بهم العذاب لاجل السفه في الآخرة فهو في نفسه معنى لطيف لكن لا يناسب مقام التوبيخ ولا يلائم تقرير المصنف اصلا * قوله (فان الجاهل بجهله) الباء متعلقة بالجاهل وقيل بجهله صفة الجاهل ولا يعرف له وجه (الجازم) صفة الجاهل (على خلاف ما هو الواقع) وهو جزمهم بان المؤمنين لاجل ايمانهم الخالص سفهاء وهذا خلاف الواقع وكون هذا جزم استفاد من اصرارهم وعدم تصحهم بالنصح فلارب انهم جازمون به فلا اشكال بان عدم العلم بالجهل محتمل للتحقق في ضمن عدم العلم بشئ من التقضين وفي ضمن الجزم بمقتضى الجهل * قوله (اعظم ضلالة واتم جملة) فانه اغثنه انه كمال لا يوم زواله بل يطلب دوامه فلا يرجي فلاحه (من المتوقف) اى التوقف عن التصديق باحد الطرفين المتردد بينهما (المترف) مع الاعتراف (بجهله فانه ربما يعذر وتفعه الآيات والنذر) فانه وان كان في ضلالة ايضا لكنه ليس في مرتبة الجهل المركب اما اولافانه قديكون بعض من افراده معذورا لكن اسم في دار الحرب او نشأ في بادية او على رأس شاهق الجبل فانه معذور ولا يعترف بجهله مع عدم تمكن ازالته لعدم وصول الدعوة واما ثانيا فلا ينفعه الآيات والنذر ان بلغت اليه او من نشأ في العمران وابتلى بالخسران مع علمه بانه في جملة وضلالة تنفعه التصايح والموعاظ بالنسبة الى بعض اشخاصه بخلاف الجهل المركب في ذلك كله وهذا مراد المصنف وان كان في عبارته نوع تسامح فان ظاهرها بوجه ان كلهم قديعذر الخ واما المتوقف عن التصديق المذكور من غير اعتراف بجهله فحكمه حكم الجاهل بجهله الجازم واما الظان بخلاف الواقع فداخل في الجهل المركب فاستوفى احكام الاقسام الاربعة الاول ما ذكره المصنف بالاثمية والثاني الظان بخلاف الواقع والثالث المتوقف عن التصديق من غير اعتراف بجهله والرابع ما ذكره المصنف والمراد بالآيات الآيات العقلية اتفاقية او انفسية والآيات الثابتة وانذر جمع تذيير بمعنى الانذار * قوله (وانما فصات الآية) فصلت مجعول من التفعيل اى اتي بفاصلة (بلا يمارن) والفاصلة في الترتيب لة القافية في النظم وجوز التخفيف من الثلاثى والمعنى وفصلت الآية اى ضمت الآية بلا يعلمون لانه اكثر طباقا وهو في الاصطلاح البديعي الجمع بين المتضادين اذ السفه جهل فذكر العلم معه جمع بين المتضادين في الجملة وقيل المراد المعنى اللغوي وهو المناسبة لتاسب هدم العلم والسفاهة فهو معنى لغوي يرجع الى مراعاة النظر وهي جمع امر وما يناسبه لا بالتضاد وهذا بالنظر الى التنى والاول الى المنى والاعتبار للتنى لكونه صريحا (والتي قبلها بلا يشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه) فلا جرم ان الوجه الثانى اول وانما قال اكثر طباقا لان الشعور لكونه من اقسام الادراك له طباق للسفه في الجملة وهذا ان لم يعد الشعور وهو ادراك الحواس الظاهرة من العلم وهو المختار وان عد منه كما ذهب اليه البعض فالفرق مشكل لكن ميل المصنف الى الاول * قوله (ولان الوقوف) وجه ثان لا اختيار العلم هنا والشعور هناك والوجه ناظر الى اللفظ والثاني الى المعنى ولما كان الاول من المحسنات البديعية قدمه اى ولان الاطلاع (على امر الدين والتبشير) بين الحق

(والباطل)

قوله واللام مشاربها الى اناس اى الناس السابق ذكرهم فيكون اللام للاشارة الى المجهود الخارجى قوله والجنس باسره اى والاستغراق جنس السفه الداخلى فيه الناس المذكورون دخولا ولا على زعمهم قوله وانما سفههم اى حكموا عليهم بالسفاهة وانما هو اليها والحكم بالسفاهة استفاد من التعير عنهم بلفظ السفهاء وفي الكشاف والاستفهام في انو من في معنى الانكار واللام في السفهاء مشاربها الى الناس كما تقول لصاحبك ان زيد اقد اسعى بك فتقول او قد فعل السفه ويجوز ان يكون الجنس وينطوى عنه الجارى ذكرهم على زعمهم واعتقادهم لانهم عندهم اعرق الناس في السفه قوله سعى بك معناه سعى بك الى الوالى اى وشى به وتم واذا حمل معنى اللام على الاستغراق يكون السفهاء شاملا للناس الذين سبق ذكرهم ولغيرهم ولما كان سوق الكلام لهم دخولا فيه دخولا اوليا كما في قوله تعالى * فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين * ويتغير معنى السفهاء بتغير ارادة معنى الناس جنسا وهذا على كلا التقديرين فيه قوله اول التجمل اى للتصبر قوله ان فسر قديكون التثنية للتجمل هذا مبنى على ان اللام في السفهاء والناس للعهد بخلاف التعليلين الاولين فانهما على كون اللام فيهما الجنس والحاصل ان المتألفين انما سفهاء المؤمنين مع انهم العقلاء المراجيع ووزان العقول لاجل اوجه ثلاثة الاول ان المؤمنين عندهم على الباطل ومن ركب متن الباطل كان سفهاء والثاني ٢٢

٢ على ما في بعض النسخ كان قبله بعض المحسنين
عن أبي اللث

٣ بالضم من الباب الخامس

٤ أشار إلى أن مرجعاً مع فله المقدرة على دعابة
ويحتمل الخبرة فتأولاً وعلى كلال التقديرين المراد به
الحجة والتعظيم كما بهنا عليه

٢٢ أن المؤمنين كانوا فقراً وهم كانوا في رياسة وسطية
فنبههم إلى السفة تحقيراً لثانهم الثالث أنه لما سئل
عبد الله بن سلام وأصحابه توقع المنافقون شتماً أعدائهم
بهم فزفوا شتماتهم وقالوا أنهم سفهاء لا يعابهم

قوله والسفة خفة قال الجوهرى السفة ضد الحلم
واصله الخفة والحركة ويقال تسفهات الرياح
الشجرى مالت به وقولهم سففة غفلة وغبن رايه
وبطرعته ورشداً مره كان الاصل سففة نفس

زيد ورشد امره فلما حول الفعل إلى الرجل انتصب
مابعد بوقوع الفعل عليه لأنه صار في معنى سففة زيد
نفسه بالتشديد هذا قول البصريين والكسائي ويجوز
عندهم تقديم المنسوب بأن قال نفسه سفة زيد كما

يجوز غلامه ضرب زيد وقال الفرماحول الفعل من
النفس إلى صاحبها خرج مابعد مفسراً ليدل على
أن السفة فيه أو كان حكمه أن يكون سفة زيد نفساً
لأن المفسر لا يكون الأكرة ولكنه ترك على اضافته

ونصب كمنصب النكرة تشبيهاً ولا يجوز عنده
تقديمه لأن المفسر لا يتقدم والخاتمة الرقبة لثوب
سحق أي غير صفيق

قوله والحلم يقال له أي الحلم بكسر الحاء الأناة
والوقار من حلم الرجل بالضم فهو حليم

قوله ردو بالغة أي رد لتبنتهم المؤمنين إلى السفة
وبالغة في تجهيلهم بكلمة الأوان وتوسيط ضمير الفصل
وتعريف الخبر والاستدراك بلامون وباللغة

في التجهيل مستفادة من الحكم عليهم بالجهل المركب
فان التجهيل عليهم بالسفاهة غير العلم عليهم أبحاث
للجهل ثم حكم عليهم بأنهم يجهلون جهلهم فان
معنى لا يعلمون لا يعلمون أنهم هم السفهاء فكانه قيل

الأنهم هم الجهلاء ولكن لا يعلمون أنهم جهلاء وقد
شار إليه بقوله فان الجاهل الخ

قوله فانه ربما يعمد إلى فان الجاهل المتوقف المعترف
بجهله ربما يكون مذكوراً في جهله وينغمه النصيح
والموعظة بالآيات والانذارات لكونه مستعداً لقبول
الحق بخلاف الجاهل الجازم بما هو خلاف الواقع فان

جزءه بذلك يدفع قبول ما هو الحق ويحجبه عنه

قوله وانما فصلت الآية بلامون التفصيل هنا
من الفاصلة كالنافية من النافية أي وانما جعل فاصلة
هذه الآية بلامون وفاصلة الآية التي قبلها
لا يشعرون لأن العلم أكثر طباعاً للسفة والطباق
المطابقة وهي الجمع بين الضدين وانما قال الأكثر لأن ٢٢

(١٩)

(الجزء الاول)

٢٢ وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا

والباطل مما يفتقر إلى نظر وتفكر) غير محسوس فيحتاج إلى نظر ثاقب وفكر صائب فلذلك فصلت الآية
بلا يعلمون للتيه على أنهم لم ينظروا إلى ما يؤدى العلم ولم يفتقدوا له بقوا خاسرين ولم يدخلوا في زمرة العالمين
وأما الفسق والفساد الذى نتيجة التفتق فامر مشاهد أوفى الظهور كالحسوس فالآية هناك فصلت
بلا يشعرون إلا شعائر بأنهم فاقدون للحواس فأتى لهم الشعور بالحسوس فعمل أن فيه البلى في الذم من نفي العلم
* قوله (وأما التفتق وما فيه من الفتن والفساد فالمدرك يادى تفتق وتأمل فيما يشاهد من أقوالهم وأفعالهم)
والذكا مشددة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء وأسمى هذه القوة الذهن وجوده تهوؤها لتصور ما ردد عليها من الغير
الفطنة كذا في أوائل المطول والمراد بالتفتق هنا التأمل ولهذا عطف عليه قوله تأمل لكونه سبباً للفطنة المذكورة
٢٢ * قوله (بيان لمعانيهم) أي بيان معانيهم بكلا الفريقين معاً وما سبق بيان معانيهم (مع المؤمنين
والكفار) فقط فلا تكرار وإيضاح المراد بآياتها أولاً أخبار عن أحداث وهناك أحداث إخلاص الإيمان وهذا
مختار الإمام وأيده بأن الإقرار السابق كان معلوماً منهم غير محتاج إلى البيان وإنما المشكوك الإيمان والإخلاص
القبلي قول المصنف وما روى الخ إشارة إليه الأبرى أن قول ٢ رئيس المنافقين ابن أبي باب الحس أن إيماننا
كإيمانكم وتصديقنا كصدقكم صريح فيما ذكره الإمام فالغرض من نقل هذه الرواية إشارة إلى ذلك وإيضاح
إذا أوحظ أن قولهم آمنا مقيد بلفظهم المؤمنين وأن الشرطية التالية معطوفة على الأولى على أن كلا منهما
كالشرطيتين السابقتين بل على أنهما بمنزلة كلام واحد (وما صدرت به القصة فاسفة لبيان مذهبه) ظهر
أن الآية سبقت لبيان معانيهم مع المؤمنين وأهل دينهم كما أن صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم ومذهبه
أضحى ذلك التوهم كذا قيل وهذا تفصيل ما أجله النص بقوله بيان لمعانيهم إلى قوله (ونعميد نفاقهم) ونعميد
نفاقهم إنما يكون إذا كان قولهم آمنا في مواجهة المؤمنين فيتضح ما قلنا من قولنا وما سبق بيان معانيهم ذلك أن تقول
أن آمنا في الأول إنشاء وهنا أخبار عن الإيمان ودعوى أحداث الأذعان (فليس بتكرار) فلا تكرار وقيل أنه
لو كان وإذا قيل عطفاً على يكذبون دون على يقول كان قوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا لبيان أن لهم
عذاباً لئلا يلبس هذا القول فلا يمكن لتوهم التكرار بحال * قوله (روى أن ابن أبي وأصحابه استقبلهم نفر من
الصحابه) هذا سبب نزول الآية قيل أخرجه الثعلبي والواحدي من طريق السدى الصغير عن الكلبي عن أبي
صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال الشيخ ابن حجر في كتابه أسباب النزول أبو صالح ضعيف والكلبي
منهم بالكذب والسدى الصفة كذاب قال وهذا الإسناد سلسلة الكذب لسلسلة الذهب قال وأما الوضع
لا يفتح على هذا الكلام وسورة البقرة نزلت في أوائل ما قدم النبي عليه السلام كما ذكره أبو اسحق وغيره وعلى
رضي الله تعالى عنه أن تزوج فطمة رضي الله تعالى عنها في السنة الثانية من الهجرة فكيف يدعوه ختنا انتهى وانت
خير بيان الثعلبي والواحدي لم يخشيا عن نقل الأحاديث الموضوععة لاسيما في أوائل السور والمصنف طيب الله ثراه
آية مما تجاوز الله تعالى عنهم أجمعين وإذا علم ضعف هذه الرواية في بيان سبب النزول فلا ضرر في عدم دلالة
هذه القصة على أنهم إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ولا حاجة إلى الجواب بأنه صارت هذه القصة سبب بيان
حالهم فيما بكثر منهم من قولهم آمنا انتهى ولا يبعد أن يقال قول ابن أبي أن إيماننا كإيمانكم وتصديقنا كصدقكم
في المعنى كما وقع في بعض النسخ يكون حاصل قالوا آمنا فالدلالة ثابتة حكماً والنقل بالمعنى شائع ذابح وابن أبي
رئيس منافق المدينة وهم أشياخه وأصحابه والفر بالتحريك جماعة من رجال من ثلثة إلى عشرة * قوله
(فقال لقومهم انظروا كيف اردوهؤلاء السفهاء عنكم) كيف منسلخ عن الاستفهام وانظروا معلق به انظروا
كيفية رده هؤلاء فان تلك الكيفية عجبة تليق بالنظر والرؤية (فاخذ) أي صادفه الأصحاب رضي الله تعالى
عنه فآخذ أولاً (يد ابن بكر رضي الله تعالى عنه) توقيره لظاهره (وقال مرجعاً بالصدق) أما سمع
مكان أو مصدر مسمى من رجب ٣ إذا تسمع قال الله تعالى حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت الآية
منصوب على المفعولية والمصدرية أي أثبت مكاناً واسعاً أوجب موضعك ومكانك رجا أي اتسع المكان
بعد ومك وتشرف بملأ فمك وبهذا صار هذا تحية وتوقيراً (سيد نبيهم وشيخ الإسلام) والجار والمجرور
بعده في محل الرفع على أنه خبر المبتداء الواجب حذفه لئلي الفاعل أو ما في حكمه المصدر أو مفعول الذي صار
بعد حذف الفعل كأنه أقيم مقامه كما كان ولي الفاعل أي هذا الفعل ٤ الدماء مختص بالصدق وهذه الجملة

٢ كذا في بعض الحواشي وفي شرح العقائد رياح بن

عبد الله بن قرط الخ

(٢٠)

(سورة البقرة)

٣ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعا اليهودي الى رسول الله عليه السلام ودعا المنافق الى كعب بن الاشرف ثم اتفقا على انهما احكما الى رسول الله عليه السلام حكم لليهودي ولم يرض المنافق وقال فتحاكم الى عرف قال اليهودي امر قضاة رسول الله عليه السلام فلم يرض بفضائه وخاصم اليك فقال عمر رضي الله تعالى عنه للمنافق اصدقك قال نعم فقال مكا تكما حتى اخرج اليكم فاخذ سيفه ثم خرج فضربه عنه في المنافق حتى يرد وقال هكذا اقضى لمن لم يرض بفضائه الله ورسوله فترلت وقال جبريل عليه السلام ان عمر فرق الحق والباطل فسمى الفاروق كذا قاله المصنف هناك

٢٢ في لا يشرعون مطابقة له ايضا لكن تلك المطابقة اقل من طباق العلم والان التميز بين الحق والباطل في امر الدين يحتاج الى امان نظر وتامل يتوصل بهما الى ذلك التميز المسمى بالعلم ولما اخلوا ما به يتوصل الى العلم والتميز تاسب ان ينفى عنهم العلم بخلاف اتفاق ومادى هو اليه من الفتن والفساد فانه للحسوس يكفي في معرفته الشعور الذي هو الحس الحيواني ولما لم يعرفوا ما يتوصل اليه بجوارح الحس الحيواني كان الانسب ان يلب عنه الشعور اشارة بانهم انزل مرتبة من البهائم قال الراغب اصل الشعور على وجهين تارة بوجوه من الشعور ويعبر به عن المس وعنه استعمال الشاعر للمواس فاذا قيل فلان لا يشعر وذلك ابغ في الذم من قولهم انه لا يسمع ولا يبصر لان حسن السمع من حسن البصر وتارة يقال شعرت له اي ادركت شيئا وقالوا فلان شق الشعر في كذا اذا دقق النظر فيه ومنه اخذ الشاعر لادراكه دقائق المعاني فظهر ان شعرت يستعمل بمعنى احسست ومعنى ادركت وفطنت فقوله وما يشعرون في الآية الاولى نفي الاحساس عنهم وفي هذه الآية نفي الفطنة لان معرفة الصلاح والفساد يدرك بالافطنة وفي الآية التي بعد هاتين النفيين نفيها على هذه الوجوه تنبيه لطيف ومعنى دقق وذلك انه بين في الاول ان في استماعهم الخديعة نهاية الجهل الدال على عدم الحس وفي الثاني انهم لا يفتنون تنبيها على ان ذلك اي عدم الفطنة لازم لهم لان من لاحس له لا فطنة له وفي الثالث انهم لا يعلمون تنبيها ان ذلك ايضا لازم لهم لان من لا فطنة له لا علم له قال الزمخشري في وجه تفصيل هذه الآية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون ان امر الديانة والوقوف على المؤمنين على الحق وهم على الباطل يحتاج الى نظر واستدلال حتى يكتب الناظر المعرفة وانما اتفاق وما فيه من البغي المؤدى الى الفتنة والفساد في الارض فامر دنياوي مبني على العادات معلوم عند الناس خصوصاً عند العرب في جاهليتهم من التغاور والتأجير والتخايب فهو كالحسوس المشاهد ولانه قد ذكر

لا محل لها من الاعراب الصديق مبالغة من الصدق لقبه لما صدق النبي عليه السلام في قصة الاسراء كما هو المشهور وقيل لقبه في الجاهلية لانه كان معروفا بالصدق والاول هو المولود واصله في الجاهلية عبد الكعبة فسماه عليه السلام ابوبكر واسم ابيه ابي خافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤدي بن غالب بن فهر بن القرشي النخعي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في مرة فتم جده الاعلى وبه سمي ابطن من قريش الذي ينسب اليه فلذلك سيدني تيم وما وقع في بعض النسخ تميم بميمين سهو كما صرح به ارباب الحواشي وشيخ الاسلام نقل عن البخاري انه قال في كتاب الجواهر في مناقب العلامة ابن حجر شيخ الاسلام اطلقه السلف على المتبع لكتاب الله تعالى وسنة رسوله مع التبحر في العلوم من المعقول والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة الولاية وقد يوصف به من طال عمره في الاسلام فدخل في عداد من شاب شنية في الاسلام كانت له نورا ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصديق والفاروق فانه ورد وصفهما بذلك وعن علي فيما رواه الطبراني في الايض النيرة عن انس رضي الله تعالى عنه ان رجلا جاء الى علي فقال يا امير المؤمنين سمعتك على المنبر تقول اللهم اصلحني بما اصلحت به الخلفاء الراشدين فمن هم فاغر وورقت عيناه وام قال ابوبكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش المتقدمين بهما بعد رسول الله عليه السلام ثم اشهر بهما جاعدا من علماء السلف حتى ابتدأت على رأس المائة الثانية بوصف بهما من لا يحصى وصارت لقباً لمن ولي القضاء الاكبر ولوعرى عن العلم والسن ان الله وانما اليه راجعون وقال بعضهم قلت صارت لقباً الآن لمن تولى منصب الفتوى وان عرى عن لباس العلم والفتوى انتهى يقول الفقيه ويرى لعل نسية من عرى عن العلم والورع وانتعوى ولو كان ما ذونا بالفتوى من قبيل تحية الهندي بالكافور يعرف وجهه بالناسم الاخرى * قوله (ونائب رسول الله عليه السلام) كما نطق به قوله تعالى اذا خرج الذين الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما (في غار) الآية والمراد به ابوبكر رضي الله تعالى عنه باجتماع المفسرين ومن ههنا حكموا بكفر من انكر صحبته من بين المسلمين وان اختلفوا في كفر من انكر خلافة من بين الخلفاء الراشدين (والباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يد عمر رضي الله تعالى عنه) حتى نزل في شأنه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار الآية طالي المصنف نزلت في ابي بكر رضي الله تعالى عنه تصديقاً بربعين ديناراً عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية وهذا هو المختار وفيه قولان آخران ونائبك قصة الغار التي في بطل نفسه حجة للرسول عليه السلام * قوله (فقال مرحبا بسيد بني عدى الفاروق القوي في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم) بوزن غني بطن من قريش اشرفهم عمر رضي الله تعالى عنه فانه عمر بن الخطاب بن نفيل ابن عبد العزى بن رياح بن ٢ قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن اوى يلتقي مع رسول الله عليه السلام في كعب سمي فاروقا لما فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ولما اعز الله تعالى به الدين وقوى به المسلمين حتى قيل نزلت في اسلامه قوله تعالى يا ايها النبي حبك الله ومن اتبعك من المؤمنين قيل اسلم مع النبي عليه السلام ثلاثة وثلاثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر رضي الله تعالى عنه فترلت وقبل لقبه النبي عليه السلام بالفاروق اي البالغ في الفرق بين الحق والباطل لقوله عليه السلام ان الله تعالى ينطق على لسان عمر او بين المنافق والموافق لما نزل في حقه قوله تعالى الم تر ان الذين يزعمون انهم آمنوا بما نزل اليك الآية (ثم اخذ يد علي رضي الله تعالى عنه) الظاهر ان عثمان رضي الله تعالى عنه لم يكن معهم (فقال مرحبا بابن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وخته سيد بني هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فترلت) ٩ وخته بفتح الخاء هو عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالأب والابن والجمع اخوان وختن الرجل عند العامة زوج ابنته وهو المراد هنا وما خلا بمعنى الاستثناء من بني هاشم ٣ * قوله (مه) اسم فعل اي اكفف نفسك عن هذا ولا تنساق الى هذا الخطاب من علي رضي الله تعالى عنه لعله تغافه اما بما يخبره عليه السلام او بفراصة حيث اساء الادب كما نادى عليه مذاق كلامه الكذب وفي نداءه يا عبدالله دون يا ابن ابي اشارة لطيفة الى ترضيه عبادة الله تعالى بالنية الخاصة وترك الاتفاق بالمعرفة الحقة الصالحة فقال له عبدالله تسرا بالاتفاق واظهار الوفاق (مهلا) منصوب على المصدرية اي امهل مهلا وتأن في الكلام (ال تقول) الهمزة للاستفهام الانكاري الواقعي اي لا ينبغي ان تقول والظاهر ان يقال الى قلت هذا لكن قصد حكاية الحال الماضية او الاستمرار فاورد مضارعا والله

(ان)

٩ وفي بعض النسخ التي لا يدعى ليست موجودة هذه الزيادة آه مصححه

امر الديانة والوقوف على المؤمنين على الحق وهم على الباطل يحتاج الى نظر واستدلال حتى يكتب الناظر المعرفة وانما اتفاق وما فيه من البغي المؤدى الى الفتنة والفساد في الارض فامر دنياوي مبني على العادات معلوم عند الناس خصوصاً عند العرب في جاهليتهم من التغاور والتأجير والتخايب فهو كالحسوس المشاهد ولانه قد ذكر السبق وهو جهل وكان ذكر العلم معه احسن طباقه قال الشيخ الفاضل اكمل الدين في حواشيه للكشاف

ان ايماننا التاكيد بالامر من اشدة انكار المخاطب الحكم قوله وتصدقنا اشارة الى ان المراد بالامان الشرعي
المقرون بالتصديق والاخلاص دون الافرار اللساني اذا لانكار متعلق بالاول وانما اشرك شياطينه معه مع ان
الخطاب معه لا شراكتهم في الحكم وفي بعض النسخ لم يوجد قوله فقال له على الى قوله فاثبتوا عليه خبرا * قوله
(واللقاء المصادفة) تعريف لفظي لكن لا ترادف بينهما على ما هو الاكثر فيه اذ قال الامام اللقاء ان تستقبل
الشيء قريبا منه والمصادفة بالقاء صادفة اذا وجد بينهما وبين الملائمة عموم وخصوص من وجه والتعريف
اللفظي قد يكون بالاعم مثل قولهم سعدان ثبت فتأمل (يقال لقية ولاقيته) بصيغة التكلم قوله (اذا صادفته)
بصيغة الخطاب ولو قيل بلفظة اي اي صادفته لكان بصيغة التكلم ايضا وسره ما قيل في شرح الهادي
من انه قد يفسر الكلام باذالك اذا فسرت جملة مستندة الى ضمير المفسر بـاي ضمنت تاء الضمير فتقول استكنت
الحديث اي سألته كقائه بضم التاء فيها واذا فسرتها باذا فحمت التاء الثانية فقلت اذا سألته وسره
كما في شرح المفصل ان اي تفسيرية فينبغي ان يطابق ما بعدها ما قبلها والاولى مضبوطة والثاني مثله واذا شرطية
وانما جعلت تفسيرية نظرا الى ما ك المعنى فيمتلئ قول المخاطب على فعله الذي الحقه بالضمير فيتحيل فيه الضم
وعبر بلفظ يقال مع ان الظاهر التعبير بقول بصيغة الخطاب نظرا الى قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب حتى قال
بعضهم ٢ انه اي صيغة الغائب غير مستقيم والجواب ان صيغة الخطاب في صدر الكلام جائز نظرا الى ظاهر
قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب بل هو حسن وصيغة الغائب في صدر الكلام جائز نظرا الى المعنى اذ الخطاب
في مثل قوله اذا صادفته لغير معين فيكون في المعنى كالفائب كانه قيل يقال اي يقول احد لقية ولاقيته اذا صادف
شخصا آخر ولا ريب في حسن هذا وكذا في حسن ما يقوم مقامه والنظر الى المعنى شائع في كلام البلغاء فان قيل
الخطاب لغير معين ليم كل مخاطب لالكونه في حكم الغائب قلنا معنى ليم كل مخاطب ليم كل من شأنه ان يخاطب فيكون
في حكم الغائب قيل ولما كان الشرط والجزاء متغيرين تغير السبب والسبب جعلوا القول جوابا لدون القول لا يجاديه
مع عدم صحته (واذا استقبلته) لقية بفتح التاء في الاول وضمتها في الثاني كما لا يصح اذا استقبلته انت لقول
ضربك لقية انا فاذا فتحنا صح بتقدير اذا استقبلته بقول غيرك انت لقية انت وفي قول الزمخشري لية ل لقية ولاقيته
اشارة الى ان المفاعلة فيه لاصل الفعل (ومنه لقية اذا طرحته فالك بطرحه جعته) * قوله (بحيث يلقي)
اي بحيث يدرك ويستقبل ليرى او بحيث يلقي بقية بلا اختيار وهذا توضيح ما قيل بصيغة المجهول اي يلقاه غيرك
نقل عن الراغب انه قال اللقاء طرح الشيء حيث يلقي ثم صار في التعارف اسما لكل طرح قال تعالى الفها به رسي
قوله ثم صار اشارة الى ان مطابق الطرح حقيقة عرفية وان كان مجازا مرسل بالنظر الى اصل اللفظ فان الشيء
كثيرا ما يطرح ولا يكون بحيث يلقي كما يطرح في البحر بحيث يتلاشى والقول بان مثل هذا يقال انه مطروح
ولا يقال انه ملقى ضعيف قوله جعلته للتنبيه ان الهمة للصيرورة لا للتعبية فانه مستند الى مفعول واحد مطلقا
كما اشار اليه بقوله لقية ولاقيته ولا يظن ان قوله جعلته ملام لكون الهمة لتعبية اذ كلامه ينادي على خلافه
٢٢ * قوله (من خلوت بفلان) الخلاصة مصدره كالخولة نقل عن الاساس انه قال خلا المكان خلا وخلا
من اهله وعن اهله وخلوت بفلان (واليه) ومنه خلوة وخلوة بنفسه انفراد (اذا انفردت معه) وفي التاج
والخلوة تستعمل باللام والياء ومع معنى ٣ واحد انتهى لكن الاستعمال بالاعتبار مغاير للاخر فعديته باللام
لكونه غرضه في الاكثر وعديته بالياء لانه لا يستعمل بالاعتبار مغاير للاخر فعديته بالياء لانه لا يستعمل
او استعانت واستعماله بلفظة مع ظاهر وهذا ليس من باب النضين ولا من جعل بعضها بمعنى الآخر وما نقل
عن الابيضاح لابن الحاجب ان للتعبية معنيين احدهما ان لا يعقل معنى الفعل وما شبهه لا يتعلق لانه من المعاني
النسبية فكل معنى نسبي لا يعقل الا بما هو منسوب اليه وغيره انتهى ما لا يتوقف تعقله على متعلق له والثاني
كل جار متعلق بفعل فانه يقال له متعد بذلك الحرف وان لم يكن نسبة ولا بمعنى التصبر انتهى فيجوز على ان الاول
معنى التعدية بنفسه والثاني معنى التعدية بحرف الجر فالخلا غير متعد بالمعنى المشهور فيتمدى بحرف من تلك
الحروف وقال الرضي خلا في الاصل لازم تعدي الى المفعول بمن نحو خلت الدار من الانيس وقد يضمن معنى جاوز
فيتعدي بنفسه كقولهم اعمل هذا وخالك ثم زالوا هذا التضمن في باب الاستثناء ومن ههنا قال المصنف
(او من خلاك ذم اي عداك) للاشارة الى ذلك اي خلا منك ذم فنصب يترفع الخافض كذا قيل وما ذكرناه

٢ وهو الرازي في شرح الكشاف كما قبل محمد
٣ وبهذا ظهر ضعف ما في الباب من انه اذا تعدى
بال كان ناصا في الانفراد فقط واذا تعدى بالياء وهو
الاكثر احتمال معنيين الانفراد والضمير وجه
الضعف ان صاحب التاج صرح به بان خلا في كل
منها بمعنى واحد على ان الضمير بمعنى مجازي له
لا يختص باستعماله بالياء ولا بغيره محمد
٤ قال المصنف في سورة بونس ويهدي كما يهدي
بال لتخته معنى الانتهاء بعدى باللام للدلالة على
ان المنتهى غاية الهداية انتهى وهذا يؤيد ما ذكرنا
ولا يضره اتحاد معناه في استعماله بتلك الحروف
محمد

قوله ولانه قد ذكر اللفظ جواب آخر عن السؤال
وهو من باب المطابقة المعنوية اذ لو كانت الفية
اقل لا يرشدون فان المقابل للرفه هو الرشد او قيل
الانهم هم الجهلاء يتقابلون اقول فرق الراغب
بين الشعورين الواقعيين في الآيتين الاوليين المصنفين
بما يشعرون ولا يشعرون بان جعل الاول على
الاحساس والثاني على الفطنة والمفهوم من كلام
القاضي وصاحب الكشاف ان كلاهما بمعنى
الاحساس فان قول القاضي فان الف في وما فيه
من الفتن والفساد وارد على طريق اللف والشرى
فان التناقض المدلول عليه بخلاف الآيتين وما فيه
من الفتن والفساد المدلول عليه بقوله الا انهم
هم المفسدون فانما يدرك بادي تأمل فهو كالحمس
ففي عنهم الاحساس عقيب هاتين الآيتين بما
يشعرون ولا يشعرون وكذا المعنى في كلام الكشاف
قوله فيما يشاهد من افعالهم واقعا اهم يعني به
ان الفتن والفساد وان كان امرا معقولا لكن علامته
واماراته امور محسوسة محسوسة ايضا فلذا قيل
لا يشعرون

قوله فليس يذكر رسالاهم ظاهر قولهم آمنا
في صدر القصة وههنا مع ما تلوه من نفي الايمان
عنهم ههنا وهناك التكرار لسان كلامهما بغيد
احداث الايمان منهم مع نفي عنهم نفي صريح
في الاول وضمانها دفع هذا الوهم بانهم امان كانا
متحدين ظاهر الكنههما متباينان في الفرض الموقوف له
فان الآية الاولى مسوقة لمذاهب المنافقين فانه
قد بين فيها ان مذهبهم انهم اظهروا الايمان
وابطنوا الكفر والآية الثانية سقت لبيان ان لهم
حالين متسايلين حالهم مع المؤمنين ابطنان الكفر
بإظهار الايمان عندهم ومع الكفرة اظهروا الكفر
وفي الكشاف مساق هذه الآية بخلاف ما سقت له
اول قصة المنافقين فليس يذكر لسان تلك في بيان
مذهبهم والترجيح عن نفاقهم وهذه في بيان ما كانوا
يعلمون عليه مع المؤمنين من التكذب لهم والاستهزاء
بهم ولقائهم بوجوه المصادفين وإيهامهم انهم ٢٢

٢ آخره لوجوه اما اولاً فلان التجاوز لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وهنا هي ممكنة واما ثانياً فلان قولهم انهم لا يوجد وقت سخرتهم والظرفية تقتضي وجوده حينئذ ويحتاج الى التحمل المذكور في اصل الحاشية واما ثالثاً فلانه اذا فهم ان سخرتهم واصالة الى شياطينهم لم يبق لقولهم انما نحن مستهزون فائدة سوى التاكيد **سبح**

٣ اذا سمي به واما اذا لم يسم فانه منصرف النبة لان من شرط امتناع فلان ان لا تؤث الصفه ان لا يؤث بالنساء وهذا يؤث بها قالوا شيطانه كذا في اواخر الباب **سبح**

٢٢ معهم فاذا فارقهم الى شطاردنهم صدقهم ما في قلوبهم هذا والحاصل ان توهم التكرار انما نأ من حل معنى الشرطية الاولى على الاستقلال كالشرطيتين السابقتين فانه اذا جرد النظر على مضمون هذه الشرطية مستقلة من غير نظر الى ما عقبتها من الشرطية الاخرى العطوفة عليها يكون مضمون الجزاء مكررا مع مضمون آتيا ومن الناس من يقول آتيا لكن دفع ذلك الوهم بجعل الشرطية الاولى مع الشرطية الثانية في حكم شرطية واحدة غير مستقلة احدهما بدون الاخرى فكانه قيل واذا لقوا القرية قالوا عند احدهما كذا وعند الآخر كذا والفرض الاخبار بخلافه قولهم عند احد اثريقين لما قالوه عند الفريق الاخرى بالذبذب بهم في الدين وعدم ثباتهم على قول وفي ضمه تسجيل على نفاقهم في دعوى الايمان تبعا واصل الفرض بان مع ملتهم مع المؤمنين ومع اهل دينهم وهذا البيان انما يستفاد من مجموع الشرطيتين المتعاطيتين قال القطب قوله مساق هذه الآية كانه جواب سوال تقديره ان يقال هذه الآية وهي قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنوا واذا دخلوا الى شياطينهم قالوا انا هم تكرر لقوله في اول الفصة ومن الناس من يقول آمن بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين لان متناها دعوى ثبوت الايمان وفي الايمان عنهم ومعنى هذه الآية ايضا كذلك فامعنى هذا التكرار اجاب باننا لنسلم التكرار فان جهة مساق الآية الاولى مخالفة لهذه الآية فان الآية الاولى سبقت لبيان مذهب المنافقين والآية الثانية لبيان حال المنافقين مع المؤمنين ولا شك ان هذا مغاير لذلك وقال الطبري وتحرر بمساق الآيتين ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمن بالله واليوم الآخر ايدان حبسهم وكشف عن افراطهم في الدعاء انهم مثل المؤمنين في الايمان الحقيقي وانهم احاطوه من جانيه ومن ثم فني عنهم ذلك بقوله وما هم بمؤمنين وفسر بقوله يخادعون الله والذين آمنوا وعلل بقوله في قلوبهم مرض وان قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا يان لدأبهم وعادتهم وانهم حين استقبلوا المؤمنين ٢٣

اولاً من تضمن معنى جاوز هو الظاهر من كلام المصنف وان اوههم كلامه (ومضى عنك) ما ذكره القليل لكن ذكره لتوضيح المعنى للتوجيه المعنى في شذذ يكون المعنى واذا دخلوهم خذف المفعول الاول رومالاختصار اظهروه من سوق الكلام وايضا الاله يبان خلوصهم الى شياطينهم ووصولهم اليهم لبيان ما تروا عليه من اظهار النفاق والوفاق نقل عن ابن در سنوبه العامة نقول خلاص المعنى صحيح لكن العرب لم تستعمله كذا انتهى والاستقراء التام مشكل والنقص غير مفيد وكفى بقول الكشف شاهدا على استعمال العرب ولو كان الامر كما ذكره كيف يفسر القرء ان الكريم بما يكن العرب مستعملة غاية الامر ان المعنى الاول اظهر وفي الاستعمال اكثر وله هذا قدمه وقيل انه على هذا المعنى انهم جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم فعلى هذا هو في النظم منعد انتهى وهو مطابق لما صرح به الرضى * قوله (ومن القرون الخالية) اي الذاهبة من مركز الوجود الى كتم العدم فالخلو فيه معنى الذهاب والمضي فهو لازم وانما فصله بقوله ومن الخ اذا الذهاب هنا عرفت وفي الذهاب في النظم الكريم بمعنى التجاوز عن المسلمين وذهبوا عنهم الى شياطينهم وشتان ما بينهما * قوله (او من خلوت به اذا سخرت منه) وهذا المعنى مجازله كانه نقل عن الاساس خلاصه سخرته وخدعه والعلاقة السببية اذا سخر يخلو به لان يستهزئ به فالحلوة سببه في الغالب وهو كاف في العلاقة (وعدي بال) معناه على هذا المعنى يتعدى عن كاشا الى قوله اذا سخر منه (لتضمن معنى الانهلاء) تقديره ٢ واذا سخروا به المؤمنين منهم موصولين سخرتهم الى اما لهم كاي حال احدهم اليك اي احد فلانا منهي اليك حده وانهي اليك حده فينشد يكون الوقت المتفاد من اذا عبارة عن الوقت المتفاد من اذا عبارة عن الوقت المنع فيكون زمان الحال وذهبا وزمان الشرط والجزاء متحدا بهذا المعنى واواريه باذا الشرط المنعش دون الزمان معه لكن الشرط والجزاء سالمين عن الاشكال لكن الكلام باق بالنسبة الى الحال وقد مر الكلام في تحقيق اذا في قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا الآية ولا كان معنى السخرية معنى مجازي بالخلاء تلك العلاقة فلا اشكال بانه لم يقع صريحا في كلام من يوثق به كون الخلاء بمعنى السخرية على انه قد مر ان صاحب الكشف امام في اللغة العربية ثم اظهر ان التضمن انما هو على الوجه الاخير لان معنى التجاوز والمضي يتعدى بالي فلا تضمن على الوجه الثاني واما على الوجه الاول فلا يذهب الواهم الى التضمن اصلا * قوله (والمراد بشياطينهم) يعني انه استعارة مصرحة بتحقيقية قوله (الذين ماتوا لشيطان في مرددهم وهم المظهرون كفرهم) اشارة الى وجه الشبه وذلك الترد اظهر واغلب في الشيطان والقرينة اذا دخلوا والاضافة وقولوا انهم فان ذلك ليس مجازا في الشيطان لا الاضافة فقط فان ادنى الملازمة كاف في الاضافة والمراد بالمظهرين كفرهم الكافرون من اليهود لا مطلقا واظهروه لم يقيدوه (واضافتهم اليهم للشاركة في الكفر) * قوله (او كبار المنافقين والقاتلون صغارهم) هذا لا يلزم ما روى في سبب النزول السابق لان ابن ابي من رؤسائهم والمباشرين يقول ابن ابي ايضا ولا يقال ان القائلين صغارهم وابن ابي ساكت ولذا قيل انه معنى على غير تلك الرواية والاولى ان يحمل الصغار على الصغار سنا ويجوز ان يوجد في الكفار من هو اكبر سنا من ابن ابي او يحمل الكلام على التغليب * قوله (وجعل سبوه نونه تارة اصلية على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح) فعلى هذا يكون وزنه فعال فيكون منصرفا (وبشده قوله قولهم تشيطن) لانه لو لم تكن التون اصلية لسقطت من فعله واحتمال اخذه من الشيطان لا من اسله على ان المعنى فعل فعل الشيطان ضعيف لان اشتقاق الفعل من الجاء وان ساغ لكنه قليل لا يصار اليه حيثما امكن غيره وهما يمكن كما عرفت * قوله (واخرى زائدة على انه من شاط اذا بطل ومن اسمائه الباطل) فوزنه فعلا فهو غير منصرف ٣ وعلى هذا لا بد ان يحمل تشيطن على انه مأخوذ من الشيطان لما مر من جواز الاشتقاق من الجاء ونقل عن الراغب انه قال انه من شاط بمعنى احترق فحضا والشيطان مخوف من النار فلذا اخص بفرط الغضب وهو جمع تكبير واجراؤه مجرى التصحيح كافي في بعض القراءات الشاذة تنزلت به الشاطون لغة ردية والترد العزوا والتجبر ومنه مرادة الشياطين وقبل المراد بهم الكهنة لا اتباعهم الشياطين فسوا بما يلزمهم كما يقال بسم الله اذا ذبح انتهى ولا يفت اليه المص لان كونه مخلوقا من النار لا يقتضي اختصاصه بفرط الغضب لا يرى ان من خلق من نار من الجن بعضهم من السعداء وقول الكهنة في غاية الخفاة لانهم ان كانوا من اليهود فلا تقابل للقوانين الاولى والافردة قوله قالوا انهم قوله ومن اسمائه اي من اسماء الشيطان الباطل

٢ فان شياطينهم ايضا منكرون الخ واكثر ارباب
الخواشي مالوا الى انه لم ترك التأكيدهم مع المؤمنين
المنكرين لايمانهم والمتددين فيه ولم أكد مع
الكافرين الغير المنكرين لاخيرهم ولا مرد دين
انتهى وكانهم لم ينظروا الى قول المصنف فيصايبني
وكالاشياطين قالوا لهم لما قالوا اناسكم الخ فكيف
يذهبون الى ذلك فان ما قاله المصنف منهم وان استلزم
انكارهم لكن لا كلام في زرددهم مع ان قوله تعالى
* مذبذبين بين ذلك * الآية كالصريح فيما ذكرنا

سـ

٢٣ دفعوهم عن انفسهم بقولهم انما استهزاء
وسخرية والذالك اتى بالجملة الشرطية وعقب بقوله
الله يستهزئ بهم والذي نقلناه من بحريرات
الافاضل في هذا المقام مثال جميعه الى ما ذكرناه آنفا
ومرجع الكل الى امر واحد
* عبارتنا شئ وحك واحد * وكل الى ذاك
الجمال بنبر *

قوله اذا صادفته قال شارح الهادي قد يفسر
الكلام اذا تقول عـس الليل اذا اظلم فاجعل اظلم
تفسيره عـس لك اذا ضمرت جملة فعلية مستندة
الى ضمير المتكلم باي ضمت تاء الضمير فتقول استكتمت
سرى اى سألته كتمانها فتطم تاء سألته لاني نحكي
كلامه المعبر عن نفسه واذا فسرناها باذا فحقت فقلت
اذا سألته كتمانها لاني تخاطبته اى تقول اذا فعلت ذلك
الفعل الى هنا كلامه وانشد في ذلك بعض النحويين
* اذا كتبت باي فعلا تفسره * بضم تاء فيه
ضم معترف * وان يكن باذا فله تفسره * ففتح
انتهاء فيه غير مختلف * قال اكمل الدين وقال
الرازي اقول فقوله ويقال اقيته ولاقيته اذا
استغفرت غير متضمين لاني غاب فلا يلزم الخطاب
فالصواب وتقول ليس بشئ لان معنى القاعدة تفسير
الجملة الفعلية المستندة الى ضمير المتكلم باي واذا ويقال
او يقول ليس له في ذلك مدخل

قوله فاك بطرحه جعلته بحيث يلقى معنى جميع
استعمالات لني دار على معنى المصادفة والاستقبال
ومعنى الآية واذا صادفوا المؤمنين واستقبلوهم قالوا
آخافان قبل اثباتهم الايمان لانفسهم في هذه الآية
بقولهم آخافا فاضاف نفي عنهم بعمرة الانكار في
قولهم اؤمن وهذا النفي والاثبات كلاهما في وقت
الملاقاة لتؤمنين فكيف التلقي بينهما اوجب
بان القائل الامر بالايمان ان كان بعض المنافقين بان
يامر بعضهم بمضا بالايمان كما ذكره بعض المفسرين
فلا اشكال وان كان الامر بالايمان المؤمنين بان يقولوا
لنا فحين آمنوا كما آمن الناس يجب ان يكون قولهم
اؤمن كما آمن السفهاء مقولا فيما بينهم لا مقولا في وجوه
المؤمنين مشافهة ككلامهم لا يكونوا بحاشرين بالكفر
لانافقين فعلى هذا لا يكون الانكار بالعمرة وقت ٢٢

يؤيد كون الشيطان من شاط انا بطل ولا يخفى ضعفه لان القول الاول قول الجمهور لانه بعيد من رجة الله
٢٢ * قوله (اي في الدين) اى المية هامة متوبة وهى تبعيتهم في الاعتقاد وهى استعارة شبه مقارنتهم لهم في الدين
بمعنهم الجسدية في مطلق المقارنة ولما كانت لفظة مع داخلية في المتبوع في الاغلب قال المصنف فيامرو والقائلون
صغارهم بل الاول قصر المراد بالشياطين على المظهرين كفرهم لان المية متعلمة في المنافقين فاطبة فلا حاجة
الى الاعتذار باناسكم ولما كان الدين مقولا بالاشتراك على الدين الحق والباطل قال في الدين (والاعتقاد)
* قوله (خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة) جواب سؤال مقدر بانه لم تركوا
التأكيدهم فيما اتى على المؤمنين المنكرين احوالهم او المتددين مع ان التأكيدهم واجب او حسن كالتأكيدهم في
الاخبار مع شياطينهم فان شياطينهم ٢ ايضا منكرون او متددين في شانهم قال الله تعالى * مذبذبين بين ذلك *
فالابق التسوية في التأكيدهم فاجاب اولا (بان لانهم قصدوا بالاول دعوى احداث الايمان) اى دعوى احداثه
بالاخلاص والافاضل دعوى الاحداث ثابتة قبل لقاء المؤمنين فاوردوا الجملة الفعلية ادلائها على الحدوث
الذى هو مطلوبهم وتركوا التأكيدهم ولم ينظروا الى انكارهم وزرددهم رجعهم ان ايمانهم بالاخلاص امر جلى
يزول انكار المسلمين او ترددهم بادن تأمل كايين هكذا في فن البلاغة في مثل هذا الانكار لكن هنا مبنى على الزعم
والرغم (وبالثابتة تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه) واما خطابهم شياطينهم فقصدوا فيه الى افادة ثبات
ما كانوا عليه مع انهم منكرون ذلك كاحداث الايمان بالاسان فاكدوا بابراد الجملة الاسمية مع حرف التحقيق دفعا
لما خطر ببالهم من مخاطبة المسلمين والموافقة في احكام الخاصين وتركهم اليهودية باطنا كما تركوها ظاهرا فاوردوا
تلك الجملة دفعا لذلك * قوله (ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة) واجاب ثانيا بان التأكيدهم
كايكون لازمة لانكار والتدريج يكون لصدق الرغبة وفرط النشاط والمحبة كقول الداعى * ربنا آتانا الآية
وترك التأكيدهم قد يكون لعدم الرغبة والرواج ولما لم يكن صدق رغبة لهم فيما اقوا المؤمنين لم يؤكدهم بالجملة الاولى
ولما كان لهم فرط رغبة (فيما خاطبوا به المؤمنين) أكدت الجملة الثانية * قوله (ولا توقع رواج ادعاء
الكمال في الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار بخلاف ما قالوه مع الكفار) واجاب ثالثا بانهم لو قالوا
انا مؤمنون ايها ما بدعوى الايمان الكامل وهو امر لا يروج عند المؤمنين الخاصين لكمال فراسهم وحدة ذكائهم
تركوا التوكيد واما الكفار فبرج عندهم دعوى الثبات على اليهودية مع انهم في نقصان العقل كالبهائم فاكدوا
فيه ترويجا لذلك هذا ما اختاره البعض وقبل قوله ولا يوقع الخ من تنمة الجواب الثانى وليس جوابا مستغلا
والظاهر هو الاول فان هذا بالنظر الى المخاطب والجواب الثانى بالنظر الى المتكلم ومثل هذه العنابة فيالممكن
المخاطب منكرا الحكم او متددا فيه وقد عرفت ان المخاطب منكر الحكم او متددين فيه في كلا الموضوعين لكن
النكتة مبنية على الارادة والاعتبار فاذا اعتبر انكارهم نظرا الى اوجه الاول والاخالى الوجه الثانى نقل عن شرح
الكشاف للعلامة التوكيد يكون لبيان حال المخاطب تارة واخرى لبيان حال المتكلم والحرمان ان يورده المتكلم
لنفسه او لمخاطبه فان اورد للمخاطب فلا بد ان يقصده فائدة الخبر ولازمها وتأكيده حيث لنى الانكار
او الشك وان اورد لنفسه لا يلزمه احد القائلين فيقصده معان اخر كالتحسر والتضرع وغير ذلك وبهذا
ظهر الدفاع ما اورد على السكاكى لما حصر فائدة الخبر في الحكم ولازمه مع وروده كثيرا الغير ذلك وما قيل عليه
في قوله ان حكم العقل عند اطلاق اللسان ان يفرغ المتكلم ما يطق به في قال بالا فائدة تحاشيا عن وصمة اللاعبة
مع انه باقى خلاف ذلك ولا يبعد لقوا لان ذلك كله في الخبر الملقى للمخاطب لا فيما يورده المتكلم لنفسه ولذلك قال
ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى فائدة الخبر ولازمها فقيدته بقوله للمخاطب تنبيهها على هذا وهذا من
تغابيس المعاني ولذا اوردته برمتها عليك بحفظه انتهى قال التحرير في شرح النخيص في قول المصنف لاشك
ان قصد الخبر اى من يكون بصدد الاخبار والاعلام لان تلفظ بالجملة الخبرية فانه كثيرا ما يورد الجملة الخبرية
لاغراض سوى افادة الحكم ولازمه ولاشك ان هذه الاغراض معان مجازية لها والبيان مختص بالحقاييق
فلا وجه لما قيل ليس المقصود هنا فائدة الخبر ولازمها بل الامان والاستيان من المؤمنين والخبر لا ينحصر المقصود
منه في الفائدة ولازمها وهذا مما استنبط من الكشاف واخذ منه ان التأكيدهم يكون للرواج عند المخاطب وصدق
الرغبة من المتكلم وتركه لعدم كايكون لازمة لانكار والتدريج انتهى ان اراد بان الخبر لا ينحصر الخ ان الخبر

٢ توضيحه انهم مستخفون بالاسلام وكل مستخف بالشيء فهو مصر على خلاف ذلك الشيء فهم مصررون على خلاف الاسلام وهو اليهودية بمعونة المقام فيكون دليلا لانا معكم دليلا اننا ولو عكس لكان دليلا ليا **سعد**

٣ وفي صورة كونه ليس البديل منه في حكم المطروح بل هو مقصود ايضا كما صرح به الزمخشري في قوله تعالى " وجعلوا لله شركاء الجن " الآية وهذا مؤيد لما قلنا من ان بعض افراد البديل عدم كونه محلا للاعراب لا يضر كما ان بعض البديل كونه مقصودا لا يضر مع تعريفه انه تابع مقصود بالنسبة دون منبوعه تأمل **سعد**

٤ نقل عن بعض الحواشي ان المراد بالبديل هنا ليس احد التوابع المشهورة فانه لا يكون في الجمل الاسمية وقد جاء في القاموس كقوله تعالى " ومن يفعل ذلك يلق اثمنا يضاعف له العذاب " فالمراد هنا ان الجملة الثانية تسد مدد الاولى وتغني عنها غناء البديل عن البديل منه انتهى ولم يبين انفصال بين الاسمية والفعلية حتى يعلم صحة في الثانية دون الاولى فلا جرم فلا اعتماد عليه قطعاً **سعد**

٦ نوع قصور في افادته ولذا قيل ان الثانية بدل منها لانها غير وافية بالمراد او كغير وافية والثاني اوفي لتأديته والمقام يقتضي الاعطاء بشانها **سعد**

٢٢ ملافة المؤمنين فلا مناقضة لعدم الاتحاد في الزمان هكذا قالوا واقول فيه نظر لان اذا ظرف افعالوا فيكون الجواب مقبداً بكونه في وقت قول المؤمنين لهم آمنوا وهذا الوقت وقت ملافة المؤمنين فيجب ان يقع الجواب بالانكار في ذلك الوقت فكانه قيل واذا لا قوهم وقالوا آمنوا قلوبهم بالانكار يؤيده قول صاحب الكشاف اتوهم في النصيحة من وجهين فكان من جوابهم ان سقوهم فان جواب النصيحة انما يكون في مشافهة الناصح فالق في جواب الاشكال ان يقال قولهم انؤمن كما من السفهاء صريحاً في سلب الايمان عن انفسهم اذ يمكن ان يقولوا امر ادنا بولنا هذا الا لا يؤمن كما آمن العوام من الناس بل تؤمن كما آمن الخواص وان كان هذا التأويل منهم على وجه التقاق ايضا فعلى هذا لا يكونون في قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مجهرين بالكفر حتى يخرجوا من حداد المنافقين فلا ينافي قولهم انؤمن كما آمن السفهاء قولهم آمننا وقت ملاقاتهم المؤمنين لا يثبت كل من هذين القولين الايمان لانفسهم نفاً فاعتنا ان في الوصف بالسفاهة تعرض للمؤمنين الخالص بانهم السفهاء

قوله من خاوت بفلان واليه الخ ذكرنا ثلاثاً معان الافراد والمضي والسخرية فقوله عز وجل واذا خلوا الى شياطينهم على معنى الافراد ظاهر لان كلمة الخ تكون صله وكذلك اذا كان بمعنى مضي ٢٢

الحقيق لا ينحصر المقصود منه في القادة ولا لازمه فقير مسلم وان اراد ان يطلق الخبر لا ينحصر الخ في مسلم لكن لا يضرنا اذ القائل بالخصر اراد الخبر الحقيق لا يطلق الخبر قوله ولا توقع رواج عطف على وكلمة لاننا كيد التي على المؤمنين متعلق بادعاء لانه يوافق استعماله بعلى واما تعلقه برواج اقرب معنى لكنه ابعد لفظا الا ان يقال ان على بمعنى عندا والتضمين قوله من المهاجرين الخ يؤيد الاول ٢٢ * قوله (تا كيد لما قلناه) فلذا اختير الفصل على الوصل لكمال الاتصال بينهما ولما كان كونه تا كيد اخفيا ووضحه بقوله (لان المستهزي بالشيء) هذا بناء على ان المراد بانهم انما على دينكم اليهودية لا على دين اوثانكم المسلمون وانما اظهرنا الايمان للمخادعة وجلب النفع ودفع المضرة وليس انما نحن مستهزون بمعنى حتى يكون تا كيد لهذا المعنى فاشار الشيخان الى توجيهه بان الثاني باعتبار لازمه مؤكداً للاول ومقرره وهو الثبات على اليهودية باستهزاء الاسلام والمسلمين وذهب صاحب المفتاح الى عكسه حيث قال معنى انما معكم انما معكم فلو بان انوهم اهل الاسلام الايمان فيكون هذا الاستهزاء بهم وبدين الاسلام فاعتبر لازم الاول فيكون الثاني بمنطوقه مقراً لذلك اللازم واما اعتبره الشيخان احسن اما اولاً فلان الاحتياج الى التأويل انما يظهر بعد ذكر الثاني فارتكابه قبل الحاجة كنزح الخف قبل وصول الماء واما ثانياً فلانه انما يؤيد الكلام المذكور لازمه وان جاز ان كيداً لازمه تا كيداً فاعتبار لازم في المؤكد واعتبار المنطوق في المؤكد بفتح الكاف اولى من عكسه وفيه نوع تأمل والوجه الاول هو المعزل عليه واو اريد المنطوق واللازم في الجانبين فجعل المنطوق تا كيداً للفهوم اللازم واللازم تا كيداً للمنطوق لكان يبلغ في تحقيق المقام وانما قالوا انما نحن مستهزون بانهم مع تركهم في الاول للشيء على انهم مقصرون على استهزائهم بهم لا يتجاوزون الى تعظيمهم باتباع دينهم قلباً فيكون كالدليل لما قبله كما اشار اليه بقوله ان المستهزء بالشيء الخ فانه كبرى ٢ للخدمة المطلوبة وانما لم يذكر المفعول لادعاء ظهوره على زعمهم حتى اذا ذكر الاستهزاء مطلقاً لا يتبادر الذهن الى اليهم وذلك المفعول هو الاسلام وسيجئ الاشارة اليه واختيار ادعاء ان هذا الحكم مما يعلمه المخاطب يادى اثبات * قوله (المستخف به مصر على خلافه) لان المستخف به منكوله غير متدبه ودفع نقبض الشيء تا كيداً لانه لا يلزم ارتفاع التقيضين وفيه تأمل اذ الكفر ليس بنقيض الاسلام بل هو اما ضد او تعبد للعدم والملك فارتقاءهما جائزان وان لم يجتمعا ولهذا قال المصنف مصر على خلافه ولم يقل مصر على ضده او غيظه الا ان يقال الكلام في المنافقين فاذا استخفوا بالاسلام يلزم اصرارهم على اليهودية * قوله (او بدل منه) ولان في ابدال الجملة من الجملة اختلاف كما نقل ابن الصايغ ولم يلتفت اليه المصنف لضعفه * قوله (لان من حقر الاسلام) اشار الى ان المفعول المحذوف هو الاسلام وتقرر البديلة بان من حقر الاسلام (فقد عظم الكفر) اذ لا واسطة بينهما وفيه نظر لا يخفى ثم الظاهر كونه بدل الكل لانهما متساويان في الصدق وهو شرط بدل الكل لان المراد بهما الثبات على الكفر اما في الاول فظاهر واما في الثاني فباعتبار اللازم لانها متغايران باعتبار المنطوق فلا يثنى البديلة باقامه البديل الفاظ وهو لا يقع في كلام الفصحاء فضلاً عن كلامه تعالى فلا بد من الاتحاد كلا او بعضاً او اشتراكاً ولا مساع للبعضية الاختلاف فهو اما بدل الكل ٣ وهو الراجح او بدل اشتد ان اعتبر فيهما المنطوقان ففهوم الاستهزاء المنطوق مشتمل على منطوق انما معكم ٤ * قوله (او استيناف) هذا راجع على البديل اما اولاً فلانه قدس سره قال انهم قصدوا التصلب في دينهم وكان في الكلام الاول نوع قصور ٦ في افادته اذا كانوا في الظاهر يوافقون المؤمنين في بعض الامور فاستأنفوا القصد الى ذلك بانهم يعظمون الكفر بتحقير الاسلام واهله فهم ارسخ قدما فيه من شياطينهم انتهى فاقاله المص (وكان الشياطين قالوا لهم لما قالوا انما معكم ان صح ذلك فالكفر توافقه المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا بذلك) اشارة الى هذا التفصيل واما ثانياً فلان كون الجملة بدل لامن الجملة اشترط بعضهم فيه كون الجنتين وان كان الصواب خلافه اذ البديل بانواعه يقع في الجمل مطلقاً سواء كانت الجنتين اسميتين او فعليتين او مختلفتين كما يستفاد من تقرير ارباب المعاني واما ثانياً فلان بدل الكل لم يشتهر ارباب المعاني فيما بين جل لا عمل لها من الاعراب وكونه بدل الكل هو الظاهر كما نص عليه النحرير الفتازاني وقدينا وجهه انفاً وللتنصيص عن هذا الاشكال ذهب اكثر ارباب الحواشي الى ان المراد بدل الاشتغال وتكلفوا فيه ما تركوا وما يؤيد كون المراد بدل الكل تجوير كونه تا كيداً اذ التبادر كون المؤكد عين المؤكد ولهذا تكلف الشيخان في بيان العينية

المذكورة فيكون بدل الكل من جهة كونه تأكيدا فان قيل ان الجلتين لا محل لهما من الاعراب في المحكي فكيف يكون بدلا مع انه من التواضع التي تتبع المتبوع في الاعراب وهذا ضعف بعضهم البدلية واختار الاستيناسية فلنا هذا اما مختص بالتواضع المفردة وما في حكمها او باعتبار الاصل الاغلب وتخصيص القواعد من دأب ارباب العربية وكذا التعريف ثم الواجهة الثالثة بيان لترك العاطف بين الجلتين في المحكي من كلامهم واما تركه في الحكاية فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد * قوله (والاستهزاء السخرية) تعريف لفظي وجواز انعكاس فيه قد يفسر بالاستهزاء والاسم الهزء بضم الهاء وسكون الزاي وهو مهموز وقد تقلب الهزء واوامع ضم الزاي فيقال هزوا وهو رواية حفص عن عاصم (و) سين (الاستخفاف) يجوز ان يكون للتاكيد وان يكون للطلب اي طلب الخفة ضد الثقل وهما في الحية حقيقان وبجازيان في المعنوية والمراد الاستهانة والاستحقار سواء كان بالفعل او بالقول او بالاشارة والايام والمراد هنا الاستخفاف بالقول لكن على صورة التعظيم لتستغفهم بظاهر التفعيم فعلم ان الاستهزاء لا يشترط فيه علم المستهزء به الاستهزاء ولو في حضوره نقل عن الغزالي انه اذا كان بمحضرة المستهزء لم يسم غيبة انتهى * قوله (يقال هزئت واستهزأت بمعنى) يعني ان الاستفعال بمعنى الثلاثي لا طلب الهزء ولوجعل من قيل قوله تعالى * واستهزوا بنيهم * للبالغة كانهم طلبوا من انفسهم الخبيثة هزى المسلمين وما يكون بالطلب يكون ابلغ واتم لم يبعد ولعل لهذا لم يقل انما نحن هازئون مع انه المراد هنا قوله (كاجبت واستجبت) اي الاستفعال بمعنى الافعال وليس الدين فيه للطلب وفي هذا بابا كله استهزي وان تغاير في كونه بمعنى الثلاثي في الاول وبمعنى الافعال في الثاني وتكون هذا مشهورا جعله مشبهاه وهذا لا ينافي ماسا في من المصنف في اواخر آل عمران وهو اي الاستجابة اخص من اجاب ويعدى بنفسه وباللام لان المراد هنا سين الاستفعال ليس للطلب وهذا لا ينافي الفرق من وجه آخر هذا مختار الصحاح ورضي به المصنف نقل عن الراغب ان الاستجابة بمعنى طلب الاجابة وان كان قد يجري مجراها والمصنف لم يلفت اليه لان الاستعمال لا يلائمه * قوله (واصله الخفة) اي ما ينسب عليه المعنى المراد هنا وهو المشهور في الاستعمال وهو المفعول عنه الخفة ضد الثقل (من الهز وهو القتل السريع) وهو خفيف بالنسبة الى القتل البطيء فبين المشرق والمشرق منه مناسبة تامة * قوله (يقال هز فلان اذا مات على مكانه) اي قتل فلا سر بعداغات على مكانه اي فجاءه كانه لم يهل حتى ينقل عن مكانه الى محل آخر فهو كتابة عما ذكر كقوله تعالى * ولونشاء لمسخناهم على مكائهم * اي مكائهم بحيث يحمدون فيه فعلى في مثل هذا بمعنى * قوله (واقته نهزأ به اي تسرع وتحفنه) بيان معنى المشتق بعد بيان معنى المشتق منه ثم نقل عنه الى معنى الاستخفاف والاستحقار ٢٢ * قوله (بجاز بهم على استهزائهم) هذا بناء على ان الكفار يعاقبون بارتكاب المناهي مما سوى الكفر ايضا وهذا مذهب الشافعي والعراقيين من مشايخنا واما المعنى على مذهب جمهور الخفيفة فيجوز بهم على ترك اعتقاد حرمة الاستهزاء لان الكفار وان لم يؤاخذوا بترك الفروع لكنهم مواخذون بترك اعتقادها اتفاقا كما في فصل في الاصول معنى المجازاة المكافاة والمقابلة خيرا كان او شرا وانما احتاج الى هذا التوجيه لان الاستهزاء محال على الله تعالى لكونه جهلا بمعنى السفه فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل وهو المراد من قوله تعالى حكايته عن موسى عليه السلام * اعوذ بالله ان اكون من الجاهلدين * في جواب اتخذنا هزوا للجهل بالمعنى المعروف هذا المذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة اذا استهزاء لعب وهو يجب تنزيه الله تعالى عنه كالتحذرة والمكر فيجب اطلاق عليه تعالى براديه المعنى المجازي كما فصله المصنف وذهب بعضهم الى ان حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شأنه يتجرب منه ويضحك واي استحالة في وقوع هذا من الله تعالى انتهى اقول منشا استحالة كونه مشغلا على اللعب والهوى بحيث يتجرب منه ويضحك كما اعترفوا به وفصل الله تعالى لا يكون بحيث يتجرب منه ويضحك بل يكون بحيث يتجرب منه ويحصل الاعتبار به والاستدلال على كمال قدرته فكلام هذا البعض مما يتجرب منه وتسكب العبرات لاجله اذ منشا الضحك كيف يسند الى الله تعالى على طريق الوصف نعم لو قيل الاستهزاء حقيقة بمعنى الانتقام كما ذهب اليه البعض صرح به صاحب الباب وقال لو قيل اصله الانتقام لكن القول بانه وصف له تعالى حقيقة لكان سديا وقائلا سعيدا وهذا مجمل ما نقل عن علم الهدى في التأويلات والاذا اعتبر في معناه السخرية والهوى كما صرح به في الباب ايضا فاستحالة وقوعه من الله تعالى من اجلي البديهيات * قوله (سمى جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة)

٢٢ فان معنى مضى اليه ذهب اليه واما اذا كان بمعنى السخرية فيحتاج الى تبيين معنى الانهاء اذ لا يصح حينئذ ان يكون الى صله فيجب ان يكون المعنى على ذلك واذا سخر وانتهى سخرتهم الى شياطينهم واذا انتهوا السخرية بالوثنيين الى شياطينهم وحدوثهم كما تقول اجدالك فلانا واذنه اليك اي انهى اليك حده وعليه قول ابن عباس اني اجد اليك غسل الاحليل اي اهلكم انه امر محمود

قوله الذين مائلوا الشياطين اشارة الى ان لفظ الشياطين استعارة تصريحية حيث شبه كبارهم من الكفرة المصممين على الكفر المجاهرين بكفرهم او من المنافقين الغالين في التفاق بالشياطين فاستعير لفظ الشبه به للشبه وقرينة الاستعارة اضافة الشياطين اليهم وانما حل معنى الشياطين تارة على الكفرة المظهرين كفرهم وتارة على كبار المنافقين لان اللفظ المستعارة لما كان اسم الشياطين والشيطان اسم لنوع السارد من الجن العالي في الشر فسر المتعار لهم بما يلائم المتعار منهم ويماثلهم في القانو والباطل

قوله ويشهد قولهم تسيطن الخ يعني ثبوت التون في بعض اشتقاقه يدل على انه من شطن بمعنى بعد والتون اصلية فوزنه فيعال وكون الباطل من اسماء الشيطان يدل على انه من شاط بمعنى بطل والتون زائفة فونه ضلان

قوله اي في الدين والاعتقاد قيد اللعبة وبيان لها قوله خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية الدالة على حدوث الايمان منهم العاربة عن المؤكداث وخاطبوا الشياطين بالاسمية الدالة على اثبات الدوام ومع ذلك اكدت بان والغرض منه بيان السر في مخالفة اسلوب جملة خاطبوا بها المؤمنين لاسلوب جملة القوها لاهل دينهم وحاصل ما ذكره ان ورود الجملة الاولى على الفعلية الحالية من المؤكداث لانهم عند مخاطبة المؤمنين اتعاهم بصدد دعوى احداث الايمان فيكني فيه ما يدل على الحدوث والتجدد لافي صدد انكار المؤمنين لمساعدتهم من ظاهر الايمان او زدهم فيه حتى يحتاجوا في رده الى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتأكيدها بخلاف ما خاطبوا به شطار دينهم من الثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فانهم يحتاجون فيه الى التفرير والتحقيق ردا لما عسى ان يخرج في قلوب اهل دينهم من تردد نأ من احدا انهم الايمان عند المؤمنين في انه هل هو من صميم قلوبهم ام اجروا على السنهم خلاف ما باطنوه مما اعتقدوه مع اهل جلد نهم

قوله ولانه لم يكن له باعث الخ يعني نجى كلفان تارة رفع الانكار او الشك من المخاطب وتارة نجى لتدل على ان المتكلم صديق رغبة فيما يورده من الكلام ٢٢

٢٢ مثل ربنا آتنا وههنا لم يكن لنا نفق صدق
 رغبة في الاخبار عن انفسهم بالايان ولم تساعدهم
 انفسهم على ذلك لم يقولوا في مخاطبة المؤمنين انا
 مؤمنون معكم باسمية الجملة والنا كيد بان كما قالوا في
 خطاب الكفرة انا معكم

قوله ولا توسع رواج فانهم لو قالوا في خطاب
 المؤمنين انا مؤمنون كان ذلك منهم ادعاء كمال في
 الايمان وهو لا يردج ولا يتقبل عند المؤمنين وكيف
 يتقبل ذلك منهم وهم يخاطبون به المؤمنين بين
 اظهر المهاجرين والانصار وكيف ادعوا الكمال
 عليهم في الايمان والحاصل ان ترك التأكيد كما يكون
 لعدم الانكار من طريق المخاطب فقد يكون لعدم
 الباعث والمحرك من قبل التكلم ولعدم الراجح
 والقبول من جهة السامع وكذلك التأكيد كما يكون
 لازالة الشك ونفي الانكار فقد يكون لصديق رغبة
 التكلم في كلامه ووفور نشاطه فيه ونيل الراجح
 والقبول من السامع فلذا قالوا آتنا بالجملة الفعلية
 من غير تأكيد وانما معكم بالجملة الاسمية مؤكدة بان
 قال الزمخشري فان قلت لم كانت مخاطبتهم
 المؤمنين بالجملة الفعلية وشيأ طيهم بالاسمية محققة
 بان قلت ليس ما خاطبوا به المؤمنين جدرا باقوى
 الكلامين واوكدهما لانهم في حدوث ادعاء الايمان
 منهم وانشاءه من قبلهم لافي ادعاء انهم اوجدوا
 في الايمان غير مشقوق فيه غبارهم وذلك اما لان
 انفسهم لا تساعدهم عليه اذ ليس لهم من عقائدهم
 باعث ومحرك وهكذا كل قول لم يصدر عن اريحية
 وصدق رغبة واعتقاد واما لانه لا يروج عنهم
 لو قالوا على لفظ التوكيد والبسالة وكيف يقولونه
 ويطمعون في رواجه وهم بين ظهراني المهاجرين
 والانصار الذين مثلهم في التوربة وفي الانجيل الا ترى
 الى حكاية قول المؤمنين ربنا آتنا واما مخاطبة
 اخوانهم فيهم فيما اخبروا به عن انفسهم من الثبات
 على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر والبعد من ان
 يزولوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط وارتياح
 للتكلم به وما قالوا من ذلك راجع عنهم متقل منهم
 فكان مظنة للتحقيق ومينة للتوكيد قوله غير مشقوق
 فيه غبارهم شق العبارة عبارة عن الوصول والسبق
 فعني غير مشقوق فيه غبارهم انهم سابقون فيه لم يشق
 غبارهم احد بوصوله اليهم اى لم يدعوا عند المؤمنين
 انهم سابقون في الايمان بل ادعوا انهم احدثوا
 الايمان فقط قال القطب وجملة الكلام ان توكيدات
 الكلام يكون نارة لبيان حال المخاطب واخرى لبيان
 حال المتكلم وان الخبر اذا اورد له المتكلم فاما ان يورده
 لفسه او يورده للمخاطب فان اورد له للمخاطب فلا بد
 ان يفيد اما فائدة الخبر او لازم فائدة الخروج اذا اكده
 يكون لنفي شك او انكاره واما اذا اورد له نفسه فلا ٢٢

اي مجازا مر سلا للثكلة اللفظية كما اشار اليه بقوله (اما المقابلة اللفظ باللفظ) اي للثكلة تحقيا اي ذكر جزاء
 الاستهزاء بلفظ الاستهزاء لوقوعه في صحبته تحقيا وهذا معنى مقابلة اللفظ والسلافة هي تلك المشاكلة على
 ما اختاره البعض وليس مندرجا في العلاقة التي ضبطوها كالتغليب وانواع العلاقات التي ضبطوها هي المستهزة
 في الاستعمال فلا يلزم الاهمال قوله (اولكونه مماثلا له) عطف على لمقابلة اللفظ ووجه ثان لتسمية جزء
 الاستهزاء باسمه فينبذ تكون الاستعارة تبعية بعلاقة المشابهة في المقسار قوله مماثلا كالتصريح بكونه استعارة
 حينئذ فلا وجه لما قبل من انه مجاز مرسل حينئذ ايضا يجعل جزاء الاستهزاء تابعه له متربا عليه مناسبا له (في القدر)
 انتهى وهذا مع ما قبله وجه واحد من وجوه التأويل لان قوله يجازيهم وجه من وجوه تأويل يستهزئ
 والوجهان بيان له والبعض جعله وجهان تابيا من تلك الوجوه والتوجيه الاول هو اللام لتقرير المصنف كما عترفه
 على انه نزاع لا طائل تحته * قوله (او يرجع) عطف على يجازي اما من الارجاع او من الرجوع المتعدى
 لا من الرجوع اى معنى يستهزئ اما يجازي فينبذ بالوجهين او يرجع الله تعالى (وبال الاستهزاء عليهم) قوله
 (فيكون كاللتهزئ بهم) اشارة الى ان يستهزئ استارة تسمية كالوجه الثاني من وجهي معنى يجازي لكن اعتبر
 المشابهة هنا بوجه يغاير الوجه الاول وهي انه شبه ارجاع الله تعالى وبال الاستهزاء بالاستهزاء في ان ما يلزم
 الاستهزاء يلزم الارجاع المذكور فكانت المشابهة في ترتيب الازنهنا وهناك المشابهة في المقسار فلا وجه لما قبل من
 ان العطف باو في قوله او يرجع ليس على ما ينبغي لان المعطوفين واحد اللهم الا ان يحمل الاول على الجزاء
 الاخرى والثاني على التنوي انتهى وفيه خلل لا يخفى اما اول فلان قوله لان المعطوفين واحد ضعيف لان
 المعطوف عليه قوله يجازي فهو موجه بالوجهين مغايرة الوجه الاول لهذا المعطوف جلية واضحة وان سلم ان
 مؤدى الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وهذا المعطوف واحد وقد بان مغايرته ايضا واما تابيا فلان
 الثاني ايضا محمول على الجزاء الاخرى لظهور اثر لاهل الجنة فيه كما سيحى الاشارة اليه من المصنف وقيل
 انه مجاز مرسل باطلاق اسم السبب على السبب فان استهزاءهم سبب لرجوع وباله عليهم وقيل انه كناية
 عن اختصاص ضرر الاستهزاء بهم كافي قوله تعالى وما يتخادعون الا انفسهم وقيل انه يجوز في الاسناد
 وما قبله في المسند فان الاستهزاء مجاز فيه وفي هذا على حقيقته غير انه الى غير ما هو له تشبيه لمن يرد وبال لاستهزاء
 على المستهزئ بالاستهزاء والكل تكلف بل نصف اما الاول فلان كلام المصنف كاللتهزئ بهم كالتص
 في الاستعارة وان جار المجز المرسل بالنظر الى العلاقة الاخرى كالسببية مثلا كما ذكره واما الثاني فلان اداة
 الاختصاص هنا غير متحققة بخلاف قوله تعالى وما يتخادعون الا انفسهم واما الثالث فلان التجوز في الاسناد
 يقتضى ان يكون فاعلا يكون الاسناد اليه حقيقيا وهذا ليس فاعلا الاستهزاء بهم يكون اسناده اليه حقيقيا اولا
 ثم الاسناد اليه تعالى مجازا والقول بان فاعل الاستهزاء الرسول عليه السلام والمؤمنون فانهم استهزؤا بالنفاقين
 حين استهزؤا بهم ضعيف جدا لا يفهم من سوق الكلام قطعا ولذا لم يلتفت الى ذلك الشبان * قوله
 (او يزل بهم الحفارة والهوان الذى هو لازم الاستهزاء) عطف على يرجع او يجازي ووجه ثالث من وجوه
 التأويل حينئذ يكون مجازا مرسلا لا غير بعلاقة الزوم العربية او السببية وفائدته التنبيه على ان من استهزئ
 بمن يستحق التعظيم يزل الله تعالى بهم الهوان في كل حين وزمان للتشبيط عما يرد من سائر الطغيان قوله
 (والفرض منه) تفسير للآزم فيكون وجهها واحدا وفي بعض النسخ او الفرض منه فيكون وجهها آخر فالاول
 ناظر الى الوجود في الخارج والثاني اشارة الى الوجود في التصور فعلى الاول يكون من قبيل ذكر السبب وارادة
 السبب وعلى الثاني بالعكس فان قيل الظاهر ان الفرض من الاستهزاء هو الهوان والحفارة الذى لازمه او الفرض
 منه الباعث عليه والسبب بالاستهزاء هو ازال الحفارة لانفسه قلنا انه في الحقيقة ازال الهوان الذى هو التحقير
 اللازم او الفرض لا الحفارة والهوان نفسه بل لكونه اثر اللازم اطلق عليه اللازم او الفرض تسامحا فدير
 * قوله (او يعاملهم معاملة المستهزئ) عطف على يزل او على يجازي ووجه رابع من وجوه التأويل
 وايراد المصنف في المواضع الاربعة افعالا من فعله تعالى بشر بان وجوه تأويل يستهزئ بهم اربعة وما ذكر في
 الوجه الاول من الوجهين واحد بالنسبة الى تأويل يستهزئ وان كانا اثنين بالنظر الى قوله يجازي فن عد قوله
 اولكونه مماثلا وجهان تابيا من وجوه التأويل لم يصيب واصل المعاملة التصرف في الامور ومعناه هنا يفعل بهم

٢ فم من ان صحة اسناد الفصل اليه تعالى لا يفهم
 منه صحة اطلاق الاسم المنتق عليه
 ٢٢ يلزم ان يكون له احدى القاعدتين بل يجوز ان يكون
 للتضرع او للتوسل او للتضعع او لبيان حرصه ورغبته
 بذلك الكلام كقول المؤمنين ربنا اننا نؤلفنا قولنا فاع
 انما معكم انما نحن مستهزون وعند هذا ظاهر ان فاع
 ما يورد على صاحب الفتاح اما اولا فحيث حصر
 فائدة الخبر في الحكم ولازمه فيقال قوله تعالى ربنا
 اننا انما نؤلفنا اورب اني وضعتها اني لبس له احدى
 القاعدتين فلا يكون خبرا مفيدا واما اناسا فحيث قال
 حكم العقل عند اطلاق اللسان ان يفرغ التكلم
 في قالب الافادة ما ينطق به تحاشيا عن وصحة الاغنية
 فانه يلزم من ذلك ان الخبر اذا لم يكن مفيدا للمخاطب
 يكون لغوا فقول هذا كله في الخبر الذي اورد
 للمخاطب واما الخبر الذي اورد للتكلم فلا يلزم
 ان يكون مفيدا للمخاطب ولهذا قال صاحب الفتاح
 ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى فائدة الخبر
 اولا زمها فقيد بالمخاطب احراز من الخبر الذي
 اوردته التكلم لنفسه وهذا ومظنة الشيء موضعه
 وما افقه الذي يظن كونه فيه والنية هي مفعلة من معنى
 ان الموضوع للتأكيد غير مشتقة من لفظها لان
 الحروف لا يجوز الاشتقاق منها وانما ضمنت حروف
 تركيبها لا يوضح الدلالة على اشتغالها على معناها
 كقوله مينة للتوكيد اي موضع ان يوكد بان كاري
 ان طول الصلاة وقصر الخطبة مينة من فقه الرجل
 اي موضع ان يقال انه فقيه
 قوله لانه المنهزي بالشيء المستخف به مصر على
 خلافه لما كان الغرض من توكيد الكلام تحقيق معناه
 وتقريره وذلك انما يكون بتكريره في معنى الاول وظاهر
 معنى انما نحن مستهزون مقارنتي انما معكم فصره
 على وجه يوحي الى انحسارهما في المال فان خلاف
 الهز الجدة فالمنهزي بالدين الحق بمجد في الباطل
 ولما افاد جملة انما معكم معنى انما يجدون في دينكم
 مصرعون عليه اكد هذا المعنى جملة انما نحن مستهزون
 بمعناها اللازم لها وهذا التأويل انما هو على تقدير
 صرف معنى التوكيد الى التأكيد اللفظي على منوال
 جاء زيد والاوجه ان يحمل التأكد على التأكد
 المعنوي الكائن على طريقة تحقيق الدعوى بالدليل
 فانهم ادعوا اول بقولهم انما معكم الثبات على الكفر
 وحقه وهذا المدعى بالدليل الذي هو تحقيق خلافه
 فان المستخف بالشيء متكرره ودافع لكونه متعديا ورفع
 تقيض الشيء تحقيق وتأكد لثباته فان رفع تقيض
 الشيء ما يندل به على ثبات عينه فانه لولا دلالة له
 عليه يلزم جواز رفع التقيضين معا وعكس صاحب
 الفتاح فاخذ من انما معكم اللازم وهو انما هوهم
 اصحاب محمد الايمان واخذ من انما نحن مستهزون ٢٢

مثل ما فعل بالمسلمين (اما في الدنيا فاجراء احكام) اي يا امرء رسول الله باجاء احكام المسلمين والا فبالاجراء
 المذكور فعل الرسول والمؤمنين كما صرح به في محادعون الله الآية فلما اكتفى باستدراجهم بالامهال لكان اسم
 واولى وهذا الجواب الاخير اشارة الى ما ذكره صاحب الكشف من قوله ويجوز ان يراد به ما مر في محادعون
 من انه يجري عليهم احكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن باد خا ما يراد بهم من العذاب انتهى لكن لما كان فيه
 شائبة التكرار اخر الشبان هذا الوجه الرابع واما تقديم الوجه الاول فلان المشاكلة هي المتعارفة في الاستعمال
 وانها من المحسنات البديعية وان تسمية جزاء الشيء باسمه شائع بين البلغاء قوله كما سمي جزاء السيئة الخ اشارة الى
 هذا على ان مال الوجه الثاني حاصل الوجه الاول ومن هذا قدم الثاني على الثالث وتقديم الثالث على الرابع
 يفهم من توهين الرابع ثم قوله او يعاملهم الخ كالنص على انه حل الكلام حينئذ على الاستعارة التنبئية واما جواز
 التسمية فاب عنها كلامه واما صاحب الكشف حل كونه استعارة تبعية ايضا اذ الكلام في حد ذاته يحتملها
 ولا يابى عنه ايضا كلامه في قال انه استعارة تبعية تنبئية لم يتبها لما في الكلام من التنبية على الاستعارة التنبئية
 الان يقال ان مراده ان الاستعارة التبعية قد جمعت مع الاستعارة التنبئية كما مر في قوله تعالى واثق على هدى
 من ربهم الآية وهو النحر والتنازلي بخلاف الشريف الجرجاني والقائل المذكور مال الى المسلك الاول
 وهو في نفس الامر هو المعول عليه وقد اشبع الكلام في تحقيق هذا المرام في توضيح الآية المذكورة بمون الله الملك
 العالم توضيح التنبئية انه شبه صورة صنع الله بهم في الدنيا باجاء احكام الاسلام واستدراجهم باذرار النعم
 والامهال مع انهم من اهل الدرك الاسفل بصورة صنع الخادع المستهز فاستعمل الكلام الموضوع للثاني في الاول
 * قوله (واستدراجهم) الاستدراج الادناء من الشيء درجة درجة من حيث لا يشعرون قوله (بالامهال)
 متعلق بالاستدراج (والزيادة) عطف على الامهال (في التهمة) متعلق ظرف مجازي مفيد للبالغة قوله
 (على التامد في الطغيان) بمعنى مع اي التامد كقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم نفل عن
 المرموز في قوله على انه يكون كذا يجري في كلام العرب مجرى الاستدراك وهو في موضع مصب على الحال
 انتهى ولو قيل ان على لكونه بمعنى مع متعلق باستدراجهم او باجاء لم يبعد والتامد في الشيء الدوامه عليه
 وقد يكون مع الججاج واصله غامدي مضاعف فابدل الدال الاخير به للتخفيف كتلطي وقيل المدى الغاية
 والتامد بلوغها انتهى فلا قلب حينئذ لكن لا يلائم هنا * قوله (واما في الآخرة فبان بفتح ايم وهم في النار
 بابال الجنة فيفسرون نحوه فاذا صاروا اليه سد عليهم الباب) قيل وهذا حديث ابن ابي الدنيا في كتاب الصحة
 عن الحسن قال قال رسول الله عليه السلام ان المستهزين بالناس بفتح لاحدهم باب الى الجنة فيقال لهم لم فيجيئ
 بكره ونعمه فاذا جاء اغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال لهم لم فيجيئ بكره ونعمه فاذا اتاه اغلق دونه فايزال
 كذلك حتى ان الرجل ليهتم له باب فيقال لهم لم فايتيه قال السيوطي هذا مرسل جيد الاسناد انتهى بين هذا
 الحديث وبين ما ذكره المصنف مغايرة بسيرة * قوله (وذلك) اي ما ذكر (قوله تعالى) بتقدير مضاف
 (فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون) اي معنى هذه الآية لكن على احتمال مرجوح كانه له هناك بقوله
 وقيل الخ اعلم ان اسناد الاستهزاء وان صح في حقه بالمعنى الذي مر توضيحه لكنه اطلاق المستهز لا يصح عليه
 تعالى قال المصنف في سورة البقرة وان التعليم يصح اسناده ٢ اليه تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه
 لاختصاصه بمن يحترف به انتهى وهذا اول بدم صحة الاطلاق ولا يصح اطلاق الخادع لان صحة اطلاق
 الاسم عليه حين ورود اطلاقه في الشرع شرطها ان لا يكون ذلك الاطلاق بالمشاكلة والطلاق الخادع ونحوه
 انما هو بطريق المشاكلة والاستعارة في قوله تعالى وهو خادعهم وهذا اي عدم صحة اطلاق الاسم او الصفة عليه
 تعالى اذا اطلق عليه تعالى في الشرع بطريق المشاكلة بما يهتد المحقق التنازلي في شرح المقاصد فخاله البعض
 فلا مانع من اطلاق المستهز عليه تعالى كما اطلق الخادع ونحوه في قوله وهو خادعهم وخبر الماكرين تضعيف
 لانه يهتد على علم التفرقة بين الاطلاق بالمشاكلة وبينه بدون مشاكلة والجواز في الثاني دون الاول * قوله
 (وانما استؤنف به) اي بالاستئناف البياني فهو جواب سؤال مقدر نشأ من حكاية حال المنافقين واستهزائهم
 بالباين فكان المقام ان يسأل عن مال امرهم واستحقاقهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فقدر ذلك الـوال واجب
 بهذا المتوال فلم من هذا البيان ان الحمل على الاستئناف النحوي ردي قول صاحب الكشف ابتدئ قوله

٢ الاول ترك قوله ولك ان تحمله الخ فان اكثر استعمال هذا اللفظ في المخترعات وهذا الوجه مما سبقه عليه صاحب الكشاف

٣ غير مسلم فيه نوع خدش ولهذا بادر الى التسليم فقال على انه يجوز العطف الخ

٤ الا يرى ان قوله تعالى والله يقدر الليل والنهار يفيد الاختصاص مع انه ليس فيه الاستيفاء كذا قيل

٢٢ اصل المعنى ليكون الاستهزاء بهم الاستخفاف بدينهم تقرير بالذات المعنى اللازم لانه كان كذا في الشيء مرتين فجعله على التوكيد مبنى على ان يراد بانامعكم على الكناية انما على دينكم ومذهبكم فيصح توكيده اذا بقوله انما نحن مستهزؤون بمعنى ندفع دين مخالفكم بالاستهزاء

قوله او بدل منه وهذا مبنى على ان يقصد بانامعكم على الكناية ايضا انامعاً حيوكم في دينكم لانفارقكم الى جبرائلكم لان من توخى تعظيم الشيء لا يفارقه وح يستقيم بيانه وتفسيره بقوله انما نحن مستهزؤون فان فائدة البديل البيان والتفسير للبديل منه وجه كونه مفسر له ان من وضع مقدار عدوه وحقر شأنه فقد عظم قدره وليه ويكون قوله انامعكم كالتوطئة لذكر ما يرد بعده من جملة انما نحن مستهزؤون كما هو شأن البديل منه مع البديل لان من حق الظاهر ان يقولوا لاصحابهم انما نحن مستهزؤون عقيب قولهم للمؤمنين امنا والفرق بين اعتبار التوكيد واعتبار البديل انه جعل الجملة الثانية باعتبار التوكيد في تأويل الجملة الاولى ليصح التقرير في اعتبار البديل بالعكس ليستقيم التفسير ويجوز ان يقال في توجيه البدية ان قوله انامعكم دل على تعظيم الكفر وقوله انما نحن مستهزؤون دل على تحقير الاسلام ولزم من مفهوم تحقير الاسلام تعظيم الكفر فالجملة الثانية باعتبار المعنى اللازم لها صح ان يكون بدلا من الاولى بدل الكل وهذا هو معنى قوله لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر فقد اشتملت الثانية على ان معنى الاولى مع الزيادة

قوله او استيفاء ومبنى الاستيفاء ايضا على ان يراد بانامعكم على الكناية انما موافقكم وموالوكم فان قولهم هذا يحمل ان ينكر عليهم اصحابهم ويسالوا بانه ان صح انكم موافقونا وموالينا بالكم توافقون اصحاب محمد في الايمان فقالوا في جوابهم انما نحن مستهزؤون بمعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لنفك على اسرارهم ونأخذ من اموالهم وشأنهم قال الشيخ اكمل الدين حاصله انه من امثلة القطع للوجوب لكمال الاتصال امالانه توكيد وامالانه بدل وامالانه استيفاء وفي ذلك كله قوله انما نحن مستهزؤون كناية اما على الاول فانه ذكر واريد به ٢٢

الله يستهزئ لا يدل عليه اذا ابتداء لا يختص بالاستيفاء النحوي غاية انه يحتمل له لكن لما كان تقدير السؤال والجواب حتما كما عرفته فالجمل عليه اولى وفي نظر البلغاء كالواجب الاخرى ولما كان على هذا التقدير كمال الاتصال بينهما اخبر الفصل والى هذا اشار بقوله (ولم يعطف) من قيل عطف العلول على العلة اى لكونه مستأنفا لم يعطف اى على قالوا انامعكم او على انامعكم وله مانع آخر من هذا العطف كما صرح به السكاكي لان المعطوف عليه اما جملة قالوا انامعكم او جملة انامعكم الآية ولو عطف على الثاني لكان مقولا لهم وليس كذلك واو عطف على الاول لكان مقيدا بالشرط وليس كذلك اذ المعنى ليس واذا خلوا الى شياطينهم الله يستهزئ بهم ثم قال ولك ٢ ان تحمله على الاستيفاء من حيث ان حكاية الله تعالى حال المنافقين تحرك السامعين ان يسألوا ما يصبر امرهم وعقبي حالهم وكشف معاملة الله تعالى اياهم فلم يكن من البلاغة ان يعرى الكلام عن الجواب فلم يصبر الى الاستيفاء وكلامه صريح في ان المراد بالاستيفاء الاستيفاء المعاني وكذا امر اذ السامعين به ذلك الاستيفاء وظهر من هذا التقرير ان ترك الاستيفاء ليس صلاحية المقام للعطف تسرطه حتى يقال انه ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه الا قوله تعالى ومن الناس من يقول وهو بعيد لفظا ومعنى على ان في عطفه على قالوا انامعكم نوع صحة فان قولهم انه يلزم حينئذ كونه مقيدا بالشرط غير مسلم ٣ اذ قيد المعطوف عليه قد لا يتبر في المعطوف على انه يجوز العطف على مجموع الشرط والجزاء كما قيل في قوله تعالى اذ جاء اجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قوله ولا يستقدمون عطف على مجموع الشرط فليس في هذا العطف بعد قطعا لانه قوله تعالى واذا خلوا بمعطوف على واذا قيل لهم لا تفسدوا ولا ياكلوا يكذبون على هذا التقدير هذا كله اذا كان ترك العطف للاستيفاء مشروطا لكون المقام صالحا للعطف وهذا غير مسلم كما مر فكل كلام السكاكي غير مناف للكلام العلامة اذ يجوز ان يقال ترك العطف لما فيه من المانع ولجزالة الاستيفاء وفخامته وينصره قول ارباب المعاني ترك العطف للاستيفاء ولم يتعرضوا لوجود المانع او عدمه قوله (ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم) هذا بناء على ان الكلام يفيد الحصر لان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد القصر مطلقا سواء تولى الثاني او لا وسواء كان المبتدأ مظهرا معرفا او لا يفيد قصر صفة الاستهزاء عليه تعالى اى هو المستهزئ بهم دون المؤمنين فالقصر اضافي والمعنى انه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذى يليق بهم ويتصور اتصافه تعالى به كما مر ولا حاجة الى استهزاء المؤمنين بالمعنى الذى يتصور في حقهم كما اشار اليه بقوله (ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم) لكن فيه شبهة وهى ان قوله آفأ وذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا الآية يفيد ان المؤمنين يستهزؤون بهم في الآخرة الا ان قال الضحك غير الاستهزاء ولا يخفى ضعفه او يقال انه تعالى لم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان عارضوهم بالاستهزاء او القصر بالنسبة الى الدنيا وظهر من هذا البيان ان ما دل على ذلك تقديم المبتدأ على الخبر الفعلي سواء عطف اولم يعطف واما قول البعض لم يقل على ان الله تعالى هو الذى تولى مجازاتهم كما قال في الكشاف لان قصد التخصيص بما على المبتدأ المظهر العرف بما ينكره كثير من علماء البيان فدفع بان قول المصنف ولم يحوج المؤمنين الى الحصر ولا غناؤه عن ما قاله الكشاف لم يذكره المصنف ولولا الحصر لفهم ذلك ٤ ولوقيل انه لم يصدر بذكر الله وحده الاللدلالة على ان الله تعالى يكنى مؤنة عباده المؤمنين وينقم لهم ولا يحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم هكذا قرره قدس سره في فهم ذلك بلا ملاحظة حصر قلنا ان اريد بذكر الله وحده ذكره تعالى مع الحصر فهو مسلم ومفيد لنا وان اريد ذكره وحده دون ذكر غيره ففتح الدلالة المذكورة والمسند ظاهر اذ بمجرد ذكر الشيء بدون اعتبار الحصر لا يبنى ما عداه كما هو المقرر عندهم بل لا يبعد ان يقال انه قدس سره اشار بقوله ولا يحوج المؤمنين الى الحصر لكونه بصدد توضيح كلام الكشاف والقول بان تخصيص الاستهزاء بالله تعالى وفيه من المؤمنين يقتضى ظاهرا اتحاد معنى الاستهزاء وليس كذلك بل استهزاء الله تعالى ازال الهوان واستهزاء المؤمنين مجرد السخرية ومن اختار الحصر احتاج الى التكلف في التوجيه ضعيف اما اول فانه لانسلم اتحاد معنى الاستهزاء على تقدير التخصيص اذ قصر الفعل عليه تعالى خلقا ونفيه عن غيره تعالى كسبا شايع ذائع وايضا قصر الصفة بمعنى كالقدرة مثلا عليه تعالى ونفيها عن غيره تعالى بالمعنى الآخر مشتهر ولا ريب في تفاوت الصفتين فالتخصيص لا يقتضى الاتحاد من كل وجه ولا ريب الحواشي نزاع في ان القصر هنا مطلوب والظاهر ان كلام المصنف بناء

٢ وفي المطول وتحقيقه ان استمرار العدم لا يفتقر الى سبب بخلاف استمرار الوجود يعني ان بقاء الحادث وهو استمرار وجوده يحتاج الى سبب موجود

٢٢ ملزوم من ملزوماته وهو دفع حقيقة الاسلام فانه يستلزم الاستهزاء به فكان من ذكر اللازم واردة الملزوم ولما كان معنى قوله انامكم على مقتضى الظاهر وعلى خلافة الشبكات على اليهودية ومعنى انما نحن مستهزون على معنى ايضا من حيث ان رفع نقبض الشيئيات له صح ان يقع تأكيده نافيا للمعنى ان يتوهم في الجملة الاولى من مجوزا وسهوا وغلط وهذا كما ترى فيه جعل الجملة الثانية بمعنى الاول واما على الثاني فلانه ذكر واريه ملزوم اخر له وهو تحقير المؤمنين لان تحقير الشيئ يستلزم الاستهزاء به فان معناه السخرية والاستخفاف وذكر اللازم واردة الملزوم كتابة واتحاد اللازم لا يستلزم اتحاد الملزوم بخلاف العكس وعلى هذا يكون معنى انامكم انما لانفارقكم في تعظيم دينكم ولما كان ذلك التحقير وافي في أدبية المقصود وهو الشبكات معهم في تعظيم دينهم ابدل عنه قوله انما نحن مستهزون لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر فثم انهم لما قالوا الشياطينهم انما معكم على الوجهين كانوا كأنهم اعترضوا عليهم بانكم ان صح انكم معنا لاكم توافقون اصحاب محمد فقالوا انما نحن مستهزون وهو الاستيناف والسائل ابلاغ من الاول والسائل ابلاغ منهما اقول هذا الذي ذكره الشيخ ناظر الى ما ذهب اليه جمهور العلماء من التعكيس في اخذ اللازم من الجملة الثانية لامن الاول وهو الموافق لما في الكشاف

قوله كاجبت وانجبت قال الراغب الاستهزاء ارتباد الهزو وان كان قد يعبر به عن تعاطي الهز كالاستجابة في كونها ارتبادا لاجابة وان كان قد يجري مجرى الاجابة

قوله واصله الخفة من الهز بفتح الهاء من هزا بهزا اي مات على مكانه وعن بعض العرب مشيت فاقبت فظننت لاهزان على مكانى اللغوب الاعياء بقوله منه لعب بلعب بالضم لغوبا واقت بالسررافة ضميقة قوله سمي جزاء الاستهزاء باسمه الخ لما لم يجز اسناد حقيقة الاستهزاء الى الله تعالى لان الاستهزاء والسخرية من باب العبث والجهل الا يرى الى قوله تعالى قالوا اتخذنا هزا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والله تعالى متعال عن ذلك صرفه عن ظاهره بان حله اولا على المشاكلة وهي ان يذكر الشيئ بلفظ غير لوقوعه في صحته مثل فجزاء سنة سنة مثلها فان جزاء السنة ليس سنة فلا عدل حسن لكن لما وقع في صحته ذكر السنة عبر عنه باسم السنة كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعندوا عليه وقول الشاعر قلت اطبخوا لي جبة وفي صافي جواب ٢

على اعتبار الحصر مثل قول صاحب الكشاف ورأيه * قوله (وان استهزاء هم لا يؤبه به) هذا الوجه لبيان ان هذا الاستيناف لم يصدر الا بذكره تعالى على ان استهزاء المنافقين هو الاستهزاء الكامل الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عن تضخيل قدرتهم وعلمهم في جنب علمه وقدرته تعالى وهذا معنى قوله لا يؤبه بضم الياء التحية وهزة ساكنة يجوز ان تبدل واوا او ياء موحدة مفتوحة وهاء اي لا يعتد به لحقارته واضمحلاله وتعديته بالياء لكونه بمعنى الاعتناء وانما قال (في مقابلة ما يفضل الله بهم) ليم الوجود المذكورة في توجيه يستهزى وانت خبر بان ما ذكره في بيان وجه الاستيناف وترك العطف يتم ايضا على تقدير انه عطف اذ مداره ان يصدر الاستيناف بذكره تعالى واجاب بهضمهم بان الاستيناف يدل على ان استهزاء الله تعالى بمكان بعد عن استهزائهم بحيث لا مناسبة بينهما حتى يعطف احدهما على الآخر وهذا عجيب اذ العطف لو اقتضى ذلك لما حسن العطف في قوله تعالى فانه العزة والرسول وللمؤمنين اذ لا مناسبة بين عزة الله تعالى وعزة الرسول وعزة المؤمنين فمرة الرسول عليه السلام والمؤمنين ايضا كذلك لان العزة لله جميعا وقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتيتك من المؤمنين * وشتان ما بين كفاية الله تعالى وكفاية المؤمنين ونظاره لا يخصى بعد العادين وبالجملة ما ذكره الشبان في وجه اختيار الاستيناف وعدم العطف من التكتين لم يظهر لنا وجهه بل انكفة الثانية بذكر اسم الجلال لثرية المهابة من الملك تعالى والكتة الاولى بتقديم اللفظة الجلية على الخبر الفعلي كما فصلناه سابقا واختارنا الفصل على الوصل لكونه جوابا لسؤال مقدر ومواقع الاستيناف ولو استقرأت لا يحسن مثل هذه التكتة بل لا يصح في بعضها ولو كان هذا مقتضى الاستيناف لو جب تحققيها ووجب التنبه عليها مع انها لا تعرضان في اكثر المواضع لحسبنا يقتضيه المقام والعلم عند الله الملك العلام * قوله (وله انه لم يقل الله مستهزى بهم ليطابق قولهم) لتليل للثني والعلامة تحصيلية قوله (انما) لتليل للثني (بان الاستهزاء يحدث حالا قالوا) اي بان استهزاء الله تعالى باي معنى من المعاني المذكورة هو الا ببقى بحالاه والتصرف به لكن ارادة التجدد في الجزاء في الآخرة منظور فيه اذ الادلة الساطعة تاطقة بان عذابهم وجبايتهم لا ينقطع طرفه عين في دار البوار لبس لهم راحة تنقر بها الابصار والجل على الجزاء الديني فقط لا ما سأل اصله الا ان اراد ان التجدد والحديث حاصل في بعض الاحتمالات وهذا كاف في اختيار صيغة الفعل المستقبل دون اسم الفاعل وجه الائمة يحدث الاستهزاء ان الفعل المضارع لكونه دالا على الزمان المستقبل والحال الذي يتجدد شيئا بعد شيئ * وناسب ان يقصده اذ اوقع موقع غيره ان معنى المقارن كذلك يحدث على متواله مستمرا استمرارا تجدد بالاثبات كما في الجملة الاسمية كذا نقل عنه قدس سره والفعل المضارع المثلث يدل على وقوع الحدث في جزء من اجزاء المستقبل واما على استمراره فلا والزمان المستقبل كونه متجددا آتافا لا يقتضي تجدد ما هو موقان لذلك الزمان بل استمرار الفعل المثلث باستمرار ٢ سبه وهنا كذلك لانهم لما اصروا على استهزاء الاسلام والمسلمين عوتوا على ذلك بالاستمرار التجدد في كل حين فدلالة صيغة المستقبل على ذلك بمعونة مثل ما ذكرناه والافق بعض المواضع يدل على الدوام كي علم الله بالعلم القديم والحادث وفي بعضها يدل على الانقطاع ثم ما ساقه المصنف من التكتة في اختيار المضارع بناء على ان الجملة الاسمية التي خبرها فعل لا يدل على الدوام والثبات والا فالجملة اسمية تدل على الاستمرار الدوامي * قوله (ويتجدد حين بعد حين) اي لو قيل الله مستهزى بهم حتى تكون الجملة اسمية بكل من جزئها لزم ان يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتا دائما وهو لا يليق بالحكيم العليم لانه على هذا يخف عليهم لكونهم ما لو فني ومترنين على مفاساته وهذا مراده ولا يخفى ما فيه وقد سبق البحث عليه وبالجملة ان خص الاستهزاء بما كان في الدنيا لكان لهذا الكلام وجه ويضاهي قيامه بوجوه اربعة آب عنه وفهم من بيانه ان استهزاء المنافقين بالمؤمنين ثابت دائما حيث اختاروا الجملة الاسمية التي كل واحد من جزئها اسم وثبوت استهزائهم على الدوام محل تأمل بل كون استهزائهم حادنا حالالا اظهر من كون استهزاء الله تعالى بهم حادنا حين بعد حين على ان مامر من ان دوام الاستهزاء بهين عليهم الاستهزاء فلا يحصل حينئذ غرض المنافقين وهو اذاء المؤمنين على سبيل المبالغة الا ان يقال ان استهزاءهم بصورة المخادعة فلا يضره الدوام فليأمل * قوله (وهكذا كانت نكبات الله تعالى) جمع نكبة يقال نكفى العدو نكبة اذا قتل (فيهم) وجرح والمراد هنا العقوبات (كما قال) تعالى (اولايون) يعني المنافقين (انهم يفتنون) باصناف البليات او بالجهاد مع رسول الله عليه السلام فعاينون ما يظهر عليهم

٢٢ قواهم قالوا اقترح شيئا يجادلك طبعه حيث عبر
عن الخباطة بالطبخ لوقوعه في صحبة ذكر الطبخ
وتأني على الاستعارة المفردة حيث شبه جراءة الاستهزاء
بالاستهزاء في القدر أي في ان المجازي به فعل واحد
كالمجازي عليه لا يزيد منه ولا تنقص لان الاستهزاء
سنة وجراة سنة سنة مثلها لاحقة حتى يكون
جراؤه باعترافها او شبه رجوع وبال الاستهزاء
عليهم بالاستهزاء في اصابة المكروه المشتركة بين
المشبه والمشبّه به وثالثا على المجاز المرسل حيث اريد
بالاستهزاء ما هو غاية وغرض من ازال الهوان
والبوراء عليهم فان الافعال الجارية على الله تعالى
التي لا تصح ان يجرى عليها مجازاة لان لها اثارا
وغايات والمراد من تلك الافعال الآثار والغايات
لانفسها لانها قايح لا تصدر من الله تعالى فلا يستهزاء
غرض وغاية وهو طلب الهوان بالاستهزاء به
فاطابق هنا الاستهزاء واريد طلب الهوان اطلاقا
للسبب على المسبب قال صاحب الكشاف معناه
ازال الهوان الحقارة بهم لان المستهزى غرضه
الذي يرميه هو طلب الخفة والزراية بمن يهزأ به
وادخال الهوان والحقارة عليه والمراد به تحقير شأنهم
وازدراء امرهم والدلالة على ان هذا ههنا حقيقة
بان ينحصر منها الشاؤون ويضحك منها الضاحكون
ورابعا على الاستعارة الركبة السحابة التثبل حيث شبه
صنع الله معهم في الدنيا من اجراء احكام المسلمين
عليهم في الظاهر وهو مبطن ياد خار العذاب كما مر
في احد وجوه تفسير قوله تعالى يخادعون الله
او في الآخرة من قبح باب لهم من ابواب الجنة
فاذا اسرعوا اليه ليدخلوه سعد عليهم الباب بصورة
صنع الهازي مع المهرز به وقيل هذا من قبل التهكم
بالفعل لا بالقول كأنهم يهرود بتلطيح السهم بالدم
قوله وانما استونف ولم يعطف ليد الخ قال
صاحب الكشاف وهو استيناف في غاية الجزالة
وانخامة وفيه ان الله عز وجل هو الذي يستهزئ
بهم الاستهزاء الابلغ الذي ليس استهزأؤهم بالتبعية
اليه باستهزاء ولا يؤبه له في مقابلته لما يزل بهم من
النكال ويحل بهم من الهوان والذل وفيه ان الله
هو الذي يتول الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج
المؤمنين ان يعارضوهم باستهزاء مثله ثم كلامه اما انه
استيناف فلان حكاية حال المنافقين مما يحرك السامعين
ان يستألو ما يصير امرهم وكيف معاملة الله اياهم
فلما يكن من البلاغة تعرية الكلام عن الجواب واما
جزائه فلان مقتضى المقام ان يعاملهم المؤمنون
بالاستهزاء كما في قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا
من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا
من الكفار يضحكون فلما نسب الاستهزاء الى الله ٢٢

من الآيات (في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون) لا يتهنون ولا يتوبون عن نفاقهم (ولا هم يذكرون)
ولا يتهنون وفي ايراد هذه اشارة الى ان المراد بالاستهزاء الله ما وقع في الدنيا فيتم قوله بحدث حالا الخ لكن يخالف
ما سبق كما مر بيانه غير مرة ويمدهم عطف على يستهزئ والتفصيل المذكور هناك من الحدوث حالا الخ جارها
اي يزيدهم ويقويهم ولهذا قال من مد الجيش وامداد اي مد وامد بمعنى واحدها ولذا قال ويؤيده قراءة الخ
٢٢ قوله (من مد الجيش وامده اذا اراده وقواه ومنه مدت السراج والارض) وانما فصله لان التقوية
فيه مقابلة للتقوية في الجيش كما اشار اليه بقوله (اذا استصلحنهما بازيت) ناظر الى السراج (والسراج) ناظر
الى الارض وهو بفتح السين ما يصلح به الارض من سرقين ورماد * قوله (لامن المد في العمر) لكن
لا لكونه فاسدا يجب المعنى بل لكونه مخالفا للقاعدة (فانه) اي المد في العمر (بعدى باللام كالملي لهم) وهنا
عدي بنفسه فلا يكون من المد في العمر ولو قيل انه من باب الحذف والا يصال لكان كونه من المد في العمر سديدا
لكنه خلاف الاصل لا يصال اليه الا الحاجة لكن نقل عن الصحاح انه قال مد الله في عمره ومدته في غيه امهله
وطوله وهو يدل على انه متعدد بنفسه لكن المصنف فيه التخصي وهو اعلى كعبا من الصحاح وقوله تعالى
واملى لهم يؤيد ما اختاره العلامة لضعف المد في عمره وفي غيه الامهال وهو متعدد باللام في النظم في قول المصنف
كامل لهم اشارة وقد ذهل عنه من اعترض عليه بقول الصحاح * قوله (وبذل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم
من الافعال وجه الدلالة ان الامداد لم يستعمل بمعنى الامهال فالقرآن يفسر بعضهم بعضا فقراءة بمد هم بفتح
الياء بمعنى يمدهم فيكون يمدهم بمعنى يزيدهم ويقويهم بوجهين احدهما كونه متعديا بنفسه وكون المد
في العمر والى متعديا باللام وقد عرفت ما فيه مع دفعه وتأنيها بقراءة ابن كثير لما عرفت لكن يرد عليه من انه لم لا
يجوز ان يكون قراءة ويمدهم من الافعال بمعنى يزيدهم في النفي وكون قراءة ويمدهم بفتح الياء بمعنى يمدهم اما
لكونه بهذا المعنى متعديا بنفسه كما في الصحاح او بالحذف والا يصال على ما اختاره العلامة وتفاوت القرائين
وتغايرهما معنى اذا لم يكن بين المعنيين تنقص شايع كثر غايته انه يقويه لانه يدل عليه نقل عن الدر المنصور
المشهور قبح الياء من يمدهم وقرئ شاذا بضمها انتهى قول الكشاف كفاك دليلا على انه من المدد دون
المد قراءة ابن كثير وابن محيص يمدهم انتهى وكلام الدر المنصور محمول على قراءة ابن محيص فانه من الشواذ
فلا منافاة بينه وبين كلام المصنف غاية الامر ان الدر المنصور يلام في نسبة هذه القراءة الى الشواذ دون التواتر
والقول بانه لم يطالع على قراءة ابن كثير بعيد لكنه يصلح للتوجه عن الجوهرى انه قال يقال مدت الشيء فامتد
والمادة الزيادة المتصلة ومد الله في عمره ومدته في غيه اي امهله وطول له والفرق بين الثلاثي والمزيد انما هو بكثرة
احدهما في المكروه والاخر في المحبوب فمد في الشر وامتد ٢ في الخير عكس وعدوا وعدو قيل مدته زاده وامده
من غيره كقوله تعالى انما يمدهم به من مال وبين * وقوله * امدوني بمال * الآية وقوله تعالى يمدونهم في النفي
الآية وقوله تعالى ويمدهم في طغيانهم * الآية * قوله (والمعزلة لا تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره)
اي ان هذا الاستدلال على ظاهره عندنا لا مرام من ان المكثات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته فلهذا استند
الى الله تعالى ههنا واما اسناده في قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في النفي الى الشياطين فذلك كونهم اسبابا له
والمعزلة لاصلهم الفاسد وهوان القبايح لا تستند اليه تعالى حقيقة اضطربت وحاولوا تأويل النظم الجليل
(وقالوا) في توجهه ثلثة اوجه الاول ما اشار اليه بقوله (لمدتهم الله تعالى الطائف التي يحكمها المؤمنين
وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسددهم طريق التوفيق على انفسهم) قوله (فترايت بسبه) فيكون المد
في الطغيان مجازا عن ترايدرين (قلوبهم) المسبب عن منع الاطاف المسبب عن كفرهم (ربنا وظلمة) فكما ان
السند اي المد يكون مجازا كذلك يكون اسناده اليه تعالى بطريق الایجاد وهم فاعلون في الحقيقة مجازا اعتدوا
بكونه مبيعا عن فعله تعالى بسبب اصرارهم على الكفر وهذا التقرير موافق لما قرره صاحب الكشاف وبعضهم
هنا توجه آخر حاصله ان ليس فعل حقيق بل هو وهمي محض فهو مجاز عقلي ليس له حقيقة عقلية انتهى
والظاهر انه بناء على وهم ضعيف مخالف لصريح كلام الكشاف (ترايت قلوب المؤمنين انشراحا ونورا)
* قوله (فترايت) قيل الظاهر انه ماض معطوف على متعهم لاجواب لامع القاء وان كان جازا ايضا
فان جوابها يكون ماضيا بلا فاء وقد يكون معها ويكون مضارعا وجملة اسمية مع اذا الفجائية والفاء كفاصل

٢ وقيل ان الظاهر ان المسد نهزه عن تزين
الشیطان واغوائه لانه سبب للزيادة الا انه لما شاع
ذلك وكثرته صار كانه موجوده حقيقه واسناده
الى الله تعالى مجاز ايضا فهو كالاول في التجوز
في السند والاسناد الا انه يفاير لفائرة التجوزيه
فيها انتهى ولا ريب ان المد في الطغيان باق على
حاله سواء قيل انه فعل الشيطان بالنظر الى العرف
او قيل انه فعل الكفرة على الحقيقه على زعمهم
فالاسناد اليه مجاز في هذا الوجه كون المجاز في
الاسناد فقط هو الظاهر

٣ والدعوى انه فعل الشيطان هذا بناء على ان
المدام غير مختص بالاجام فيتناول الذات والصفات
كلين والظلمه فلا يكون في المسد مجازا والقول بانه
وان ٤ لكنه مخصوص بالمحسوس فيكون المسند
ايضا مجازا في غاية الضعف

٤ لان مذهبه الكفر مخلوق للعبد فالمد في الطغيان
في الحقيقه لا فعل الشيطان

٢٢ عز وجل افاد جزالة وفخامة كذا ذكره بعض
الشارحين لهذا المقام وفيه نظر لان نسبة الاستهزاء
الى الله تعالى دلت على قوته وشده اودوامه لانه
لا يقدر على دفعه دافع ودلالته على جزالة الاستيناف
منوعة لان معنى الشدة والدوام انما يستفاد من اسناد
الاستهزاء الى الله تعالى لامن الاستيناف اذ لو اورد
هذا التركيب لاعلى طريق الاستيناف افاد الكلام
هذا المعنى ايضا فالوجه ان يقال في جزالة الاستيناف
انه قد ظهر من كلامه على مذهبه ان الاستهزاء
ههنا ليس على حقيقته وانما هو مجاز مرسل واستهزاء
او مشاكلة وكل ذلك مما يوجب بلاغة في الكلام فاذا
انضم الى ما هو مثله في ذلك بطريق الاستيناف
جوابا للسؤال افاد جزالة وفخامة فان ذهب الى
جزالته وفخامته من حيث اشتراكه على ما دل عليه
بقوله وفيه من الفسادتين لم يترك ذلك مع بعدل
التركيب عنه ظاهرا لان عطف قوله وفيد على ما قبله
يرشدك على ان معنى الفخامة حاصل بدون هاتين
القائمتين وانهما زائدتان على معنى الفخامة على ان
هاتين القائمتين ايضا انما نشأتا من الاسناد لا من
الاستيناف وليس لهما مدخل في جهة جزالة الاستيناف
لان فائدة الاستيناف هي الجواب عن السؤال المقدر
وهاتان القائمتان خارجتان عن الجواب مقصودتان
تبعالا لاصالة قال القطب في شرح قوله هو استيناف
في غاية الجزالة اما انه استيناف فلان حقيقه الاستيناف
ان يجعل الجملة السابقة كالمراد للسؤال فيجاب بالجملة
اللاحقة وحكاية حال المناقشين فيما تقدم مما يترك
السامعين ان يسألوا ما مضى امرهم وعقبى حالهم
وكيف معاملته الله تعالى اياهم وامايان جزالته فلان
المناقشين استهزؤا بالمؤمنين حيث ذكر انهم اذا ٢٢

في شرح التسهيل انتهى فيكون جواب لما الثانية قوله اسند ذلك الخ * قوله (اومكن الشيطان في اغوائهم)
وانت خير بانه مما منعهم الله الطافه اذ منع الاطاف امانفس التمكن او مستلزم له فالتقابل باعتبار تغاير المفهومين
او تغاير الذاتين ايضا وان تلازما والتكنة مبنية على الارادة فلفظة اولمغ اخلو * قوله (فرادهم) اى
الشیطان (طغيانا) وفي هذا الوجه لا مجاز ٢ في المسد لان المراد من المد في الطغيان معناه الحقيقى هو فعل
الشیطان اسند اليه تعالى مجازا واليه اشار بقوله (اسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى السبب مجازا) والسبب
اسم الفعل بكسر الباء الاولى وجعل في هذا الوجه ان المد فعل الشيطان والشیطان لا يقدر على خلق شئ في
العبد عند المعترلة كذهبا والازم ان يكونوا شركين ولم يتقل عنهم انهم اثبتوا الخالية للشیطان سوى فعل نفسه
وغاية التوجيه هو ان الكفر مخلوق للعبد على التحقيق وكونه من فعل الشيطان مبنى على العرف الجارى فيما
بينهم وقد ذكرنا في تفسير "ختم الله على قلوبهم" الآية ما يتعلق بهذا المرام واما القول بانه والمراد بكونه فعل
الشیطان انه حدث من العبد بوسوسته فهو مجاز في الاسناد فليس بشئ لانه لا اسناد الى الشيطان ههنا والدعوى
٣ انه فعل الشيطان حقيقه وحقه ان يند اليه لكنه اسند اليه تعالى لتمكينه تعالى اياه من الاغواء ولوقالوا
او ممكنهم بالاصرار على الكفر واشرب في قلوبهم الطغيان فراودوا طغيانا اسند ذلك الى الله تعالى اسناد السبب
الى السبب لكان اوفق ٤ لمذاقهم وانسب لساكنهم فا الداعى الى التعسف البعيد والاعراض عن الوجه
السديد واما الاعتراض بان الكفر والاصرار عليه سبب لمنع الاطاف ومنع الاطاف اذا جعل سببا لاصرارهم
على الكفر يكون دورا قد فوع بان منع الاطاف سبب للكفر والاصرار عليه ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمر
مانعا للحقوق الاطاف الآخر وترك قول الكشاف فسمى ذلك التزايد مددا لان فيه مساحنة اذ التزايد لكونه
مصدرا لا يكون مددا بل المد وهو ما يزيد به الشئ كما وكيفا او ما تصلح به الشئ ههنا ما به التزايد وهو الزين
اى الشك والحجاب والظلمة ولو اريد بالتزايد الحاصل بالمصدر في كلام الكشاف دون المعنى السبى لسم من
المساحنة * قوله (واضاف الطغيان) هذا من كلام المعتزلة تأييدا لارائهم الخالية الفارغة ولذا قالوا
لثلاثيهم اسناد الخ اى ان الطغيان من الافعال التى اكتسبها باختيارهم استقلال لا وتعلق لها به تعالى فحقه
ان يضاف (اليهم) لاليه اشعارا بهذا الاختصاص لا بالاخصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم
لا حاجة فيه الى الاضافة ولولا قصد هذا لعرى عن الفائدة ومثل ذلك معتبر في الخطايات الاشارات عند ارباب
البلاغة (لثلاثيهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقه) قال قدس سره الجواب من جانب اهل السنة ان امثال
هذه الخطايات لا تعارض البراهين الدالة على انه لا خلق سواء وانه لا يقع ما اراده انتهى وقولهم اذ لو لا
القائمة التى اثبتوها لصارت الاضافة لغوا اذ لا فرق في الكلام المعجز مردود بان الاضافة لكونهم محللا بحيث
يكسبون ذلك الطغيان باختيارهم الجزئى لا ل مجرد المحلية مثل السواد والبياض والطول والقصر وغير ذلك
وادعاء كون هذه الاضافة لغوا لغوا فاحش من الترهات وهذا مراده قدس سره وان كانت قاصرة عنه عبارته
فلا تكون اضافة الطغيان اليهم قرينة للمجاز كما زعموه واما القول بان مخالفة العلامة في الطعن على اهل الحق انه
اراد ان هذه الاضافة تدل قطعاً على ان طغيانهم انما هو باختيارهم والا فلا معنى لكل هذا الطعن بناء على الامر
المحتمل فلا يكون قول السيد بانه خطاى لا يعارض البراهين عوابة فحقف جدا اذ المحاورات والمناظرات
هكذا شايع بين العلماء الثقة فان الخصم يسوق شبهته بادعاء انه برهان ساطع لا مجال لانكاره والمجيب الحق
ايطل كونه برهانا وان سلم كونه خطايا ليرى ان الفلاسفة في اكثر المواضع يوردون الشبهات ويدعون انها
من القطعيات لا يتلائم بالجهل المركب البس لنا مساع ان ينبه على موضع ذلك والامر كذلك فان الزمخشري
ومن قبله من رؤساء المعتزلة يصدون لبيان مسالكهم الباطلة بالزخرفات الفارغة زعماً منهم انها من البراهين
اليقينية ونحن معاشر اهل السنة نيين وهنهم وفسادهم في تبيين مدعاهم فالاشكال بمثل هذا من سوء الفهم
او من استيلاء الوهم (ومصادق ذلك انه لما اسند المد الى الشياطين) ومصادق الشئ ما يصدق ويحققه
ويبين انه واقع بكسر الميم اسم فاعل بصيغة المباعدة لا اسم آلة نعم قد يكون مصدرا ككعاة واسم
زمان او مكان ككعاة ومبقات قوله (اطلق النى) ولم يقبده بالاضافة و (قال واخواتهم يمدونهم فى النى)
اذن توهم ان اسناد الفعل الى الشيطان لا يضر هنا فعلم ان اضافة الطغيان اليهم تغيد ان اسناد الفعل اليه

٢٢ لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذلوا إلى شياطينهم
قالوا إنا معكم أيماننا نحن مستهزون فبأق الأية دال
على أن استهزاء المسافقين كان بالموثمين فن مقتضى

الظواهر أن نسب الاستهزاء في الجواب إلى المؤمنين
كافي قوله تعالى "ان الذين أجمعوا كانوا من الذين
آثوا يصحكون" إلى قوله "فاليوم الذين آثوا
من الكفار يصحكون" لكن نسب الاستهزاء بهم إلى الله
تعالى فغير فحاشة وجزالة ثم في هذه الجملة المتأخفة
فأثنان آخران أحدهما أنه أطلق الاستهزاء فيها
ولم يتقد بشيء والاطلاق للكمال والمعموم فالمعنى أن الله
تعالى يستهزئ بهم الاستهزاء البالغ حتى أن استهزاء
النافقين في جنبه كاستهزاء به قال الاستهزاء
صدر عنهم وعن الله تعالى ولا شك أن الفعل الصادر
عن الله تعالى أبلغ وأقوى الثانية أن تصدير اسم الله
تعالى وبناء الخبر عليه يفيد الاختصاص فالله
هو المستهزئ بهم انتقاما للمؤمنين دون الموثمين
اذ لا حاجة بهم إلى الاستهزاء أو كفى الله المؤمنين
القتال وفي ذلك تعظيم لجانب المؤمنين وهذا موضع
نظر وهو أن الآيتين بصيغة المصغر في الفائدة الأولى
بان عرف الخبر ووسط ضمير الفصل متدركا
لحصولها دون الحصر فان قلت التركيب إنما
يفيد الاختصاص أو أمكن فيدنية التقديم والتأخير
وليس كذلك ههنا فقول بل يمكن على وجه البديهة
كافي أسروا النجوى الذين ظلموا وقد نص في المرحل
في قوله والله يتدر الليل والهزار على أنه مفيد
للاختصاص

قوله لا يؤبه له قال صاحب النهاية في الحديث لا يؤبه له
أي لا يحتفل ولا يبالي به قال عليه الصلاة والسلام
رب ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره
قوله ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم الخ يعني كان
مقتضى الظاهر في مسند الجملة أن يقال الله مستهزئ
بهم ليطابق قولهم إيماننا نحن مستهزون لكن خولف
وعدل عن الظاهر إلى جعل المسند في الجواب فعلا
مضارعا ليدل على الاستمرار التجدي وهو ما بلغ
من الاستمرار الدوام الذي تعطيه الجملة الاسمية التي
مسندها اسم لأن النفس إذا اعتادت الشيء فته
ولا تحب مفارقه وان كان ذلك الشيء من قبيل
المشقة والمنا والتعب والبلاء كما قال الشاعر
* الفت الضنا بما تطاول مكنته *

* فلوزال عن جسمي بكنته الجوارح *
فتجد استهزاء الله بهم حيناً بعد حين وزماناً بعد
زمان أشق وأثقل عليهم من وروده على الدوام
بلا فاضلة زمان بين اثنين فهو في إفادة الاستمرار كما
تقول فلان يقرى الضيف ويحمي الحریم فذلك تريد به
أنه اعتاده واستمر عليه لانه تخبر عنه بأنه سيفعله
فكذا أنه تعالى يخبر أن معاملته مع هؤلاء القوم إنما ٢٢

ليس على الحقيقة وهذا ليس بشيء لان اللام في النفي عوض عن المضاف إليه أي في غيرهم وقد اعترف بذلك
الزنجشري في غير هذا الموضع فعبر عن اللام والاضافة متقاربان ولان الاسناد إلى الشيطان ليس على
الحقيقة إذ المد في الطغيان وهو الاصرار على الكفر فعل الكفرة على الحقيقة وقولهم أنه فعل الشيطان
بناء على العرف فالاسناد إلى الشيطان مجاز ايضا وقدم هذا البحث على وجه التفصيل * قوله (وقيل اصله
يدلهم) عطف على لامعهم وجواب وجه ثالث من التأويلات وهو قول الجبائي وحاصله أنه من مد العمر
بالحذف والإيصال واليه اشارة بقوله واصله يدلهم (بمعنى على لهم) ويملهم وهو خير واحسان وفعل الله تعالى
انفاقا وهذا المعنى يمكن اجراؤه على ظاهره عندهم كما يمكن عندنا وانما النزاع في أنه لا حذف ولا إيصال عندنا لانه
خلاف الأصل ولهذا ذهب إليه الزجاج وتبعه البغوي وغيره من المفسرين (وبعد في أعمارهم) * قوله
(كي يتبهوا) لما كانت أفعال الله تعالى معللة بالأغراض وجارية على الوجه الاصح الواجب عليه تعالى على زعمهم
علاوة الامهال بأن مدته تعالى في عمرهم ليتبهوا ويحربون عن طغيانهم فأيون الان يسمعون فعمله على هذا
التقدير ان في طغيانهم ظرف متفرع من المفعول وكذا يسمعون متداخلتان أو مترادفتان وأما على الأول
فهو ظرف لقوم تعدد يمدهم ويسمعون حال (أو يطيعوا) فازدادوا الاطغيا الحصر من المقام لان حاق
الكلام لان الامهال لما ينفذهم بل احسروا على كفرهم الماضي (ذ) لاجرم انهم (ما زادوا) بالعمر الزيد
الاطغيا (وعها) زادا على طغيانهم الخالي اما بحسب الكم أو بحسب الكيف قال تعالى "فراذتهم رجسا
الى رجسهم" الآية وهذا التوجيه من طرف المعترضة وعندهم يجوز تخلف مراده تعالى عن ارادته تعالى كما يجوز
وجود مالم يشاء الله تعالى وجوده فلا وجه لما قيل يلزم من هذا خلاف ما اراده الله تعالى لان الاستصلاح ارادة
الصلاح ولا حاجة إلى الجواب بان الاستصلاح طلب الصلاح والطلب غير الارادة فانه مع عدم احتياجه إليه
كون الطلب غير الارادة مذهبا مذهب اهل السنة والكلام في توجيه النظم على مذهب المعترضة وعندهم الطلب
عين الارادة وأما الاشكال بقوله تعالى "وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون" فدفه المصنف في تفسير هذه
الآية مع أنه لا أساس لهذا الاشكال في هذا المقام (حذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كافي قوله تعالى "واختار
موسى قومه" * قوله (أو التقدير) هذا وجه رابع للمعترضة أي ان (بمدهم) يفتح الياء من المدد كما في الأول
لكن الامداد في الأول بمعنى زيادة الطغيان بسبب كفرهم واصرارهم على العصيان وهنا بمعنى زيادة اسباب الصلاح
قوله (استصلاحا) تمييز عن النسبة وشارة إلى تقدير ما في الكلام من المحذوف وهو ما به الامتياز هذا الوجه
من الوجه الأول أي يزيد سبب صلاحهم لكنهم ضيعوا ذلك ففقدوا في الطغيان يسمعون وفي واد الضلال
يهميون ولهذا قال (وهم مع ذلك يسمعون في طغيانهم) وشار إلى ان في الطغيان متعلق بسمعون وهو خير
المبدء المحذوف ولهذا قال وهم مع ذلك قوله مع ذلك لاستيعاد ما صدر منهم أي زيادة الله تعالى عمرهم وانقطاعهم
المسال والاولاد والصحة والفراغ والامان وغير ذلك من اسباب الصلاح سبب نجارتهم من ظلمة الكفر بالتأمل
والنظر فعكسوا الامر وجعلوا ذلك سببا لزيادة طغيانهم ولما انقطع في طغيانهم عن التعلق بمدهم صح جعل المد
المأخوذ من مد الجيش فعل الله تعالى بالتقدير المذكور وجعل بعضهم هذا وجه ثالث من تأويلات المعترضة بناء
على ان قوله أو يمكن الخ من ثمة الوجه الأول ولا خير فيه آخره وضعفه ما لفظا فلان فيه احتياجا إلى تقدير كثير
وكذا الوجه الثالث والثاني يحتاج إلى التقدير ولذا آخره عن المتقدم وقدمه على التأخر وأما معنى فلان المد في
العمر للتنبه والزيادة في الاستصلاح من الاطاف بأي حال كانا فلا يناسب عطف بمدهم بهذا المعنى على
يستهزئ بهم الوارد وعيدا هذا وجه الضعف ووجه الصحة هو ان هذه الاطاف لما ينفذها كانت
وبالا عليهم فكان وزانها وزان الاستهزاء على ان التضاد من اسباب صحة العطف ومعدود من الجوامع
* قوله (والطغيان بالضم والكسر كلفيان ولقيان تجاوز الحد في العتو والعلو في الكفر) اشارة إلى انهما
كما سما في مصدر اللقاء كذلك سما في مصدر طغى نقل عن الراغب أنه قال الفرق بين الطغيان والعدوان
ان العدوان تجاوز القدر المأخوذ بالاتهاء إليه والوقوف عنده والطغيان تجاوز المكان الذي وقعت فيه
ومن اخل بماعين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها ففيا عطاء فقد طغى ومنه طغى الماء أي تجاوز
الحد المعروف فيه انتهى ومنه يعلم وجه اختيار الطغيان على العدوان هنا اذ العدوان على التفير المذكور لا يتناول

٢ واختصاص العمى بالبصر بما ذكره ابن عطية
واشتهاره في السنة العلماء بأنه عدم البصر عن من
شأنه ان يكون بصيرا يدل على ذلك وايضا قصر محهم
بان التقابل بين العمى والبصرة ابل العلم والمعرفة
أكثر من ان يحصى

٢٢ تقع على هذه الحالة واليه اشار قوله وهكذا انكليات
الله فيهم قال صاحب الانصاف على الاستمرار رجاء
قوله تعالى * اناسخزن الجبال معه يسجن بالعمى *
والاشراق والطير محشورة لما كان انسجج
من الوظائف المتكررة اتي فيه بالقول وحشر الطير
امر دايماً فذكر فيه اسم المفعول قال الامام الرازي
لو قال الله متهمى بهم حتى تكون الجملة اسمية لزم
ان يكون استهزاء الله ثابتاً دائماً ولا يلبق بالحكيم
العلم وان قال يستهزئ الله بهم دل على ان الاستهزاء
ينتقل عنهم وهو ليس بمراد فقال الله يستهزئ بهم
حتى يغيب نجاد الاستهزاء بحسب الفصل وان ذلك
الجمد ثابت دائماً بحسب الجملة الاسمية فالاستهزاء
بالتافقين يبعد من الله دائماً وهذا لا يتم لان المسند
ان كان اسماً دل على الثبوت وان كان فعلاً دل على
التجدد سواء تقدم المسند اليه او تأخر كقولك زيد
علم او يعلم هكذا صرح ائمة المعاني قال اكل الدين
في قول الرازي نظراً ما اولاً فلان قوله لزم ان يكون
استهزاء الله ثابتاً دائماً مسلم وقوله وهو لا يلبق بالحكيم
العلم ممنوع فان المراد به ازال الهوان والحفارة
بالتافقين وهو اللاتق بالحكيم العلم واماً ثانياً فلان
قوله وهو ليس بمراد غير مفيد لان كونه غير مراد
انما علم بعد التعبير بالعارة المذكورة ولوعبر بقوله
يستهمى الله بهم اعلم ان المراد الاتصال واماً ثالثاً
فلان قوله وهذا لا يتم ليس بصحيح فان علماء المعاني
مطبقون على ان الخبر اذا كان فعلاً مضارعاً كما في المثال
الشهور عندهم وهو الخطيب يشرب ويطرب افاد
الاستمرار حالاً فحالا ووقفاً فاقول يمكن ان يحجب
عن الاول بان مراد الامام بقوله وهو لا يلبق
بالحكيم العلم ان استهزاء الله بهم على الدوام بحيث
لا يتخلل بين اشائه زمان لا يلبق به لان مقتضى حكمة
الله تعالى وعلمه ان لا يديم ازال الهوان والتكال عليهم
دائماً حتى بالقوة ويعتادوا به اعتياداً زال معه تأديهم
به الا ان يمحكمه وعلمه بحالهم ان يزل الهوان
عليهم زماناً بعد زمان وحالاً بعد حال حتى يشند
عليهم اثر ذلك ويتأذوا به وعن الثاني بان مقصود
الرازي انه اختير الله يستهمى بهم على يستهمى
الله بهم تحريزاً عن افادة الكلام ما ليس بمراد فان
العارة الثانية تفيد الاتصال وهو ليس بمراد في اداء
هذا المعنى بقوله وان قال يستهمى الله بهم دل
على كذا وهو ليس بمراد نوع مباحة والمساحات
ربما يرتكب فيها بناء على ظهور المراد منها وعن
الثالث لان من علماء المعاني من صرح بان لافرق بين
زيد يعلم ويعلم زيد في افادة النجد دون الاستمرار
فاية ان الامام بنى قوله هذا على ذلك المذهب

(٣٣)

(الجزء الاول)

ارتكاب الناهي ظاهراً لكن في استعمال الشرع لافرق بينهما ولهذا قال المصنف (واصله تجاوز الشئ عن مكانه) للتنبه على انه في الشرع تجاوز حدود الله تعالى التي هي مكان معنوي واجب الوقف فيه ومنهى التجاوز عنه وكذا العدوان في الشرع وقوله (عن مكانه) اي متاعدا عنه لان المتعدى بمن انما هو بمعنى العفو والمغفرة قال عليه السلام ان الله تجاوز عن امي الحديث اي عفا وكأنه ضمن التجاوز معنى التواعد هذا ما لم نقل عنه قدس سره ولا يبعد ان يقال ان كون التجاوز المتعدى بمن بمعنى دفا ايضا بتضمن معنى التواعد اذ معنى عفا محو الجريمة من عفا اذ درس وهو يستلزم التواعد هذا في المخلوق ظاهر واماً في شأنه تعالى فهو عبارة عن الست وعدم المؤاخدة (قال تعالى * انما طغى الماء جتناكم *) قوله (والعمه في البصرة كالعمرى في البصر) اشار الى ان المراد بالعمه هنا العمه في البصرة قوة القلب النور بنور القدس يرى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى بها صور الاشياء وظواهرها والمراد بالبصر هنا القوة المودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فتأويان الى العين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال وقد يطلق على ادراك العين وعلى العضو ولا يناسبان هنا اذ المعنى عبارة عن فقد القوة وان كان العضو باقياً فالعمه عبارة عن فقد تلك البصرة وهو قتلهم النخير في الامر وهذا قال (وهو النخير في الامر) مساححة فالعمه والعمرى متباينان على ما قرره المصنف اذ المعنى مختص بالباطن والعمرى ٢ بالظاهر وما فهم من كلام الزمخشري ان المعنى عام مطلق والعمه خاص حيث قال المعنى عام في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة فبناء على ان المعنى مجاز في عي القلب لكنه لكونه مستهزاً شايها صار حقيقة عرفية فساق كلامه على هذا فالتنظر الى اصل الوضع كاملاً تغايرين واختاره المصنف وبالنظر الى الاستعمال والحقيقة الثانية كان الحال كما ذكره الزمخشري العموم والخصوص بين المعنى اللغوي الحقيقي وبين المعنى العرفي الحقيقي غير متعارف * قوله (يقال رجل عامه وعمه) الاول اسم فاعل بقل لغير الثابت والثاني صفة مشبهة يقال للثابت ولعل هذا مراده وذلك مقتضى الوضع ولا مانع في استعمال احدهما في موضع الآخر لامر خطائي وبابه من باب علم (وارض عهها) لامتار لها اي لاعلامتها تدل على الفوز المطلوب جعل خفاء العلامة عهها بطريق الاستعارة والجامع عدم الاهتداء اذ ان الظاهر ان كون الارض عهها كون سالكه عهها يرشدك اليه فوالهم اي الخبر والتزدد ولا ريب ان الخبر ليس لارض لم ينصب فيها الا مارات التي تدل على المطلوب من حجارة او شجر ونحوهما بل هو سالكه ففن قال وشار بقوله ارض عهها الخ الى وصفه الاصل في فن قال ان هذا من توصف المحل بوصف من فيه لم يصب فقد عدل عن النهج القويم اذ لا معنى لكون الطريق في نفسه متغيراً عهها كما لا يخفى على الفهم المستقيم * قوله (لامتار بها قال) اي الشاعر هو روبة اول البيت * ومهمه اطرافه في مهمه * (اعني الهدى بالجاهلين العمه) الواو بمعنى رب مقاراة المرافة متصلة بمقاراة اخرى اخفى النار بالقياس الى من لا دراية له بالسالك فعني اعني الهدى اخفى النار على ان اعني صفة افضل وقيل اعني صفة من عني عليه الامر التبس اي ملتبس الهداية الى طرفها على من يجهل ويغير فيها وقد يقال اعني فعل ماض اي اخفى طرق الاهتداء وعلى كل تقدير احسان الاخفاء الى مهمه محاز عقلي لبسته ذلك بالجاهلين العمه جمع عامه بوزن نصر بضم العين وتثنية الميم والمراد بالعمه هنا ليس العمه في البصرة بل المراد لازمه وهو الخبر والتزدد وفائدة التوصيف به لمجرد التوضيح لالا احتراز اذ المراد الجاهلون للمسالك وكم من عاقل كامل ذي بصيرة تامة يجهل ولم يدرك بالمسالك ويغير ويتردد هناك * اولئك الذين * الآية جملة متأنفة كان سائلاً يقول من اين يقع التافقون في هذه الورطة الشديدة حتى لا يفهمهم الآيات والنذر فاجب بانهم ضيعوا الفطرة السليمة والعقل الصرف فاربحوا في تجارتهم فبقوا خاسرين وعن الربح آيين كما اشار اليه المصنف في قوله وما كانوا مهتدين ومن ههنا اخبر الفصل على الوصل وصيغة اولئك للتبديد عن ساحة الخطاب مع الاشارة الى العتاب والتعير بالموصول للتعين بمضمون الصلة مع التنبه على علة الحكم اي انما جسروا على ما هم من مثالبهم لانهم ابطوا استعدادهم الفطري فاختروا الضلالة على الهدى وما نقل عنه قدس سره من ان الآية تعليل لاستهزائهم الا ببلغ والمد في الطغيان على سبيل الاستيفاف اوجلة مقررة لقوله وعد هم في طغيانهم وجه آخر لكونها متأنفة لكن التفرير الاول هو الموعول عليه فان تعليل الاستهزاء بالبلغ والمد في الطغيان انما هو استهزائهم المؤمنين ٢٢ * قوله (اختروها) اي الضلالة (عليه) على الهدى اي الاهتداء (استبدلوهها) ادخل

(تكلمة)

(ل)

(٩)

قوله والسماد هو السرقين وتسميد الارض
ان يجعل فيها السماد وهو سرجين ورماد كذا
في الصحاح

قوله فانه يعدى باللام يعنى لا يساعد كونه من المد
في العروضة النافعة

قوله كما على لهم الاملاء الامهال يعنى فان المد
في العروضة يعدى باللام يقال امده بمعنى امهله كما
ان الاملاء بمعنى الامهال يعدى باللام يقال امهله
اي امهله

قوله ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمد هم من
الامداد فانه من المد لا يحتمل ان يكون من المد بمعنى
الامهال فهذه القراءة قد دلت على ان القراءة يمد هم
بالفتح انما هي من المد لان القراءات يتعارض
بعضها ببعض

قوله والمعتزلة لما تعذر عليهم الخ يعنى لما خالف
مذهبهم حل المد الذي هو من المدد على معناه
الحقيقى لان من مذهبهم ان الله تعالى لا يفضل القبيح
والمد في الطغيان يعنى اعطاء المدد والزيادة في
الطغيان قبيح لا يجوز استناد حقيقة اليه تعالى جملوه
من باب الاستناد الى السبب فان الامداد في الطغيان
مبب عن منع الله تعالى الاطراف عنهم اوعز
تكمينه واقداره لهم على الضيق وذلك المنع والاقدار
سبب تزايد الطغيان ومببه هو الله تعالى قال
صاحب الكشاف فان قلت فكيف جاز ان يولاهم
الله تعالى مددا في الطغيان وهو فعل الشيطان الا ترى
الى قوله واخوانهم يمدونهم في النفي قلت اما ان يحمل
على انهم لما منهم الله الطائفة التي يمنحها المؤمنين
وخذ لهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت
قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الانسراح
والنور في قلوب المؤمنين فسمى ذلك التزايد مددا
واستدل الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم بسبب
كفرهم واما على منع القسرو والاجساء واما على ان
يستند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتكمينه
واقداره والخلية يثبه وبين اغواء عياده قال الشيخ
اكمل الدين قبل لما ورد على المعتزلة ان الله تعالى
لا يجوز ان يمدهم في طغيانهم بمعنى يزيدهم فسر
بعضهم بمد المد في العرو وهو الاملاء والامهال فغنى
عدهم بطول عمرهم ليقبهاوا ويطيعوا واذا زادوا الا
طغيانا والتمسرى جملة من المدد دون المدد واستدل
على ذلك بقراءة ابن كثير وابن محيصين ويمد هم
بضم اياه من الامداد وهو والمد بمعنى يقل مد الجلس
وامده اذا زاده وكذلك قراءة نافع في قوله تع
واخوانهم يمدونهم في النفي واستدل ايضا بان الذي
بمعنى امهله يعدى باللام يقال مدله كامليه واعترض
عليه بانه جاز ان يعدى الفعل بنفسه بعد حذف
اللام والجواب ان ذلك محتمل اذا لم يوجد احسن منه
واكمل على ما لاحذف فيه احسن لاحالة ولما اختار
ذلك ورد عليه ما هرب منه فاجاب باوجه الاول ٢٢

الباء على المتروك الذي كان في يده تمكنا او بالفعل ولو قال استبدلوا به او اخاروها عليه بالعكس واستعمل او يمكن
الواو لكان احسن واليق لما سبأني كذا قيل ذكر الواو المعنى المجازى للاشتراء فذكر هنا اول ما ذكره ثانيا هناك
لكون الفصل الواحد اول من الفصلين والواو الواصلة بمعنى او الفاصلة فاشار الى ان المراد هنا المعنى المجازى
باحد الاحتمالين ثم حاول بيان اصله ومعناه الحقيقي ثم بين على وجه التفصيل انه من اى قسم من المعنى المجازى
(فقال واصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان) والاصل هنا بمعنى الحقيقة وهي من المعاني الاصطلاحية
له والثمن الموضع وهو اعم من القيم لانها المثل المقاوم له وان استعملت بمعناه ايضا حيث قيل اشترت بقيمة كذا
وان لم يكن بمائلا ومساوياه والظاهر ان هذا مجاز بملاقاة العوضية والتاوض بنون وضاد مجمة مشددة والمراد به
التغديرهما ودينارا * قوله (فان كان احد العوضين ناضا تعين من حيثاته) من حيث انه الخ متعلق بقوله
ان يكون ناضا وحيث للتعليل قدم على عامه للاهتمام به ليثبت الحكم من اول الامر فلا يكون له في النفس استقرار
* قوله (لا يطلب ايمنه ان يكون ثمنا) اي لذاته بل يكون مقصودا لغيره اذ لا يتنفع به في نفسه بل يتوصل به
الى تحصيل ما يكون به قوام البدن من الماء كولات والشروبات والملبوسات وغير ذلك واما الانتفاع به بطريق
الترين والتخلي فكلما انتفاع لعدم مدخلته في قوام البدن وبقاء الحيوان والانسان قوله (وبذله اشتراء) ترتب
عليه احكام الاشتراء والتمن فبذله مسترسوا تصور به بصورة الثمن اولا حتى اوقال اشترت الذهب او الفضة
بالعبد لكان الثمن ذهب او فضة لا العبد وان تصور ذلك العبد بصورة الثمن فبراعى فيه احكام الثمن من عدم
شروط القبض في مجلس العقد وعدم شرط وجوده حين الاشتراء في ملك المشتري وشروط وجود العبد حين البيع
في ملك البائع وغير ذلك مما فصل في علم الفقه وهذه قاعدة تعين التقدير للتمن وتعين الاخر لكونه ميبعا * قوله
(والا) اي وان لم يكن احد العوضين ناضا اي نفدا وهذا محتمل احتمالين كون العوضين نقدين جميعا وبسعى
بيع الصرف وكون العوضين عرضين او عقارين او حيوانين او متغيرين بان يكون احدهما حيوانا والاخر ثوبا
او عقارا مثلا ويسمى بعبارة مقايضة قوله (فاي العوضين) تصوره بصورة الثمن بان ادخلت عليه الباء وقلت
بعت هذا العبد بهذا الثوب او بالعمس (فبذله مشتري) تجرى عليه احكام المشتري وتجري على ما صورته
بصورة الثمن احكام الثمن من عدم اشتراط وجوده في ملك المشتري في وقت الاشتراء (واخذه بايع) والعوض
الذي لم تصوره بصورة الثمن مبيع يشترط وجوده في ملك البائع حين العقد مثلا واما البيع الصرف فلا فرق
فيه بين كون احد العوضين مصورا بصورة الثمن اولا في اشتراط وجودهما في ملك العاقدين ووجوب قبضهما
في مجلس العقد احترازا عن الربوا * قوله (واذلك) اي ولكون باذل اي العوضين تصوره بصورة الثمن
مشتريا واخذه بايعا (عدت الكلتان من الاضداد) والكلتان البيع والشراء والاضداد جمع ضد والمراد بها
كلمات وردت في كلام العرب موضوعة بالاشتراك للضدين كاقراء الموضوع الحيض والطمهر قيل وفي قوله عدت
اشارة الى ان بعض اهل اللغة ذكر ذلك الا انه في الحقيقة ليس منها لان كلا منهما انما اطلق على الطرفين باعتبار
تشابههما لا باعتبار تضادهما وفي المصباح انما شاع ان يكون الشراء من الاضداد لان التباين بين تباين الثمن
والثمن فكل من العوضين مشتري من جانب مبيع من جانب آخر انتهى وانت خبير بان اطلاقهما على الطرفين
باعتبار تضادهما فان لكل من الاطلاقين حكما مغايرا للاخر في المشرع وقول صاحب المصباح فكل من العوضين
مشتري من جانب مبيع من جانب ان اراد به انه كذلك في نفس الامر فلم يكن لا يبعد اذ الكلام فيما هو معتبر في نظر
المشرع وان اراد به انه في نظر اهل المشرع فهو غير صحيح فان لكل من المشتري بفتح التاء والمبيع حكم بغير حكم
الاخر كاشتراط وجود المبيع في ملك البائع دون اشتراط وجود الثمن في ملك المشتري فكيف يقال انه مبيع من
وجه وبنيهما فرق آخر من وجوه شتى فاي قال انه مبيع لا يقل انه مشتري في المشرع وبالعكس فان الاشتراء
مفهومة هو الجلب دون السلب وان كان متحققا فيه ومفهومة البيع هو السلب دون الجلب وان كان متحققا فيه
ايضا واذا اعتبر اطلاق البيع على الجلب والاشتراء على السلب لكونهما من الاضداد فيقال ان المشتري لا بد من
وجوده عند المشتري في وقت العقد دون وجود المبيع في ملك البائع اذ المراد بالبيع هنا ما اراد بالمشتري هناك
وبالاشتري هنا ما اراد بالمبيع هناك وقد صرح بكونهما من الاضداد كثير من محققى الفقه فلا وجه لما قيل
هنا * قوله (ثم استعير للاعراض عما في يده محصلا به غيره سواء كان من المعاني او الاعيان) اي الاشتراء

٩ اذ الاستعارة منسوبة على التشبيه والتشبيه بين
المقيدين لا بين المقيد والمطلق فلم منه انه على تقدير
كونه مجازا مرسل لا يكون المراد بالاستعارة الموضوع
لبذل الثمن الخ المعنى المقيد الآخر فيحتاج الى
ما ذكرناه اولا

٢ اى استعارة الضلال والعلاقة عدم الاعتناء
٤ قوله (سواء كان) اسم كان راجع الى الفير
وقيل راجع ما قبله من مدلول ماء الوصول وغير
الدالة على مقابلة ثأ وبه بالذكور ونحوه لالكل
منهما على البذل كما قبل انتهى ولا يخفى انه مما لا حاجة
اليه

٢٢ ما قال لما نهى الله الطائفة التي ينجها المؤمنين
الخ وهو فاسد اما اولا فلا نهى جعل منع الاطاف
بسبب الكفر والاصرار عليه ولا شك ان الكفر
والاصرار عليه بسبب منع الاطاف فكان دورا واما
ثانيا فلان قوله قيت قلوبهم بتريد الرين والظلمة
فيهما منفى لقوله في السوال وهو فضل الشيطان فان
تزايد الرين حدث لا محالة فلا بد له من محدث وهو
لا يجوزون ان يكون محمدا لله والشيطان ليس بقادر
على خلق شيء في العبد والاجاز ان يقال كل ما صدر
من العبد من شرفه مخلوق الشيطان دفعا للحكم
وهم ليسوا بقسائين به بل الشيطان مغرور وسوءه
فتمين ان يكون محمدا لله وهو منافق لقوله وهم
فعل الشيطان واما ثانيا فلان قوله فسمى ذلك الغرايد
مدا داغبر صحيح لان المد داسم لما عده به الشيء
والغرايد مصدر وكان الصحيح ان يقال فسمى ذلك
الغرايد مدا وما زاد من الرين مدا والناسي قوله
اراد الله الى الله لانه مسبب عنه فعله بهم بسبب كفرهم
وهو ليس بصحيح لان فعله بهم ان كان منع الاطاف
على تقدير جواز ان يسمى المنع فلا فهو الوجه الاول
وان كان خلق زيادة الطغيان فخلفها كخلفه وهم
ينكروه وان كان العقاب الاجل فالمدلس مبيعا عنه
وان كان هتك الامتار وكشف الاسرار فكذلك
وان كان غير ذلك فليس بمعهود فلا بد من البيان
ليظهر ربه

قوله واما على منع القصر والالاء وهو ايضا
كذلك وقد تقدم بيانه في تفسير ختم الله على قلوبهم
بان لقائل ان يقول لما كانوا على القطع والبت من
لا يؤمن الى اخر ما ذكره وليس ههنا واسطة بين
الايان والكفر لثبوت الاصرار على الكفر كانوا
مستمرين على الكفر فان امكن ان يكون بالالاء كان
معنى ختم قمر والجوارح قامت للكافر الحجة على كفره
وان استحال لم يصح ان يكون طريقا يتوقف عليه
الامر الوجودى والرابع قوله ان يستدفع الشيطان
قوله وازاد الطغيان اليهم الخ الظاهر ان هذا شروع

استعمل مجازا في الاعراض المذكورة والظاهر انه مجاز مرسل لان الاستعارة استبدال خاص واريد به هنا الاستبدال
المطلق ثم اريد به الاشتراء المقيد ٢ كما ذكره المصنف فيكون مجازا بمرتين بعلاقة الاطلاق والتقييد واريد به
المطلق مجازا ثم اطلق على المقيد المذكور لكونه فردا من ذلك المطلق فيكون مجازا بمرتبة واحدة فيكون المراد
بالاستعارة في الكلام الشيعين استعارة لغوية ويمكن ان تكون استعارة اصطلاحية بان شبه الاعراض المذكور
بالاشتراء الحقيقي في الاستبدال المطلق فيكون استعارة نعية وجعلها استعارة مكنية وتخيلية بان شبه الضلالة بالبيع
والهدى بالثمن تشبيها مضمر في النفس بجماع الاختيار فيها ويجعل الاشتراء قرينة تخيلية ضعيف لان تشبيه
الضلالة بالبيع والهدى بالثمن لا يخالف عن كدر الاختيار لا يكون وجه التشبيه فانه لا بد فيه من خصوصية
بالطرفين والاختيار ليس كذلك سواء كان من المعاني الخ وقد اشترط في المعنى الحقيقي الاعيان والظاهر منه ان
هذا المعنى المجازي شامل للمعنى الحقيقي ايضا فيكون من قبيل عموم المجاز فلا يكون من قبيل ذكر المقيد واردة
المقيد الا خبره بل من قبيل ذكر كراهة المقيد واردة المطلق فلا يجري التفصيل الذي ذكرناه آنفا وكذا رباب
الحواسي ذهبوا الى ان مراد الشيعين الاستعارة الاصطلاحية وهذا يؤيد ما ذكرناه آنفا اذا حل على المجاز
المرسل فليأمل ٤ * قوله (ومنه قول الشاعر) اى من الاشتراء بالمعنى المذكور من الاعراض وحاصله
ومنه اى من المعنى المجازي الاشتراء المذكور في هذا البيت * (اخذت بالجمعة) الجملة بالضم وتشديد الميم مجتمع
شعر الرأس (رأسا ازعرا) بالشعبة الازعرا فعل من الزعزعا وبجذ وعين وراء، مهملتين الاضلع الاقرع
(وبالتيا الواضحات) جمع نية وهي الاسنان مطلقا اراد وصفه بالهرم فقال واخذت بالتيا على ان البناء
للمقابلة او البديهة كما هو الظاهر اى سقطت من الاسنان وبقي بدلها اصولها او منابتها وهذا معنى اخذت بالجمعة
والتيا (الدردر) يضم الدالين وسكون الراء الاولى منابت اسنان الصبي وقيل الاسنان الساقطة الناقصة
الاصل ولا يخفى ضعفه * (وبالطويل العمر) والمرعطف بيان للطويل او بدل الكل منه (عمر جيزرا)
بالجيم والذال المحبة او الهمة ثم راء، مهملتان فصيرت عن ابى سهل الهوى ان الاعجم تحميم والصواب
الجيد ربد ال مهملتان لكن بعض الافاضل اكتبى بالاعجم فكان الصواب الاعجم عنده عكس ما نقل عن ابى
سهل * قوله (كما اشترى المسلم اذ نصره) والمراد باشتراء المسلم اشتراؤه التصريعية بالاسلام بقرينة قوله
اذ نصره الخ فان الظاهر كون اذ نصره اذ نصره على الظرفية بقيد ذلك المعنى ايضا لكن التعليل اقوى في الافادة
واللام في المسلم للعهد والمعهود هو جيلة بن صفوان الايهم آخر ملوك غسان وقرينة العهد اشتهاه بذلك بينهم
وشاعت قصت بين العرب وقصته انه كان نصرانيا وقد وفد على عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه واسلم على يده وكان
يطوف بالبيت فوطئ ازاره رجل فاطمه اطمة هشم بها انفه وكسر ثيابه فشمى الماعوم الى عمر رضي الله تعالى
عنه فتحكم عليه بالاقتصاص فاستهله جيلة الى القديتروى في امره فهرب من ليلته الى الروم ولحق بغيره ونصر
وارتد معاذ الله تعالى ثم نهم من غير اقلاع وقال في ذلك * تنصرت بعد الحق عارا للطفة * ولم يك فيها او صبرت
لنا ضرر * وادركني فيها الجراح حجة * فبعث لها العيين الصحيحة بالمرور * فيا ليت احيى لم تلدنى وابتنى *
صبرت على القول الذي قاله عمر * وشبه الشاعر ابو النجم حاله بحاله اشارة الى انه منحصر على ما فاته كما كان
جيلة منحسرا على فوت الاسلام فاذا كان الحال مشبها بها فالكاف لم يلبه المشبه به لان المشبه به مر كب لم يعبر
عنه بمفرد دال عليه كمثل في قوله تعالى * (مثل الذين جلاوا التورية) * ثم لم يحملوها كمثل الجار الآية فانه
مفرد دال على مر كب وهنا ليس كذلك فلا جرم ان الاشتراء ليس بمشبه به واكثر المحشين ذهبوا الى ان جيلة
منحصر على فوت الاسلام ولا يظهر له وجه اذا التدارك يمكن والوقت منع ولعله متأسف على مفارقه عن اهل
الطاعة والايقان وعدم خلاصه عن اهل الشقاوة والعدوان والافهو متحكن بالاسلام والايان * قوله
(ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طعنا في غيره) اى ثم استعمل مجازا للرغبة عن الشيء اى للاعراض عنه
سواء في يده اولا وسواء كان ذلك الشيء عينا اولا قوله طعنا في غيره سواء حصل ذلك الطعن اولا فهو اعم من المعنى
المجازي الاول من وجهين الاول الاعراض عن الشيء مطلقا ههنا والاو لم يقيد بكونه في يده والطعن في غيره
اعم من حصول ذلك الطعن والاو لم يقيد بتحصييه والتبادر من كلامه انه مجاز عن مجاز وفي صحته نزاع والاصح
جوازه وخير فيه في قوله ثم اتسع فيه راجع للاشتراء المفهوم من الضعوى والتوسع مناسب للمجاز على مجاز

الى الله تعالى وهو كذلك لما بينا ان المد ليس فعل الشيطان ولما تقدم من الكلام على التمكن والاقدام والتجلية
من المص الى ما هو بصده من تفسير معاني الالفاظ الواقعة في الآية ليس بداخل في مقول قالوا والوجه عندى انه عطف على ما في حيز قالوا داخل معه في كونه مقولا لقول
المعتزلة لانهم البارون عن استحقاق المد الى الله تعالى بناء على مذهبه من ان القبايح لا تستداليه تعالى الا يرى الى صاحب الكشف كيف ٢٢

٢ اذ تمكن الهدى سبب الهدى

(٣٦)

(سورة البقرة)

٣ قل المحقق في شرح التلخيص المجاز العقلي اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية او غيرها فكما ان اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز فكذا ايقاعه الى غير ما حقه ان يقع عليه مجاز

٤ قوله (لا الخارج الى الفعل) الخ فيه اشارة الى الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه التقدم من التمكن اشارة الى المحقق بقوله ثبوته في نفس الامر واما التمكن فقام ثم بالتمكن بالفعل كانه عليه بقوله انه لا يوفي تحققه من قيامه بهم بالفعل تدبر

٦ واثار اليه المصنف في تفسير قوله تعالى وما كانوا مهتدين فلا اشكال اصلا

٢٢ بالغ في الطعن لاهل السنة في هذا المقام ومد التسان اليهم بالفاظ شعبة حيث قال فان قلت اى نكتة في اضافته اليهم قلت فيه ان الطغيان والتماهى في الضلالة مما افترفته انفسهم واجترحت ايديهم وان الله يرى منه رد الاعتقاد الكفرة القائلين لو شاء الله ما اشركنا ونغي الوهم من عسى ان يتوهم عند اسناد المدالى ذاته لولم يضيف الطغيان اليهم ان الطغيان فعله فلما اسند المدالى على طريق الذى ذكر اضاف الطغيان اليهم ليط الشبهة ويقبلها ويرفع في صدر من يلحد في صفاته ومصادق ذلك انه حين اسند المدالى الشياطين اطلق النى ولم يقيد بالاضافة في قوله واخوانهم يد ونهم في النى فانه جمع اهل الحق والكفر وتخصيص الاتحاد وهو الميل عن الحق باهل الحق وما ذهب اليه هو الاتحاد في الحقيقة قال الشيخ اكمل الدين ومعنى كلامه هذا ظاهر حاصله انه ازال معنى يد عنهم عن حقيقة وجعل اسناده مجازا وجعل اضافة الطغيان الى فعله وكله فاسدا ما جعل الاسناد مجازا فلما تقدم واما الاضافة الى الفاعل فن وجوه الاول ان غاية ان يكون مثل قولك يزيد الله حسن زيد وهو لا يلتزم ان يكون الحسن مخلوق زيد الثاني ان جعل زيد الاسناد حقيقيا والاضافة مجازية اظهر من عكسه لان الاسناد المجازى مشروط بشرط قوى هو الشبهة التام بالفاعل من دوران الفعل معه وجودا وعدما والاضافة يكتفى فيها بادنى ملازمة الثالث الطغيان المضاف اليهم ان كان فعلا اختياريا داخل تحت قدرتهم فهو لا ينافى في مذهب اهل السنة من ان لا فعل جمعتين الاختراع والكسب واصله اليهم تكون من جهة الكسب واما من حيث الاختراع فكيف يكون مضافا الى الله تعالى لان فعله اختراعا كالمذبح لو كان ٢٣

وقد يستعمل لطلق التجوز قوله ثم استعير هناك ثم اتسع هنا للتفنن * قوله (والمعنى انهم اخلوا بالهدى الذى جعل الله لهم بالفطرة التى فطر الناس عليها) اشارة الى معنى مجازى للاشتراء مذكورا ولا كان فيه كون الاعراض عاقبة معتبرا والهدى لم يتحقق فيهم قطعا اشارة الى وجهه بانه جعلوا التمكن فيه واعراضهم عنه كانه في ايديهم فتركوه (محصلين به الضلالة التى ذهبوا اليها) فالاعراض عاقبة اعم من فيده حقيقة وبالفعل ومعاقبة مجازا وبالقوة فقوله الذى جعل الله لهم بالفطرة الخ نبيه على ذلك نقل عن المحقق انه قال جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تمكنهم اياه فيكون التجوز في نفس الهدى حيث اراد به التمكن منه اوفى نيته اليهم حيث استعير لهم لتكنهم منه واذا اراد الهدى الذى جعلوا عليه فلا مجاز اصلا او هو في الهدى فقط ان كان انتهى وجه ما قاله ان الزمخشري لما حلل الاشتراء على التجوز وانه بمعنى الاستبدال والاختيار ورد عليه ان استبدال شئ بشئ يقتضى ان يوجد كل منهما في يده والهدى ليس في ايديهم فاجاب بجوابين كما عرفتهما والمحقق ذهب الى انه اذا نزل التمكن منزلة التملك يجوز ان يقال ان ما بالقوة جعل كانه بالفعل فالجوز في الهدى كاسمى العصب مكرافسمى التمكن من الهدى هدى بعلاقة القوة والفعل وهذا هو الظاهر ولهذا قدمه ثم قال اوفى النسبة اى نسبة الفعل الى مفعوله اى حق الاشتراء ان يقع على التمكن من الهدى فوقع على الهدى للملازمة ٢ بينهما فالجوز في الايقاع لا في الهدى مثل جرى النهر المجاز اما في النهر اى المراد به الماء فلا مجاز في الاسناد اوفى الاسناد بان يراد بالنهر معناه الحقيقى والاستناد اليه مع ان الجريان حقه ان يسند الى الماء مجاز عقلى فكذا هنا الا انه هنا مجاز ٣ في الايقاع بواسطة الجار وهما مجاز في الاسناد وهذا مع وضوحه قيل عليه ان اول كلامه بشعر بان الاسناد مجازى وآخره بان التجوز لغوى وكلاهما غير ظاهر انتهى وهنا احتمال آخر وهو كون المجاز في الحذف اى اشتروا الضلالة تمكن الهدى وقد نيه عليه الشبان في بعض المواضع وسكت عنه ههنا وقوله انه اذا اراد ما جعلوا عليه فلا مجاز يعنى ان اطلاق الهداية على ما في الجبل لا الخارج ٤ الى الفعل اهو مجاز او هو هدى حقيقة فبه توقف من العلماء العظام واختار المحقق كونه حقيقة لانه يكتفى في تحقق حقيقته ثبوته في نفس الامر ظهرا لا ومن قال انه مجاز ادعى انه لا بد في تحققه من قيامه بهم بالفعل اذ لا يسمى العلم قبل وجوده في الذهن علما والهدى ليس كذلك فهو مجاز قيل وهو الظاهر فانكاره قدس سره التجوز فيه وادعا ان كلام الكشاف بايا لا يلى انتهى وعندهم اضافة القوى من الهداية يرجح ما ذهب اليه المحقق * قوله (واوختاروا الضلالة واستجوها على الهدى) هذا الجواب بناء على المعنى المجازى الثانى فعلى هذا الاشتراء ليس على اعتبار الاستبدال حتى يحتاج الى مؤنة ذكرت في الوجه الاول بل يعنى الاختيار والترجيح على غيره كما نهم لاح لهم طريقان ليسا في ايديهم فاوختاروا احد الطريقين وهو الضلال على الآخر وهو الهدى والجواب الاول مبنى على المعنى المجازى الاول وهو الاعراض عما به الخ ولهذا احتاج المصنف الى دفع شبهة وهى انهم كيف استبدلوا الضلالة بالهدى ولم يكونوا على الهدى وحاصل الدفع انهم على الهدى لا يعنى الاهتداء الى المطلوب بل على الهدى بمعنى الفطرة وهى كانت حاصلة لهم واطلاق الهدى عليه حقيقة لاسيما عند المص فانه جعلها في سورة الفاتحة من اول مراتب الهداية كما يشاء سابقا وبهذا البيان ظهر امتناع حله على المعنيين معا ولهذا اورد كلفا وهما والعجب ان بعض المحشين ذهب الى ان المصنف جعل الوجهين وجهها واحد ثم شنع على من جعل قوله واوختاروا الضلالة الخ جوابا آخر وقال ثم انه كان الظاهر على هذا اوبدل الواو وكانه وقع في نسخته كذلك كما وجدناه انتهى والنسخ الذى عندنا او واو كان واو الوجه حله على معنى او كما جلوه عليه في بعض المواضع والضلالة الجور عن القصد وقد الاهتداء يقال ضل منزله فاستعير للذهاب عن الصواب والمراد باشتراء الضلالة ليس نفسها حتى يقال انها حاصلة لهم قيل بل المراد الدوام ٦ عليها بحيث لم يبق لهم استعداد قبول الحق قطعا مع زيادة عمهم المقرون في الطغيان وبقائهم خاسرين وعن ذلك الصواب آيسين والحصر المتبادر من تعريف المندى الموصول على المسند اليه ادعاء باعتبار كمالهم في ذلك الاشتراء لان المتناقضين وهو الكفر وخطاياه خداعا واستهزاء فهم اخب الكفرة وابغضهم الى الله تعالى فاشتراء هذه الضلالة ودوامها من خواص المنافقين فلا اشكال في الحصر اصلا واما المجاهر ون فاشتروا الكفر فقط بلا خداع ولا استهزاء ومن هذا التقرير ينكشف جواز كون الحصر حقيقيا وان نوقش فيه فلا كلام في كونه ادعائيا كما مر

(على)

٢ مصرحة كانت او مكتبة فانه كما يسمى ما زاد على قرينة المصرحة من ملايمات المشبهه ترشحا كذلك بعد ما زاد على قرينة المكتبة من الملايمات ترشحا لها

بعد

٣ بذكر ما يلائم المشبهه

بعد

٤ حتى اكتفى به البعض فقال الترشيح ذكر شئ يلائم المستعار منه انتهى لكنه لم يصب لما ذكرنا من ان النزاع انما يجري في اللفظ وايضا لا يوافق مختار المصنف (٩ ابو السعود)

٢٣ ما ذكرتم صحيحا لجازان يشق منه اى من الطغيان اسم افساعل لله تعالى فالجواب من اوجه الاول ان هذا السؤال على مذهبهم غير موجه لانهم يجوزون اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به الفعل لانه وفيه نظر الثاني ان اسماء الله توفيقية تنسب الى ما انتهانا الشرع اليه الثالث ان الطغيان اسم اعتبارانه انفعال لا باعتباراته فعل فيقوم بالفعل كما في الحسن كذلك ذكره الشيرازي قال صاحب الاتصاف فعل العبد الاختيارى له اعتباران احدهما وجوده وحدوثه وما هو عليه من وجوه التخصيص وذلك منسوب الى القدرة والارادة والثاني تميزه عن القسرى الضرورى وهو منسوب من هذه الجهة الى العبد وهو الكسب المراد في مثله قوله بما كسبت ايديهم فذهب في الطغيان لمخولف لله تعالى فاضافه اليه ومن حيث كونه واقعا على وجه الاختيار وهو الكسب اضافته اليهم ودقق فيه النظر الفا ضل الشريف الجرجاني محيا عن اعتراض القوم من طرف العلامة الزمخشري وقال لم يرد بما ذكره ان هذه الاضافة تدل بالوضع على ان الطغيان بايجاد العبد لا بايجاد الله وارا دته ليرد عليه ان الامور المخلوقة لله وتمثيته اتصافا اذا قامت بالعباد كالحسن والقيح والسواد والبياض يضاف اليهم اضافة حقيقة لا مجازية لادنى ملاية فلا دلالة لاضافة الطغيان اليهم على ايجادهم اياه بل اراد كما ينبك

قوله اى نكتة في اضافته اليهم ان في هذه الاضافة اشارة لطيفة الى ان الطغيان والتفادى في الضلالة من الافعال التى اكنسوها باختيارهم استقلالاً وان الله يرى منه فليس يتعلق به لا خلقا ولا ارادة فخفه ان يضاف اليهم لالابه اشعارا بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار الخلية والاتصاف فانه معلوم من تماد بهم في الطغيان فلا حاجة فيه الى الاضافة فلو لا جملها على قصد ذلك الاشعار لعربت عن الافادة ومثله ذلك معتبر في الاشارات الخطائية عند ارباب البلاغة واقول جعل الاضافة رد القول المخالف يدفع ان يحمل معناها على الامر المظنون الخطابي فان تلك النكتة التى ذكرها ليست قطعية فى المعنى الذى قصده على ما ذكره الشريف ٢٢

على ان الظاهر ان تعريف الموصول للعهد فان اولئك اشارة الى المذكورين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الاوصاف الشنيعة والذين خبره فاظهار العهد فلا حصر ويؤيده قوله تعالى الا ترى في هذه السورة الكريمة او تلك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة الآية فان اولئك هناك اشارة الى المشترين بكتاب الله ممنا قليلا وهم غير المنافقين والحصر هنا وان حسن بما ذكرنا لكن عدم الحصر اظهر واسلم من ارتكاب التكلف وبهذا البيان سقط اعتراض بعض المخبرين ٩ على الشيخين ٢٢ * قوله (ترشيح للمجاز) اصل الترشيح كانقل عن الصحاح ان ترشح الام ولد هابا للبن القليل تجله فيه شئ ما بعد شئ حتى تقوى على المص ويقال فلان يرشح للوزارة اى يربى ويؤهل لها وقيل اصل الترشيح خروج اللبل والقطرات الصغار مما يشتل على شئ ما بع ماء كان اولاهما كان اولاهما كالمصرع وفى المثل وكل انا بالذى فيه يرشح انتهى فالاولى ان يقال اصل الترشيح اخراج اللبل والقطرات الصغار كما يفصح عنه وكل انا يرشح به فيه وما ذكره هو الترشيح وقال ثم العرب كنوا به عن تربية الام ولدها لانها ترشح له قليلا وفيه نوع مخالفة لما فى الصحاح ثم تجوزوا به تجوزا مبنيا على الكناية عن مطلق التربية والتهبة لامر ما قيل فلان يرشح للوزارة اذا ما همل لها ثم نقله اهل المعاني لم يلائم المعنى المجازى غير القرينة المعينة وحاصله انه لفظ يذكّر مع المجاز يناسب معناه المراد منه وقد يستعمل الترشيح فى ذكر ما يلائم المعنى المجازى كما يستعمل فى لفظ يلائمه اما بالاستعارة بينهما او حقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر واستعماله فى ذكر ما يلائمه اوفق لاصل معناه وهو المصدر لكن الغالب فى الاستعمال هو اللفظ الدال على الملايم فهو من قيل نقل المصدر الى مقام به فانه يرشح المجزوء يريه ويترينه فهو مأخوذ من الترشيح بمعنى التربية كما ذكر فى الصحاح لا اخراج اللبل فانه لا مناسبة بينهما وهو ٢ فى الاستعارة كثيرة وقد يوجد فى المجاز المرسل كما يقال فلان يد طولى اى قدرته كماله فى الكرم والعلم وقد يوجد ايضا فى التشبيه وقد يكون للمجاز العقلى ٣ بذكر ما يلائم ما هو له كما يكون للمجاز المرسل بذكر ما يلائم الموضوع له كذا فى الرسالة اللببية وشرحها ومن اراد التفصيل فليرجع اليها والى كتب المعاني وفى قوله ترشيح للمجاز اشارة الى انه يجوز ان يكون ترشحا له سواء كان مجازا مرسلا او استعارة اصطلاحية واذ لم يقيد بالمرسل فان الاشتراء يجوز ان يكون ترشحا له سواء كان لغوية او استعارة اصطلاحية كما مر توضيحه وانما كان ترشحا لان قرينة المجاز مفعوله اى الضلالة وقد عرفت ان الترشيح غير القرينة المعينة ولهذا قال (لما استعمل الاستعارة فى معاملتهم) بقرينة المنقول اتبعه ما يشاكله اى ما يناسبه وهو عدم رجحهم فى تجارتهم * قوله (فى معاملتهم) وانما عبر بها ليم الوجوه السابقة وفى معاملتهم ايضا مجازا ذهني بمنها العرفى من ملايمة البيع والشراء الحقيقيين واستعملت هنا معنى اختيار الضلالة على الهدى او الرغبة عن الهدى والاعراض عنه فان الاختيار المذكور والاعراض المزبور لازمان للبيع والشراء ففيه من انفساحه والبراءة ما لا يخفى * قوله (اتبعه بما يشاكله) اى ذكر عقيب ما يناسبه وهذا اى تأخير الترشيح ليس بلازم بل اكثرى ولهذا قيل الترشيح فى اصطلاحهم انه لفظ يذكّر مع المجاز يناسب معناه المراد منه ظاهرا للمعنى المجازى سواء تقدم او تأخر انتهى والترشيح هنا أطلقه المصنف على نفس اللفظ وقد يطلق على ذكر اللفظ ايضا واختاره اذا النزاع فى كون الترشيح باقيا على حقيقته او مستعارة انما يجري فى اللفظ اعلم انهم اختلفوا فى ان الترشيح من المجاز اللغوى او باقيا على حقيقته وانما المجاز فى اثباته للمستعار له مثلا ومن هذا نشأ الاختلاف فى ان الريح هنا هل هو مستعمل فى معناه الحقيقى حتى يكون التجوز فى اسناده ٤ الى المستعار له او هو مجاز لغوى والمصنف اخذ ان الترشيح هنا استعارة تمثيلية حيث قال تمثيلا لخسارهم فالتمثيل حتما ذكر راد به فى الغالب الاكثر استعارة تمثيلية او تشبيه تمثيلى والثانى ليس بمراد هنا فنعين الاول شبهت الهيئة المنزعجة من اضاعتهم القوائد المنزعجة على الهدى التى كالريح وفوتهم الهدى التى هى كراس المال وبقائهم آيسين عن القوائد كالريح وفادين للاصل الذى هو رأس المال بالهيئة المنزعجة من اضاعة التاجر الريح واتلافه رأس المال وبقائه آيسا عن الريح لفقد رأس المال فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها فى الهيئة المشبهة فكان نظير ضيعة الابن فى الصبف مبالغة فى بيان خسارتهم بحيث لا يرجى نجاتهم وهذا التمثيل مقصود اولاً وبالذات وليس اثبات لازم المشبه به للمشبه والترشيح بمجرد ايراد لفظ معناه الحقيقى من روادف المشبه به وهكذا فى كل موضع يراد بالترشيح المعنى المجازى سواء استعارة اولاً وسواء بعد كونه استعارة تمثيلية اولاً وبهذا الاعتبار اعنى كون ما هو اعتبار ترشحا

٢ فان قولهم الترشح ابلغ لاشتماله على تناسي التشبيه
يوجب ان يكون باقيا على حقيقته اذ تناسي التشبيه
بلاجه **سـ**

(٣٨)

(سورة البقرة)

٣ وقد عرفت ان الترشح قد يكون متقدما على
الاستعارة فلم لا يجوز ان يكون قوله تعالى " فاربحت
تجارتيهم " استعارة " واشتروا الضلالة " ترشحا واوقيل
انه متقدم اجيب انه قد عرفت جواز تقدمه على
الاستعارة فلتخلص كون الترشح باقيا على حقيقته
سـ

٤ قيل وحاصل ما ذكره صاحب الكشف ان
الترشح ثلاثة اقسام ما المراد به حقيقته ولم يذكر الا
لاجل الترشح وما هو استعارة في نفسه حنة مع انه
ترشح وما هو استعارة تابع لاستعارة اخرى لولاها
لم يحسن وخير الاء وراوسطها انتهى ومن هذا قال
في اصل الحاشية ولا ينافيه كونه باقيا على حقيقته الخ
وما يستفاد من كلام ارباب البيان ان الترشح باق
على حقيقته دائما كما هو الظاهر من عبارة الكشف
او يجوز فيه الاحتملان ما كونه باقيا على حقيقته
وكونه مجازا ولذا قيل في اصل الحاشية اذ لا يقال
بالفصل واما الاقسام الثلاثة التي اثبتها صاحب
الكشف فغير متعارفة فليدبر **سـ**

٦ مع ان صاحب الكشف انكر كون الترشح
مجازا **سـ**

٧ وما نقل من شرح التأويلات ان المحل هنا لا يقبل
ط الا الوصفين وهو اربح والخسران وهذا الدين فانه
ام اربح وهو الحق او خاسر وهو الباطل انتهى بؤيد
ما ذكرناه **سـ**

٢٢ اذ المخالف ان يقول لم لا يجوز ان تكون الاضافة
باعتبار كون الطغيان بكسب العبد فلا ينتهض دليلا
على بعض مذهب الخصم على ان استفاد من مباغتته
في الطعن لاهل الحق انه اراد ان هذه اضافة تدل
قطعا على ان طغيانهم انما هو ابتعادهم والافلامعنى
لئلا هذا الطعن والتعصب بناء على الامر المحتمل
واجب عن قوله ومصدق ذلك بان معناه ان النبي
فيه مقبدا لاضافة لان اللام الجنس وهو ليس بوجود
في الخارج وما كان كذلك لا يقبل المدد فان الاعداد
لا يقبل الزيادة والتقصان فكان معناه والله اعلم
في غيهم

قوله او كان اصله بمدلهم عطف على قوله من مد
الجلس قال الزجاج يمد هم بمدلهم وكذا عن
الواحدى وغيره فعلى هذا يكون من باب الحذف
والابصال كافي واختار موسى قومه اى من قومه
وبعض المعتزلة لما وافقوا المفسرين في جعل يمد هم
اى بمدلهم وكان ذلك يخالف ما اختاره صاحب ٢٢

بمجرد ايراد لفظ معناه الحقيقى من لوازم المشبه به يكون هذا الترشح تحقيقا لتصوير الاستبدال بصورة التجارة
وهذا مقصود ثان وباعرض لكن قولهم والترشح ابلغ بلاجه ان يكون الترشح باقيا على معناه الحقيقى ٢
وايضاً ولقائل ان يقول حيث اذا اجتمع الترشح والاستعارة فيكون احدهما ترشحا والاخر استعارة ليس
باولى من عكسه وايضا اعتبار المعنى وكونه اولى من اعتبار اللفظ يقتضى ان يكون الترشح المذكور تخريدا لانه
حيث يكون باعتبار معناه من ملايمات المستعارة الا ترى ان ائمة المعاني صرحوا بحسن عطف الخبر لفظا وانشا
معنى على الانشاء وبالعكس فلولا يكن اعتبار المعنى اصلا راجعا على اعتبار اللفظ لما ذهبوا الى جوازه فضلا عن
حسنة فكذا ههنا فكون الترشح الذى يراد به ما هو من ملايمات المستعارة مجازا تخريدا اولى من عكسه ٣
واعلم لهذا قال النحرير التقطازنى في المطول وما يدل على ان الترشح اس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب
الكشاف في قوله تعالى " واعتصموا بحبل الله جميعا " انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لهدهد والاعتصام للوثوق
بالعهد او هو ترشح لاستعارة الحبل بما يناسبه انتهى وان قال قدس سره نصره اصحاب الكشف الذى ذهب
الى جواز المجاز في الترشح بان لصاحب الكشف ان يؤول عبارة الكشف بان المراد او هو ترشح فقط فان الاول
مع كونه ترشحا في الجملة استعارة ايضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد ولهذا ذهب قدس سره في بعض
كتبه الى انه باق على حقيقته بناء على ظاهر عبارة الكشف وأرفق بعض مصنفاته ما اختاره صاحب الكشف
ميلا الى التأويل المذكور فالاعتراض بأنه يتحقق المخالفة بين الآله في غاية من المخالفة ثم اعتراض ذلك
المعتراض بأنه لا يجوز الاستدلال بتلك العبارة كشاف وان اجريت على ظاهرها فانه يغيب ان الترشح في الآية
المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل ترشح كذلك اغرب بما سبق لان الترشح في تلك الآية كونه باقيا على
حقيقته ليس لكونه في تلك الآية بل لكون كل ترشح كذلك والا فاعاد كونه باقيا على حقيقته في موضع وكونه
مجازا في موضع آخر ايضا نحكم بحث اذ لا يقال بالفصل ولوصح ما ذكره المعتض لم يمكن اثبات القاعدة بعبارة
الكشاف وغيره من يستدل بكلامه ثلاثا استدلالا بقول صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى " الذين ينفقون
عهد الله " الآية على ان قرينة الاستعارة المكتبة يجوز ان تكون استعارة بتحقيقية ولم يقل احد بان ذلك الجواز
مخصص بتلك الآية اذ لا وجه لتخصيص ذلك الجواز في ذلك مالم يكن داخل تحت القاعدة الكلية وكذا الاستشهاد
على اثبات القواعد بانها لا ينافيه كونه باقيا على حقيقته ولا يبروغ حله على المجاز او بالعكس لداع
يقضيه كما هو شان ا كثر القاعدة وبما يحتمل الوجهين قوله تعالى " واعتصموا بحبل الله جميعا " كما في
الرسالة البتية ٦ * قوله (غملا لخارهم) فيه اشارة الى ان عدم الربح عبارة عن الخسران وان كان اعم
والاستد الى التجارة عدم الربح لا يربح ثم ادخل عليه النبي فانه ليس من المجاز في شئ مثل ما صام النهار وما نام
الليل وما ربح تجارتهم وما قاله النحرير في المطول من ان معناه لو اعتبر الكلام مجردا عن النبي وادى بصورة
الاثبات لكان اسنادا الى ما هو له لان النبي قرع الاثبات فالاستناد في قام زيد الى ما هو له فيكون حقيقته وكذا اذا
نفته وقلت ما قام زيد بخلاف الاستناد في نحو صام نهاري فان اسناده الى غير ما هو له فيكون مجازا سواء اثبت
اوفى انتهى كلام ظاهري قال في الحاشية هذا الجواب ظاهري واما التحقيق فما اشرنا اليه في بعض كتبنا وهو
انه ينظر الى النبي وما يتضمنه من معنى الفعل فان كان اسناده الى ما هو له فحقيقته اولى غيره فجاز مثلا قوله تعالى
" فاربحت تجارتهم " مضمون خسرت تجارتهم فيكون مجازا في الاستناد بخلاف ما اذا قلت ما ربح تجارتهم
بل التاجر نفسه فان ذلك ليس لقصد اسناد النبي ومضمونه بل لقصد اني اسناد الربح انتهى فالمتصف طيب الله
ثراه اشار بقوله لخارهم الى هذا التفصيل فاربحت تجارتهم اعتبرت مدولة لاسالبة بملاحظة النبي اولا ثم الاستناد
ثانيا ولو عكس لكان سلبا فاذا كان مدولا فيكون مضمونه خسرت فان عدم الربح وان كان اعم من عدم الربح مع
بقائه رأس المال ومن عدمه مع هلاكه لكن شاغ في الثاني بحسب العرف وان نوقش فيه فلا جرم انه المراد عند
القرينة ٧ وفي مقام اللوم والقرينة هنا قوله تعالى " وما كانوا مهتدين " والى بعض ما ذكرنا بشيرا للمصنف في
ذلك القول وانما لم يعبّر بخسرت كما عبر به في غير هذا الموضع لان تصريحه بنى المقصود الاصلى من التجارة ابلغ في
التشنيع والتخبر قيل فان قيل اسناد النبي لازم لنفي الاستناد وهو المراد فتحقق الحقيقة اذ المجاز اسناد النبي الذى
بمعنى الاثبات كاستناد نبي الربح بمعنى ان ناد الخسران قبل لافرق بين المدولة والسالبة اليه عندهم الى آخر ما ذكره

(هنا)

٢ والقول بأنه لو قيل انه وصف الكهولة واختلاط
الشعر الابيض بالاسود واحاطته بجاذبه لم يعد بعيد
لمذكرانه من ان الفرض اظهار التأصيف والشكوى
بحلول الشيب بقرينة قوله جاش الخ
٣ هكذا قرره الفاضل العصام لكن فيه تأمل
(غنى راده سعد)

٢٢ الكشاف من معنى المدد اوردته على طريق السؤال
والجواب لين وجه ما عنده من المحل الصحيح فقال
فان قلت فاجابهم على تفسير المدد الطغيان بالاهمال
وموضوع اللفظة كما ذكرته لا يبطوع عليه قلت
استجبرهم الى ذلك خوف الاقدام على ان يسندوا الى
الله ما اسند الى الشياطين ولكن المعنى الصحيح
ما يطابق اللفظ وشهد بسخن والاك ان منه
بمثلة الاروى من التعام ومن حق مفسر كتاب
الله الباهر وكلامه العجيز ان يتعاهد في مذهبه بقاء
النظم على حته والبلاغة على كمالها وما وقع به
التحدي سلا من القادح فاذا لم يتعاهد اوضاع اللفظة
فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مر احل قوله
ولكن المعنى الصحيح اشارة الى ترجيح ما ذهب اليه
على ما ذهبوا اليه قال الفاضل اكمل الدين ولعمري ان
قولهم ارجح لانه ينتهي بتعدي الفعل بانه بعد حذف
اللام وان كان ضعيفا واما ما ذهب اليه فلا يستقيم
الاباعلمت من ركوب الشطط ووضع التربة
والاروى جمع اروبة وهي الاثني من الوعول وثلاث
اروى على وزن افاعل فاذا كثرت فهي الاروى على
افعل بغير قياس وهو مثل في الثبان بين الامرين فان
الوعول سكن الجبال والنعام البوادي والاحسن في
ذلك المثل الجمع بين الضب والنون ومن في امثال هذا
متعلق مضاف بمحذوف وايس حالا لوقوعه بعد
المبتدأ مثل انت مني بمثلة هرون من موسى اي نسبتك
او قرابتك مني وهذا الذي وتعهده التحفظ
قوله بمدد هم استصلاحا اي طلبا لصلاحهم
والاستصلاح طلب الصلاح وهو ضد الاستفاد
والفسدة خلاف المصلحة
قوله وانقلو بالرفع عطف على تجاوز قوله واصله
تجاوز الشيء عن مكانه اي اصل معنى الطغيان هذا
المعنى المطلق ثم استعمل في المقيد كتجاوز الحد في العتو
قوله اعني الهدى في الجاهلين العمه اوله ومهمه
اطرافه في مهمه اعني فعل ماض اي اخني الطريق
المتقيم عليهم اوصفة مشبهة اي خني الطريق
او خني النار اي ملتبس العلامة لك جعل خفاء
العلامة عني له بطريق الاستعارة والعمه جمع عمه
او عمه اي رب مغارة لانه في اطرافها سعة في مغارة
اخرى اخني النار وفي الكشاف والعمه مثل العمى الا
ان العمى عام في البصر والرأى خاصة وهو التحصير
والتردد لا يدري ابن يتوجه منه قوله بالجاهلين ٢٢

هنا وهذا مما يبرأ أي بحسب النظر الجليل بناء على ان السالبة لاحكم فيها اصلا كما صرح به في كتب الميزان انتهى
رأينا من انكر نعمة في الطنبور وما رأينا من انكر الحكم في السالبة لاصريحة ولا اشارة ثم قال وهذا غير متلزم
لما توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة انتهى وقد حقق في محله انه اذا كان الموضوع موجودا لا فرق
بين المعدولة والسالبة وهذا محمل ما ذهبوا اليه * قوله (ونحوه *) ولما رأيت السمر عز ابن دابة * وعشش في
وكريه جاش له صدرى *) السمر طائر معروف استعمل للشيب والعلاقة البيضاء الكامل (عز) اي غلب
(و ابن دابة *) الغراب وهو علم جنس له ولما نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعل علم جنس على ما عهد
في اللغة لاسم جنس كذا افاده قدس سره في حاشية شرح مختصر المنتهى مراده ان المتعارف عند اهل اللغة
ان المركب الاضافي اذا نقل ينبغي ان يجعل علم ليقى معنى العهد وانما صرفة الشاعر مع انه منوع الصرف
للضرورة سمي به لانه يقع على دابة البعير وبأكل منها وهي فقارة فكانها تمدوه كما تمدوا الام ولدها فلذا اضيف
الابن اليها والكثرة الملازمة لاكلها اضيف اليها او الدابة اسم لموضع الرحل واذا قلت من ظهره فيفرها
وقد استعمل هنا للاسود من الشعر الذي في سن الشباب فالشعران محمدان ذاتا مختلفان وصفا وليس المراد ان بعض
شعره ٢ بياض وبعضه الآخر سواد فظاب بياضه لكثرة على سواده اذ المراد الشكوى من الشيب وانصرام
الشباب بقرينة قوله (جاش *) اي اضطرب (صدرى *) وعشش في وكريه التعشيش اتخاذ العش وهو
الوكر كذا قالوا حيث تد في التعشيش تجريد او محمول على التأكد وقيل بينهما فرق اذا عش الطائر موضعه الذي
ياخذ من دقاق الصيدان وغيرها للتفرج وهو في افنان الشجر واذا كان في جدار او جبل او نحوهما فهو وكر
او الوكر ما بعده لحفظ البياض والفراخ والتعشيش كتابة عن حلوله فيه فعلى هذا لا يكلف في جعل الوكرين
مفعول عشش واما على الفرق الاول في جعل الوكرين مفعولا لعشش خفاء فتأمل وللغراب وكران وكر في
الصيف وكر في الشتاء وهما هنا متعارفان للحية والرأس او الفودين اي جانبي الرأس او جانبي الحية وهما مع
كونهما متعارفين ترشيجان لتلك الاستعارتين لاعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصل
قد عرفت ما فيه من ان كونه حينئذ ترشيجا انظر الى اقله ليس باولى من كونه تجريدا وانه ما مانع من اجتماعهما
على معناهما الحقيقي بادعاء الاتحاد بين المشبه والمشب به حتى كأن المشبه من جنس المشبه به فكون الترشيح باقيا
على حقيقته في كل موضع اولي كاهوا الظاهر من عبارة الكشاف ولا يظهر لي موضع لا يمكن فيه حل الترشيح على
معناه الحقيقي اذ قولهم والترشيح ابلغ لتأسي انشبه فيه بلام ما ذكرنا والمحل على المجاز قول اخبره صاحب
الكشف حتى قيل * انه قدوة في هذا الباب * قوله (والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء) نقل عن الراغب
التجارة التصرف في رأس المال طلبا للربح والفضل في عبارة المصنف تسامح * قوله (والربح الفضل) اي
الزيادة (على رأس المال) اي اصله والرأس مجاز فيه * قوله (ولذلك سمي) الفضل والربح (شفا)
وهو بالكسر الربح والفضل نقل عن ابن السكيت الشف ابضا النقصان فهو من الاضداد * قوله (واستاده
الى التجارة) اي الربح مع التني انضم اليه كما مر تفصيله في كلامه نوع تسامح (وهو) اي الربح انضم اليه
اليه التني (لاربابها) اي اصحابها وهم التجار فهو من المجاز العقلي واصله ذار بحوافي تجارتهم والفضل بمعنى
الزيادة والزيادة كما يستعمل متديا وناقصا كذلك يستعمل الفضل متديا ولازما والمراد هنا المعنى المتدي اي
الافضال وهو لاصحاب التجارة واما الناقص فهو حال نفس التجارة فلا يراد هنا (على الاتساع) * قوله
(لتلبسها بالفاعل) اي لتلبس التجارة بالفاعل الحقيقي وهذا مذكور صاحب الكشاف لانه قال المجاز العقلي
ان يستعمل الفعل الى شئ تلبس بالذي هو في الحقيقة له كتلبس التجارة بالشرين في قوله تعالى * ذار بحت تجارتهم
قال التحرير في المطول ولك ان تجعل امثال هذا من قبيل الاستناد الى السبب انتهى اذ التجارة سبب للربح لكن
لا يخالف هذا ما ذكره الكشاف اذ السبب من ملايات الفاعل الحقيقي فلا يظهر وجه قوله ولك ان تجعل الخ
وهذا على تقدير ان لا يشترط في الاستناد المجازي مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي في ملاية الفعل
واقصر على تلبس به مطلقا سواء تحققت تلك المشابهة ولم تعتبر كما فيما نحن فيه اولم يتحقق كان يقال خسر
عبدك او دارك وان لم يكن العبد من ملايات الخسران بمجرد انه مملوك الفاعل ٣ وكذا الكلام في الدار
* قوله (اولشابهتها) اي التجارة (اياه) اي الفاعل الحقيقي (من حيث انه سبب) اسم (الربح والخسران)

٢ إشارة الى احتمال التكرار للتأكيد قال المصنف
في سورة المرسلات والتكرير للتوكيد حسن شائع في
في كلام العرب

٣ وتمكنهم من ادراكه الخ فيه إشارة الى ان المراد
برأس المال التمكن من الهدى لا الهدى لسان من
انه ليس في ايديهم ومعنى بطلانه عدم الانتفاع به
وان المراد من يموت على الكفر ولا يدخل فيهم
من آمن منهم ومات على الاسلام ولو فرض دخولهم
لكان الكلام عاما يخص منه البعض بقرينة ما استدل
اليهم

٢٢ العهد اى الذين لا رى لهم ولا دراية بالطرق
وسلك ارضاعها لاشارة بها

قوله اختاروها عليه يريد ان الاشتراء مجاز متعار
لمعنى الاختيار والاستبدال ليجمعها معنى الاعطاش
والاخذ ومناه الحق في بذل الثمن لتحصيل ما يطلب
من الاعيان او المنافع فان كان احد العوضين ناضا
اى نقدا واهل الحجاز يسعون الدرهم والدنانير النض
والناض ومنه خذ ما نض لك من دينك اى ما ظهر
وينسرح وحصل وفي الحديث خذوا صدقة ما نض من
اموالهم وفي الحديث: فاحس ما نض بينهما من الدين
اى صار ورقا وعينا بعد ان كان متاعا قال ابو عبيد
وانما يسعون ناضا اذا تحول عينا بعد ان كان متاعا قال
الطبي وحصل المبالغة بذل الثمن لتحصيل ما يطلب
من الاعيان او المنافع وهى تقسم الى مبيعة بتناض
والى مبيعة سلامة بسلعة ويقال فى الاول لاخذ الساعة
المشترى ولاخذ الناض باع والثاني بطنى على كل
واحد منهما اسم الباع والمشتري وله ذائد البيع
والشراء من الاضداد وما يدخله الباء الثمن والاخر
الثمن ثم استعير للاعراض عما في يده محصلا به غيره
سواء كان من المعانى او الاعيان قال اكمل الدين
ويمكن ان تكون الاستعارة مكنية عنها بان يشبه
الضلالة بالبيع والهدى بالثمن يجمع الاختيار فيهما
ثم ترك المشبه به وجعل الشراء قرينة لذلك

قوله واستبدلوا بها فيه نظر لانهم لم يكونوا على
هدى ليستبدلوا الضلالة به والجواب ان تمكنهم
منه جعل كالحصول قال صاحب الكشاف فان قلت
كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى
قلت جعلوا تمكنهم منه واعراضهم لهم كانه في
ايدىهم فاذا تركوه الى الضلالة فقد عطلوه
واستبدلوا بها لان الدين القيم هو فطرة الله التى
فطر الناس عليها وكل من ضل فهو مستبدل بخلاف
الفطرة قال الفاضل اكمل الدين اذا كان اشتراء
الضلالة بالهدى اختيارها عليه لاحتياج الى هذا
السؤال والجواب لان اختيار الشئ على غيره لا يستلزم
معنى الكون عليه وهذا الجواب يشير الى ان اطلاق
الهدى مجاز باعتبار ما يؤتى اليه اقول يمكن ٢٢

وان كانت جهة البينة مختلفة وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط المذكور والنكات منبهة على الارادات فالمشابهة
وان كانت متحققة في التجارة لكنهما لم يلتقا اليها على تقدير الاول ونظر اليها على تقدير الثاني فلا اشكال نخل
عن السيد قدس سره انه قال في شرح المفتاح نقلا عن عبد القاهر انه لبس المراد بالمشابهة بين الفاعلين المشابهة
التي تبني عليها الاستعارة بل الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى احدهما حكم الآخر والظاهر انها هي
الملازمة بينهما ثم قال انه قال اذا استدفع الامر الى بعض خواصه لم يعد ان يقصد هناك المبالغة في تشبيهه
بالامر حتى كانه هو انتهى والفرق بين الطريقين اى طريق التلبس فقط او طريق التشبيه قد اشارنا اليه من انه
يقال خسر عبدك او دارك الخ نقلا عن البعض قدبر ٢٢ (وما كانوا مهتدين *) لدوام النفي لانه لدوام النفي الدوام
وهى معطوفة على جملة خارجة تحت تجارتهم والواو لمطلق الجمع فلا يضر تقدم عدم الاهتداء على عدم الرجوع
فيكون عطف العلة على المعلول على انه لدوام اننى كما عرفت * قوله (لطرف التجارة فان المقصود
منها سلامة رأس المال والرجوع) حل الاهتداء المنفى هنا على الاهتداء لطريق التجارة اذ عدم اهتداء هم للدين
قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فلو حل عليه لكان تكرارا فائدا سيس ٢ خير من التأكيد فيكون ترجيحنا
للاستعارة ايضا باقيا على معناه الحقيقى فوجه ترتيبها على اشتراء الضلالة بالهدى بالقاء ظهر لكونها لازمة له
اما لزوم الاول فظاهر واما الثاني فلان معنى وما كانوا مهتدين على ما قالوا واما هم مهتدين في الحال لطرف التجارة
او وما يكونون مهتدين وقد كان المنفى في اللزوم اصل الهدى فحينئذ يصح الجمع والترتيب بالتكرار كذا قيل
فالا حسن ان يقال ان اشتراء الضلالة بالهدى وان كان متفرعا على عدم الاهتداء نفسه لكن عدم الاهتداء على
سبيل الدوام والاستمرار متفرع على الاشتراء المذكور كما مر نظيره في توضيح قوله تعالى * ختم الله على قلوبهم *
الآية وبهذا الاعتبار يصح ترتيبه على ذلك الاشتراء وبعضهم استصعب النص عنه وذهب الى ان عطفه
على اشتراء الضلالة اول لان عطفه على ما ربح يوجب ترتيبه على ما قبله باقيا فلزم تأخره عنه والامر بالعكس
الا ان يقال ان ترتيب قوله وما كانوا مهتدين عليه باعتبار الحكم والاختيار وهذا كله بناء على عدم حله على دوام
النفي وعقله عن افعام كانوا فانه للدوام لكن ان اوحظ الدوام اولاً ثم لوحظ النفي ثانياً لا يخل المراد فلا جرم
ان اوحظ النفي اولاً ثم لوحظ الدوام ثانياً فالترتيب بهذا المعنى واضح جدا * قوله (وهؤلاء) اى المشافقون
(قد اضاعوا) اضاعة ليس فوقها اضاعة لا يلقى معها تدارك (الظليين) بكسر اللام هو تنفية طلبه بفتح
فكسر بوزن كلمة وجاء بنسكين اللام اى المظلومين (لان رأس مالهم) اى لان الذى يشبه رأس المال في
التأدية الى الرجوع اتام (كأن الفطرة السليمة) التى فطر الناس خلقهم عليها وهى قبولهم للحق وتمكنهم ٣
من ادراكه اولة الاسلام فانهم اوحلوا وما خلقوا عليه ادى بهم اليها والمراد بالسليمة السلامة عن اوساخ الكفر
وسوء العقائد (والعقل الصرف) اى الخالص عن شوائب الوهم واستيلاء الهوى ولم يتعرض للقوى لانها
تابعة للنهى * قوله (فلما اعتقدوا هذه الضلالات) واصروا عليها واستحسنوها (بطل استعدادهم)
اى بالكلية اذ البطلان يقتضيه فالظاهر من كلامه ان المراد بهم من علم الله تعالى * انهم يموتون * على الكفر
والافاضل الاستعداد حاصل لهم ولما ازال الكفار وانما قال (واخذل عقلهم) لان مدار التكليف الذى هو العقل
باقى وان لم يكن كاملا لفاسية الوهم وقلة الفهم ولقد اجاد في اختيار البطلان في الاستعداد والاختلال في العقل
ومعنى الاستعداد النهي والقابلية قريبا كان او بعيدا وهو يقبل الشدة والضعف ويجوز زواله بعد الوجود
وحدوثه بعد ان لم يكن لكن اذا اراد به الفطرة لا يجوز تغييره كما قال الله تعالى * فطرة الله التى فطر الناس عليها
لا تبديل لخلق الله * الآية في غير موضع يكون المراد باطلاه عدم الانتفاع به فكانه معدوم كما يقال للشئ العديم النفع انه
معدوم وهذا محتمل قوله (ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به) والافقد عرفت ان تلك الفطرة التى تشبه
رأس المال باقية * قوله (الى درك الحق) بفقتين وسكون الراء لغة فيه اى وصوله وهذا إشارة الى القوة النظرية
التي خلاصتها التوحيد (ونيل الكمال) إشارة الى القوة العملية التي زبدها الاستقامة * قوله (فبقوا
خاسرين) فيه إشارة كالتصريح الى ان المراد من يموتون كافرين قوله (آيسين) اى محرومين فالمراد لازمه
اذ ليس لبس حاصلا لهم (من الرجوع) المعبر عنه بدرك الحق الخ (فاقدين) اى مثل فاقدين في عدم الانتفاع
(بالاصل) وهو الفطرة السليمة وانما قدم الرجوع مع انه متأخر لانه مقصود بالذات والاصل وسيلة اليه كما اشار اليه

٢ وهذا حاصل ما قيل الحال ما عليه الانسان بعد
٣ والاولى ان يقال والمراد بحقيقة صفتهم هي
افعالهم الصبيحة الاربعة واصل هذا التركيب
لصفتهم الحقيقة اى النابعة فان الحقيقة فعل من حق
يحق اذا ثبت لكن العاصم جعلها على ما يقابل المجاز
فاذا اعترض عليه بان اولئك الآية وان احتمل كلامه
بوجه آخر

٢٢ ان يجاب عنه بان الاستعارة مبنية على التشبيه
والتشبيه يقتضى ان يكون وجه الشبه وصفا مشتركا
بين المتعارف والمستعار له وهو ههنا الاخذ
والاعطاء ومعنى الاعطاء لا يتصور بدون وجود
المعطى فيهم فيحتاج في النصص عن السؤال الى الجواب
المذكور

قوله اخذت بالجمة هذه ابيات لابي النجم ذكرها
صاحب الكشاف مستهددا على ما ذكره والجمة
بضم الجيم مجتمع شرار رأس وهي اكثر من الوفرة
والوفرة الشعر الى شحمة الاذن ثم الجملة ثم اللطيفة
التي الت بالكنين والاذعر الاصلع الذي قل شعره
والدردر مغرز الاثنان الساقطة الباقية الاصول
والجيدز بالجيم والذال المججمة القصير والمراد بالسم
الشخص المعهود وهو جيلة بن ابيهم الفاسي روى
الواقدي ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه كتب كتابا
الى اجناد الشام ان جيلة ورد في سراة الى واسلم
واكرمه ثم سار الى مكة فطاف بالبيت فوطئ ازاره
رجل من بني فزارة فطلمه جيلة فهشم بها انفه
وكسر ثيابه فاستدى الفرارى على جيلة الى فيسكت
عليه اما بالعمو واما الفصاح فقال اغصص منى وانا
ملك وهو سوفي فقلت شلاك وايه الاسلام فاختضله
الابا عاقبة فسال جيلة التأخير الى النذر فلما كان من الليل
ركب في بني عمه ولحق بالروم مرتدا والاستشهاد
بقوله كما اشترى السلم اذ تنصر بعنى اشترى التنصر
بالاسلام اى اختاره عليه واستبدله به وروى ان جيلة
نعم على ما قبل وانشد

* تنصرت بعد الحق عارا للظنة * ولم يك فيها
لوصبرت لها ضرر * وادركني فيها الجراح حية *
* فبعت لها العين الصحيحة بالعمور *
* فبايت احمى لم تلدنى ولبنى *

قوله لا رغبة عن الشيء اى لا اعراض عنه من رغب
عنه بخلاف رغب فيه
قوله جعل الله لهم بالفطرة هذا استرجاح منه
لجواب الاخير من الجوابين المذكورين في الكشف
روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال ما من مولود الا يولد على الفطرة ثم قال افروا
فطرة الله التي فطر الناس عليها فابوا يهودانه قبل معناه

كل مولود انما يولد في مبدأ الخلقة واصل الجيلة على الفطرة السليمة والطبع المنهى لقبول الدين فلورثه عليها
لا ستر على لزومها ولم يفار قها الى غيرها لان هذا الدين حسنة موجود في النفوس وانما يعدل لافة من الافات البشرية والتقليد وهذا يشير الى اثبات الهدى لهم مجاز باعتبار
ما كان بخلاف ما ذكر في الجواب الاول المذكور في الكشف فانه يشير الى ان اثبات الهوى لهم على التجوز باعتبار ما يؤول اليه قال الفاضل اكمل الدين فيه ان الهدى
هو الدلالة الموصلة الى البقية وعديم كونهم عليه مكتشف ظاهر لا يخفى على احد واما ان كل مولود يولد على الفطرة فذلك شئ آخر على ان المفهوم من الفطرة سلامة
الانسان على الاعتقادات او التهي لقبول اعتقاد الحق وليس ذلك الدين القيم لان عطف بيانه مله ابراهيم وهي عبارة عن اوضاع ليست بائمة بكل مولود وان كان صالحا
لقيامها به فعاد الجواب الثاني الاول على ان اطلاق الفطرة ان صح على الدين القيم لم يصح على الهدى بالتفسير المذكور له وان اصلح جديرا فاشاء فليترجمه الى هنا ٢٢

بقوله يتوسلون به والوسائل مقصودة بالنوع وقدم رأس المال فيأمر نظرا الى انه موقوف عليه وحقه بهذا
الاعتبار التقدم فظنر الى الجهتين في الموضعين ٢٢ * قوله (لمجاهة بحقيقة حالهم) اى بين بقولهم ومن
التاس من يقول آمنا الآية حقيقة حالهم وصفتهم المراد بالحال الصفة ٢ وقد يستعمل في القصة والحديث
وهما محتملان هنا ايضا قال في تفسيره ومن الناس من يقول آمنا الآية وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة
المصريين والمراد بالحقيقة ما يقابل المجاز والاستعارة اى كان بيان صفتهم الى هنا على سبيل الحقيقة ولذا
اعترض بان اولئك الذين اشترؤا الآية وقوله الله يستهزئ بهم تمثيل لحالهم بحال التاجر الخاسر في تجارته
وتمثيل لمعاملته اياهم بمعاملة المستهزئين والجواب عنه بان هذا الاشكال ناش من عدم الفرق بين المجاز والمثل
وسأنتيك عن قريب تحفته والحاصل ان التمثيل من جملة التشبيهات وشتان ما بين المجاز والتشبيه لكن يرد عليه
انه ان كان المراد بالحقيقة هنا ما يقابل المجاز لا يحسن على اطلاقه لان بعض حالهم بين على طريق المجاز سواء
كان مر سلا واستعارة فاما ان يقال ان الكلام وارد على سبيل التغليب او المراد بالحقيقة حقيقة المتألفين قال
بعض المحققين بعنى ان قوله ومن الناس من يقول آمنا الآية الى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المتألفين قال
فلما فرغ منها عقبها ببيان تصوير تلك الحقيقة وبراها في صورة المشاهدة انتهى وهذا جيد حسن لو لم تكن
الحقيقة مضافة الى الحال وكذا التصوير مضاف اليها حيث قال (عقبها) اى الحال فالتحويل على التغليب ٣
(بضرب المثل) * قوله (زيادة في التوضيح والتفريع) اشارة الى اختيار الفصل على الوصل في هذه الجملة
لكمال الاتصال بينها وبين القصة المحكية الى هنا فوزانها وزان عطف البيان او البديل منها لانها كغير
الواقعية تمام المراد والغلام يقتضى اعتناء بشأنها ولذا قال (فانه اوقع في القلب) لانه يؤثر فيه مالا يؤثره وصف
الشيء في نفسه فثبتا كد الوقوف على ماهيته واذا اخبرت عن ضعف امر ومثله بنسج العنكبوت كان ذلك في
وقعة في القلب بالخبر مجردا فوقع اسم تفضيل من الوقوع وهو القرار واشبات ابلغ تقرافيه (واقف) من القمع
وهو صرف الرجل عما يريد وهو القهر والقلبة واصله ضرب الرأس بالنقل فكفى به عماد ذكر وصار حقيقة عرفية
(لخصم اللد) افعل من اللدد وهو شدة الخصومة * قوله (لانه يرك) اى يملك والعير بالارادة للبالغة
كانه يرك (التخيل) والمراد بالتخيل الصورة الوهمية المحضة التي يخزعها القوة الخيالية فاذا شبهت تلك
الصورة بالموجود ومثلته كانه صار (محققا والمعقول محسوسا) اى المعنى المحقق في نفس الامر اذا اراد
تفهيمهما معقولة صرفة فرما ينازع الوهم العقل في ادركها فيضرب الامثال اربا في معرض المحسوسات
فيساعد الوهم العقل في ادراكها كما في هذه الآية الكريمة فان حال المتألفين وصفاتهم لما كانت معقولة صرفة
ضرب لها الامثال لترى تلك الاوصاف محسوسة * قوله (ولا مرما) ولفظه ماصفة مؤكدة للتعظيم
المستفاد من التكبر وذلك الامر ان المعنى الصريح انما يدركه العقل مع منازعة الوهم لان من شأنه الميل الى الخس
وجب المحاكات فاذا صور بصورة المحسوس ساعده الوهم وترك المنازعة والمعنى ولا مر عظيم بليغ (كراهه
تعالى في كتبه) الميزة لاسيما في الزبور والانجيل (الامثال) اى المعتقدات كالمحسوسات فيندفع بها الخصومات
ويتوصل بها ايضا الى اليقينات من له عقل سليم وطبع مستقيم قبل والانجيل خمس وثلاثون سورة منها سورة
الامثال (وقفت في كلام الانبياء والحكماء) * قوله (والمثل في الاصل بمعنى الظاهر) نقل عن الراغب ان اصل
المثل الانتصاب والمثل المصور على مثال غيره يقال مثل الشيء اى انتصب وتصور ومثله الحديث من احب
ان يمثل له الناس فيأما فليتبوأ مقعده من النار انتهى فاصله الاول ما ذكر ثم استعمل بمعنى التظهير في قوله والمثل
في الاصل اشارة الى انه الاصل بالنسبة الى القول السائر وغيره لكنه خلاف الظاهر وما فهم من الكشف حيث
قال والمثل في الاصل كلامهم بعنى المثل وهو التظهير انه اصل لغوى ورضى به المصنوع واما ما ذكر في كلام الراغب
فبجمل انه معنى آخر له و (يقال مثل) بفحنتين (ومثل) بكسر فكون (ومثل) ككتيل (كسبه وشبهه
وشبهه) والتشبيه في المبنى والمعنى ولا عرفته جعل مشبها به لكن لم يعرف اطلاقه على القول السائر ونحوه كمثل
* قوله (ثم قيل للقول السائر المثل مضر به بمورده ولا يضرب الامامية غرابية) السائر الشائع المشهور بين
الفصحاء وحقيقته قطع المسافة فبعبء تداول الالسة ينقل الامكنة فكما ان المسافر ينقل من موضع من الامكنة
الى موضع آخر كذلك ينقل القول المذكور من لسان الى لسان آخر وايضا السائر من السور بمعنى البقية وقد يستعمل

(١١) (ل) (تكملة)

لا ستر على لزومها ولم يفار قها الى غيرها لان هذا الدين حسنة موجود في النفوس وانما يعدل لافة من الافات البشرية والتقليد وهذا يشير الى اثبات الهدى لهم مجاز باعتبار
ما كان بخلاف ما ذكر في الجواب الاول المذكور في الكشف فانه يشير الى ان اثبات الهوى لهم على التجوز باعتبار ما يؤول اليه قال الفاضل اكمل الدين فيه ان الهدى
هو الدلالة الموصلة الى البقية وعديم كونهم عليه مكتشف ظاهر لا يخفى على احد واما ان كل مولود يولد على الفطرة فذلك شئ آخر على ان المفهوم من الفطرة سلامة
الانسان على الاعتقادات او التهي لقبول اعتقاد الحق وليس ذلك الدين القيم لان عطف بيانه مله ابراهيم وهي عبارة عن اوضاع ليست بائمة بكل مولود وان كان صالحا
لقيامها به فعاد الجواب الثاني الاول على ان اطلاق الفطرة ان صح على الدين القيم لم يصح على الهدى بالتفسير المذكور له وان اصلح جديرا فاشاء فليترجمه الى هنا ٢٢

٢ ولعل ذلك فيراد بالمورد ما من شأنه ان يكون

موردا كامرا

٣ وكلام صاحب الكشاف في قوله تعالى * ختم الله
حيث قال وجعل الكلام استعارة تمثيلية بناء على تشبيه
حال قلوبهم بحال قلوب ختم الله عليها بحقيقة
او مقدره يدل على ما ذكرنا

٤ والظاهر ان يكون هذا مثالا برأسه تشبيها لحال
التكلم بحال من ضيق اللين في الصيف مطلقا وليس
فيه من القرابة ما في تشبيه حاله بحال تلك المرأة من
معاملتها مع زوجها السابق وتصوير شأنه بصورة
تلك المعاملة كذا قيل لكن لا بد فيه من القرابة التي
اعتبرت في حال من ضيق اللين في الصيف مطلقا
فحيث يكون مورد هذه الاستعارة مفروضا وهذا
يؤيد ما ذكرناه من انه ان سلم كون الاستعارة التمثيلية
التي في النظم الجليل مثلا يكون المورد فيها مفروضا
فإنما مل

٢٢ كلامه هذا رد لكلام الكشاف في الجوابين
المذكورين للسؤال لقوله كيف * اشترتوا الضلالة
بالبهدي * الخ

قوله ترشح للبحار الترشيح هو ذلك خاص من
خواص المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها كما
في قوله * لدى اسد شاكى الصلاح مقذف * له لبد اظفاره
لم تقبل * فان لفظ اسد استعارة للرجل الشجاع بقرينة
شاكى السلاح وقوله له لبد وقوله اظفاره لم تقبل
ترشح للاستعارة والترشح من رشح الام ولدها بالابن
القليل فجعله في فيه شيئا بعد شي * الى ان يقوى وفلان
ترشح للوزارة اي ترقى وباهل لها كذا وفي الصحاح
وفي الاساس فلان ترشح للخلافة واصله ترشح
الظبية ولدها تعود * المني * فنرشح وغزال راسح
ورشح اذا مشى وتراومناه عند البلغاء يقرن بالبحار
صفة او ترشح كلام بلايم المعنى الحقيقي واكثر ما يكون
في الاستعارة كقولك حاورت بحرا بلاطام ادواجه
وقد يكون في الجواز المرسل له اليد الطولى اي القدرة
الكاملة وفي الكشاف هذا من الصفة البديعة التي تبلغ
بالبحار الذروة العليا وهوان يساق كلمة مساق الجواز
ثم يعني باشكال لها واخوات اذ اتلا حقن لم تركلما
احسن دياجة واكثر ماء وروفا وهو الجواز المرشح
وذلك نحن قول العرب في البلد كان اذن قلبه خطلا
وان جعلوه كالجوار تم رشحوا ذلك روما لتحفيق
البلادة فادعوا قلبه اذنين وادعوا لها الخطل
ليتموا البلادة تمثيلا لبحرها بلادة الجوار مشاهدة معاينة
ونحوه ولما رابت النسر البيت قال الطيبي ظاهره * بوذن
بان المشبه هو الشخص وانما المشبه قلبه في الحقيقة لكن
في الحقيقة يعود المعنى اليه فلذلك قال جعلوه كالجوار وانما

بمعنى الجميع والمعنى حينئذ للقول السائر في التداول في جميع السنة البلغاء والمراد بالمضرب المحل الذي استعمل
فيه بعد استعمال قائله الاول في المورد بكسر الراء الموضع الذي ورد فيه القول من اذابه المعنى الحقيقي وفي اختيار
القول اشارة الى انه يجب تركيبه اذ القول في العرف هو اللفظ المركب تاما او ناقصا والمراد هنا المركب التام وقد
ذهب بعضهم الى ان القول هو المركب التام لكنه غير مشهور وكذا يعتبر فيه ان يكون استعماله على سبيل الاستعارة
ويسمى استعارة تمثيلية وفي كلامه اشارة اليه حيث قال ولذلك حوفظ الخ فان هذه العبارة في السنة اهل البيان
شائعة في الاستعارة التمثيلية قيل وقد ذكر المتقدمون في تصانيفهم المعولة لبيان امثال العرب امثالا كثيرة مستعملة
في معناها الحقيقي كقولهم السعيد من اتعظ بغيره وامثالا مصرحا فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف شره وبشئ
قربه كالخمر يتهى شرابها ويخشى صداها وغير ذلك مما لا يحصر امثاله فكيف يشترط فيه ان تكون استعارة
مركبة فاشية انتهى اراد به الاعتراض على الشيخين في اشتراطها ان تكون الامثال استعارة مركبة لانقاض ذلك
الاشتراط بالامثال المذكورة ولها ان يجيبا عنه بان اطلاق المثل على ما نقله من المتقدمين على سبيل التشبيه
في القرابة قال المصنف في قوله تعالى * ولقد صرفنا للناس من كل مثل * من كل معنى هو كالمثل في غرابته انتهى
وايضا الامثال التي بصرح فيها بالتشبيه تسمى تشبيه تمثيل ولم يدع الشبان كل مثل فهو استعارة تمثيلية بل
صرح ان المثل يستعمل في ثلاثة معان وكل * موضع صرح فيه عنوان المثل فالمراد به تشبيه تمثيل لاستعارة
وسيجي من المصنف التنبيه عليه حيث قال والظاهر ان التمثيل من جملة التمثيلات المؤلفة ثم قال ذلك القائل
واما ما ذكره فلا يلزم ان مانحن فيه من امثال القرآن ابضاء ليس داخلها في تعريفهم لان الله تعالى ابتدأها
وليس لها مورد قبله فان الله لا يستحي ان يضرب مثلامع انها تشبيهات لاستعارة انتهى فقد عرفت ان دفعه
مذكرنا من ان الذي عبر بعنوان المثل تشبيه تمثيل ومراده بقوله ثم قيل للقول السائر ان اللفظ المركب اذا اراد به
المعنى المجازي الذي شبه به المعنى الاصلي تشبيه التمثيل كما يقال للتردد في امر ان ارادك تقدم رجلا وتؤخر اخرى
وهذا المجاز يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة ومتى فشا استعماله كذلك يسمى مثلا قوله لان الله تعالى ابتدأها
وليس له الخ مدفوع بان المراد بالمورد اع * من ان يكون حقيقة ٢ او حكما او تعريفا فهم بناء على الغلب او هذا
اصطلاح جديد لاهل المعاني كازعم المعترض وهذا كله بناء على ان عدم التفرقة بين التعبير بعنوان الامثال
وبين اللفظ المركب المستعمل في غير الموضوع له بعلاقة المشابهة وما وقع في القرء ان الكريم من الاستعارة التمثيلية
فاطلاق المثل عليها غير مسلم ٣ محتاج الى البيان * قوله (ولذلك) اي ولاجل انه لا يضرب الاما فيه
غرابته (حوفظ عليه من التغير) اي من تغير لفظ الاول فانه لو تغير بما انتفت الدلالة على تلك القرابة قبل
الاظهر كافي المفتاح ان المحافظة على المثل اما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك ان يكون هو به لفظ المشبه به
فان وقع تغير لم يكن مثالا بل مأخوذا منه واشارة اليه فلذا لا يلتفت في المثل الى مضر به تذكر او تأنيثا وافرادا
وثنية وجعلا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيئا ضيعه قبل ذلك تقول له ضيعت الابن بالصيف
بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة وان كان الخطاب هنا مذكرا بل جاعلة والشيء الضايع غير الابن
وفي وقت الربيع مثلا واما اذا قيل ضيعت الابن بالصيف على لفظ التكلم او بفتح تاء الخطاب فليس بمثل بل مأخوذ
من المثل واشارة اليه قال التحرير في المطول فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا انتهى وفيه اشكال واذا قيل ضيعت
الابن بالصيف على لفظ التكلم والحال ان الشيء الضايع غير الابن وفي وقت الشتاء هل يكون هذا الكلام استعارة
ام لا قال السكاكي في المفتاح ان الاستعارة التمثيلية قد يغير الفاظها المؤدية لمعناها الحقيقي لانهم صرحوا بجواز
الجور في مفرداتها انتهى فلم منه انه لا استعارة في التركيب بى الكلام انه اذا اعتبر التشبيه في الهيئة التركيبية
فاذا يكون شأنها ٤ ثم اطلاق المثل على اللفظ مع ان المناسبة التي هي المناسبة ليست الا بين المعنيين من قبيل تسمية
الدال باسم المدلول ثم صار حقيقة عرفية فيه * قوله (ثم استعير) اي من المعنى الثاني بمعنى ثالث وهو كل حال
الخ قوله لها شان وفيها غرابة اشارة الى العلاقة وهي القرابة ولهذا لم يجعل مستعارا لها من المعنى الاول لعدم
المشابهة وبين المعنى الاول والثاني مناسبة ظاهرة ومن هذا نقل من المعنى الاول اي المعنى القوي الى المعنى
الثاني لكن لا بد من التكنة في التعبير في الثاني بقوله ثم قيل ٩ للقول وفي الثالث بقوله ثم استعير * قوله
(اكل حال او قصة اوصفة لها شان وفيها غرابة) والمراد بالحال ما يتركب من امور عديدة متضامة كما اشار اليه

ذكر القلب واريد الشخص لان القلب محل الفهم والذكاء قال الفاضل اكل الدين فيه نظر لان الايدان بذلك انما يتحقق ان رجع الضمير الى البلد واما اذا رجع الى الاقرب (بقوله)
وهو القلب فلم يؤذن والاستعارة في الاذن تمثيلية وفي القلب مكاني عنها شبه قلبه بالحمار في البلادة فاخذ الوهم وصورة الحمار باختراع لازمه وهو الاذن له ثم اطلق على ذلك
المخترع اتوههم اسم المحقق اشارة الى ذلك بقوله فادعوا القلب الاذن فان الفاء فيه كهي في قوله تعالى * فتوبوا الى بارئكم فاقولوا انفسكم * لان قوله فادعوا عين قوله جعلوه كالخمار
كما ان القتل عين توبيهم وقوله خطلا وان ترشح لهذه الاستعارة لان ذكر الخطل متفرع على اثبات الاذنين واهل الى ذلك بقوله فادعوا لها الخطل فاحش التدبر فجاذرت
تخلص عن حجة وقع فيها الرازي يجعل الاذنين والخطل من الترشيح وقال القطب ان ذلك من ترشح الاستعارة فانهم اذا ارادوا البلاغة في الاستعارة بنوا على المشارحة
كانهم ينسبون حديث التشبيه فالاول مراتب التشبيه ثم المبالغة في التشبيه ثم الاستعارة ثم المبالغة فيها بذكر خواص المستعار منه وهو الترشيح مثلا زيد كالاسد ثم زيد اسد ثم جاني ٢٢

٢ اشارة الى ان بعضهم طذهب الى ان وضع الفرد موضع الجمع جائز مطلقا كما في قوله "يخرجكم طفلا" الآية اي اطفالا ومنه الجمهور واو اما ورد منه ومن هذا قال المصنف لا يصح وضع القائم موضع القائمين الى آخره

ط ابو علي وحكي عن ابن كيسان

٣ الا ترى ان الجملة لما كانت مقصودة بالوصف روي فيها مطابقة ضمير الموصوفها افرادا وجعوا وتكبرا وتانيا لتعذر غاية المطابقة في نفس الجملة

٤ كما في قوله "نحن اللذون صبحوا الصبا" ط

٢٢ من التجارة واضاعوا رأس مالهم فان مطلوب التجار حفظ رأس المال وزيادة عليه وهو لا اضاعوا الطلبين وقال فينا ويلها الهدى ههنا النور الثاني في قوله تعالى "نور على نور" وهو النور الفطري الازلي المراد بقول المحققين الاستعداد من فيضه الاقدس والضلالة ظلمة النشأة الخارجية له يسلك طريق المطالب الطبيعية الفاسدة والمقاصد الهيولانية الفاسقة بهوى النفس وتتبع خطوات الشيطان والريح هو النور الازلي المقدس السكك الى المكسب بانوجه الى الحق والاتصال بعالم القدس والانقطاع والنسب الى الله من الغير والتبري بحوله وقوته من كل حول وقوة حتى يخلص روح المشاهدة من اعياء الكايدة بطلوع الوجه الباقى واحراق سجناته كل مافى بقعة الامكان من الرسم الفساق وخسرانهم باضاعة الامر من هو الحجاب الكلى عن الحق بالبرين كما قاله لى "كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يبصرون" كلا انهم عن ربهم ومنذ لمحبوبون قوله لما جاء تحقيق حالهم عقبها الى آخره وبمعنى ان قوله تعالى "ومن اناس من يقول آت الله" الى هذا جار مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المتأقين عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتبجيا للبيان فان المعقول الصريف لا يباصد الوهم العقل في ادراكه بل يناعه حتى يحجبه عن العقل فاذا ضرب المثل برزق معرض المحسوسات فباصد الوهم العقل في ادراكه لان شان الوهم في ادراك المعاني من المحسوسات والمحركات ولذلك شاعت الامثال

قوله واقع الخصم الاله اي اقطع لحجة الخصم الذي هو شيد الخصومة يقال رجل الداي بين الاله وهو شدة الخصومة وفي الكشاف وفيه تبكيت للخصم الاله وقع لسورة الجاثي الآتي لان ابراز حاله في صورة المثل اردع من مجرد تقرير المجبة عليه كافي قصة الخصم مع داود عليه السلام

قوله ثم للقول السائر معنى ثم للتراسخ الزماني اي ثم نقل من هذا المعنى الاصيل الى القول السائر بين الناس

او للجماعة فان المسألة حيثئذ اقوى والتشبيه اقرب الى القول ضعيف اذا نظر الى الخالين سواء للجماعة او للواحد معا او للخصفين الا ترى الى قوله تعالى "مثل الذين جاولوا التوربة ثم لم يحملوها كمثل الجمار يحمل اسفارا" حيث شبه منه حال الجماعة بحال الفرد وحل الجمار على الجنس المتحقق في ضمن الجمع عدول عن النهج القويم على انه يجوز ان يشبه جماعة بواحد لجواز ان يكون صفة واحدة مشتركة بين جماعة وواحد وذلك الواحد لكونه اعرف بتلك الصفة واشهر بها جعل مشبهابه والجماعة مشبهة وقد قدر في محله ان وجه الشبه الذي هي الصفة كونها مشتركة كاف في التشبيه قوله (كافي قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا) والتشبيه في مجرد كون الذي بمعنى الذين والداعي الى ذلك كون الصلة جمعا في هذه الآية (ان جعل مرجع الضمير في نورهم) وكون الضمير الراجع اليه جمعا فيما نحن فيه ولا يضره كون صلتيهما مختلفتين مفردا وجمعا قوله (وانما جاز ذلك) اي وضع الذي موضع الذين (و) الحال انه (ولم يجوز وضع القائم موضع القائم) مع ان جواز ذلك يقتضي جواز هذا اذ القائم لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذي يتبادر جواز وضع القائم لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذين او كانه لم يجوز هذا فالظاهر انه لا يجوز ذلك قوله (لانه) ذكره وجوها ثلاثة وحاصل الاول ان الذي (غير) ليس (مقصود بالوصف) فلا يلزم مطابقتها للوصف حتى اذا كان الموصوف جمعا لا يلزم كونه جمعا وانما وضعه ليتوصل به الى وصف المعارف بالمثل فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه دون غيره والى هذا التفصيل اشار بقوله (بل الجملة التي هي صلتها وهو صلة الى وصف المعرفة بها) اي بل المقصود بالوصف الجملة لكن لما لم يكن الجملة معرفة توصل بالذي الى وصف المعارف بها وانت خبير بان مقتضى هذا التوجيه عدم الادعاء بان الذي بمعنى الذين لانه اذا لم تكن مقصودا بالوصف ولم يجب المطابقة فاي حاجة الى جعل الذي بمعنى الذين وبعد جمعه بمعنى الذين يحصل المطابقة فلا يكون من باب وضع الفرد موضع الجمع الا بالنسبة الى اللفظ فلا وجه لقولهم ولا شك ان الوصلة اذا كانت اخصر كان الوصل بها الى المقصود اسرع فلذا لم يجب فيه المطابقة بخلاف القائم فانه مقصود بالوصف فيجب رعايته مطابقة مع الموصوف ٣ قوله (ولانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه ان لا يجمع كالم يجمع اخواته ويستوى فيه الواحد والجمع) قيل وحاصله انه كالجزء ولا يجمع جزء الكلمة انتهى حيثئذ يرد عليه ما سبق وقال بعضهم فلا يتواء الواحد والجمع يجوز وضع الذي مقام الذين انتهى فاذا استوى الواحد والجمع فيه فامعنى وضع الذي موضع الذين الا ترى ان موصوفه اذا كان مفردا لا يقال وضع الذي موضع مفرد وكذا اذا كان موصوفه جمعا لا يحسن ان يقال وضع الذي موضع الذين بل يقال انه بمعنى الذين كما قاله المصنف تنبيهها على عمومه قوله (وليس الذين جمعه الصحيح بل ذو زيد زيادة المعنى) يدل على ما ذكرناه فلما لم يكن جمعه فلامعنى للقول بانه وضع موضع عدل لكن لما كان الذين ذا زيادة لزيادة كان المعنى مختصا بالجماعة ولم يطلق على المفرد والذي لما لم لا الواحد والجمع فاذا اريد به الجمع يقال انه بمعنى الذين تنبيهها على عمومه ولا يحسن وضع موضعه الا اذا اريد به ما ذكرنا (ولذلك جاء بالياء ايما) قوله (على الافة الفصيحة) احتراز عن لغة هذيل فانهم يستعملونها بالواو حالة الرفع (التي عليها) اي نزل وقفها (التنزيل) اشارة الى وجه فصاحتها او اتيانها قوله (ولكونه مستطابلا بصتد) وجه ثالث للجواز المذكور ولم يقل ولانه الح باعادة حرف ان مع اللام كما قال في اختيه للتفنن في البيان لتبسط الاذهان والقول بانه شبه به على ضعفه كانه ليس علة مستقلة بل كالنقطة للاولين ليس بتمام لان التعبير في التعليل بانه لكونه كذا شايع في المحاورات في التعليلات المحققات ولان كونه كالنقطة للاولين واه جدا فان هذا الوجه ينادي بان الذي جمع مخفف والوجهان الاولان يفيدان انه ليس بجمع بل مفرد يفيد معنى الجمع لاستواء الواحد والجمع فيه فاذا استعمل في معنى الجمع يكون مثل الذين في افادة الجمع لانه مخفف عنه ولا يعد ان يكون وجه ضعفه ذلك من ادعاء التخفيف وقيل ان لكونه عطفا على قول انما جاز فان المراد منه بيان مجوز التخفيف ومن قوله (ولكونه مستطالا) (استحقق التخفيف) بيان وجهه معنى انما جاز التخفيف لعدم الاهتمام بذي العلامة اي لفظة الذي لكونه خبر مقصود ولعدم الاهتمام بالعلامة وهي الياء والتون لانهما ليسا كالياء والتون في جوع السلامة في قوة الدلالة على الجمعية انتهى فقد حل الوجه الثالث على ان الذي جمع مخفف الذين فحرف قوله حقه ان لا يجمع الخ عن محله الى وهمه فان هذا القول مع قوله كالم يجمع اخواتها ويستوى فيه الواحد الخ صريح قطعي على انه ليس بجمع ولو كان جمعا متخفا لما صح

له مورد ومضرب اما المورد فهو الصورة التي ورد فيها ذلك القول والمضرب هو الصورة التي شبهت بها كقولهم في الصيف ضيعت اللبن مورد ان امرأه (اطلاقه) كانت تحت رجل وكان ذلك الرجل شيخا فابفضته فطلقها ثم تزوجها فتى واجدبت فبعثت الى زوجها الاول تطلب منه حلوة فقال في الصيف ضيعت اللبن فذهب مثلا ومضربه حال من يطلب شتا فوته على نفسه في وقته قوله ولا يضرب الاما فيه غرابة قال الميداني عن النظام يجتمع في المثل اربعة لا يجتمع في غيره من الكلام ايجاز اللفظ واصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكتابة فهو نهاية البلاغة قال الطيبي اما الايجاز فكمقوله رب رمية من غير رام فان معناه رب رمية مصيبة من رام مخطي اما اصابة المعنى فكما في قوله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا اذ المعنى ان بعض البيان يعمل عمل السحر لخدمة عمله في سماعه وسرعة قبول القلب واما حسن التشبيه فان يكون مورد المثل ماله صلاحية التخل به لحسن موقعه وندرته كافي الحديث المذكور فانه يضرب في استحقاق المنطق وايراد الجملة الباقية واما وجود الكناية وهي اخذ الزبد والخلاصة ٢٢

٢ لكثر استعماله هذا مصرح به في كلام الزمخشري في الفصل وسبجى نقله بعد (٩ غنى زاده) ٣ كما صرح به مثلاً خسرو بعد ٤ والحاصل ان تخريج هذا المقام ونحو ذلك المرام من قوله والذي بمعنى الذين الى هنا فيه اختلاف للمعنيين والظاهر من كلامه ما يشاء كالا يفتي على النصف الذي بعد (الجزء الاول) (٤٥)

٢٢ عنه فينبغي ان يكون صحيحاً مشروطاً فيه
 ما شرط في وجه التشبيه كافي قولهم رب رمية من غير
 رام فانه كالعلم لكل من اصاب في شيء ولم يكن اهلاله
 وقرابة اما ان تكون بحسب المعنى او بحسب اللفظ
 اما الاول فان يرى فيه اثر التناقض والثاني في ظاهرا مثال
 الاول وهو اثر التناقض في غير المثال قوله تعالى
 " وماريت اذ رمت " اثبت الرمية لرسول الله صلى
 الله عليه وسلم لان صورتهما وجدت منه عليه الصلاة
 والسلام ونفاها لان اثره اقل الله تعالى فكان الله تعالى
 هو فاعل الرمية على الحقيقة دون النبي عليه الصلاة
 والسلام وقوله تعالى " ولكم في القصاص حياة " قال
 صاحب الكشاف لما فيه من الغرابة وهو ان القصاص
 قتل وتغوية للحياة وقد جعل ظرفاً مكاناً للحياة وفي
 المثال قول الحكم بن عدي في رمية من غير رام
 اثبت الرمي ونفى الرامي ومثال الثاني وهو اثر التناقض
 ما روي في الحديث ان من اليسان لسحر احكم بان
 بعض البيان سحر والمشيء مباح مندوب والمشيء به
 حرام محظور واما الثاني فاما ان تحصل فيه اللفظ
 نادرة لا تستعمل العامة نحن قول الجواب بن المنذر
 ان اجذبها المحكك وعذبها المرحب بضرب في
 الجرب الذي يعنى برأيه وعقله الجذبيل تصغير
 الجذبيل المحكك الذي يتحكك به الابل الجربى وهو عود
 ينصب في مبارك الابل لتحكك به والعذب يق تصغير
 العذب يقبع العين النخلة والمرجب العظيم من النخل
 الذي جعل له دعاة بان يبنى حوله من الحجارة من
 التزجيب وهو التعظيم وذلك اذا كانت النخلة كرمية
 او ان يكون فيه حذف واضمار كما في قوله رب رمية
 من غير رام او مراعاة للتشابهة نحن كالتدين تدين اى
 كما تغفل تجازى به فسمى الابتداء جزءاً الى غير ذلك
 قوله ولذلك حافظ واعليه من التغير الظاهران
 معناه ولاجل اشتراط الغرابة في الامثال حافظ واعليه
 من وقوع التغير فيها اذ لم يحافظ عن التغير فربما
 فات في التركيب المفسر الى الدلالة على معنى الغرابة
 والاظهرا ان المحافظة على الامثال وعدم جواز طرد
 التغير لها انما هي لاجل ان المثل استعارة فيجب
 ان يكون عين اللفظ الدال على المشبه على ما قاله
 صاحب المفاتيح في وجه عدم تغير اللفظ امثال قال
 الفاضل اكمل الدين حفوظ عليه لانه صار بسبب
 الغرابة واشتهار كالمثل تلك الحال العجيبة الشان
 والاعلام لا تغيب

اطلاقه على الواحد الابتكاف وهذا مع وضوحه ذهب بعض ارباب الحواشي ايضا الى ان مراد المصنف
 في الوجوه الثلاثة انه جمع مخففة بالاعلام التفاضل حيث حل عبارة الكثاف على ان الذى بمعنى الذين بطريق
 الحذف والتخفيف وذهلوا عن قوله فمخففة ان لا يجمع لاسيما قوله وبستوى فيه الواحد كما مر بيانه بل نقول ان
 هذا الوجه يرجع الى الوجهين الاولين في الما ك فان معناه استحق مادة الذى التخفيف بترك التون الذى في الذين
 لكثرة استعماله ٢ في الواحد والجمع بخلاف الذين فانه قليل الاستعمال بالنسبة اليه لكونه مختصاً بالجماعة ولذا ابرام
 فيه (التخفيف) بترك التون قوله استحق التخفيف لا تصرح فيه انه في الاصل جمع فخفف بمحذف نونه
 فصار الذى بل ذكره مطلقا اشارة الى ما ذكرنا ولو لم يكن مراده ما ذكرنا اورد عليه ان هذا التعليل يقتضى ان
 لا يوجد في كلام الفقهاء الذين اصلا لكونه منطالاً بصلته فتدبر وكن على بصيرة واستعمال الشيخين منطالاً
 يشعر بانه متعد وقال سراج الفصل استناله عدة طويلاً والمشهور ان استناله وطال لازم وفي القاموس طال
 طويلاً بالضم كاستناله فهو طويل انتهى لكن الزمخشري من ان اللفظة * قوله (ولذلك) اى ولاستحقاقه
 التخفيف (بولغ فيه) اى في التخفيف ونائب الفاعل لبولغ لفظه فيه (فحذف ياؤه ثم حذف كسره) ٩
 قبل قال العلامة في الفصل ولاستطاعتهم اياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه الذبح في الياء ثم الذ
 بحذف الحركة ثم حذفوا رأساً واجتزأوا عنه بالحرف المكتسب به وهو لام التعريف ومن لم يفهم المرام حل اللام
 على اللام التي من نفس الكلمة فاخذ يعترض بانه لو كان الامر كذلك لكان اللام فيه مثنى فيقال المقام لا المقام
 انتهى وهذا لا يلزم قول المصنف (ثم اقتصر على اللام في اسما الفاعلين والمفعولين) فانه صريح في ان هذه
 اللام هي بينها اللام التي تعد من الموصولات لانها حينئذ اسم لاحرف لكونها بمنزلة الذى لكونه تخفيفاً
 كذا نقل عنه قدس سره ونسبه الى ما ذكر في الفصل وما ذكره القليل شرح لا يطابق المشروح فالصواب
 في الجواب ان حذف اللام الاخرى بعد ٣ حذف ذاله نعم هذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من ان اللام
 المعدودة في الموصولات ليست منقوصة ومخففة من الذى بل هي اسم برأسها لانها لما شابهت حرف التعريف
 في الصورة التزم ان يكون مدخولها اسماً مسبوكة من الجملة الفعلية فهي اسم في صورة الحرف وصلتها فاعل في
 صورة الاسم فلذا كان اعرابها ظاهراً في صلته لا مقدراً في محلها ولقد اغرب من حل كلام المصنف على
 ما اختاره الجمهور لكن الاعتراض على ما ذكر في الفصل بانه مخالف لما اختاره الجمهور ليس بشيء اذ الزمخشري
 غير مقلد لهم في اشياء كثيرة وهذا من جملة تلك الاشياء على ان هذا نزاع لا طائل تحته فانه ذهب الى اسمية نحو
 المقام كالجهور والنصيل المذكور جاري فيه ايضا * قوله (او قصده جنس المستوقدين) معطوف على
 قوله بمعنى الذين فاذا قصده جنس المستوقدين فلا يختص بالواحد حتى يلزم رجوع ضمير الجمع الى الواحد
 اذ الجنس لا حتمه القليل والكثير يصح ان يرجع اليه ضمير الجمع مراد به الكثير وان يرجع اليه ضمير الواحد قيل اقول
 قد صرح الفاضل الاسترأبادي بان الذى لو كان في الآية بمعنى الذين لم يجز افراد العائد اليه وجزم بانه مفرد
 وصف به مفرد مفرد اللفظ مجموع المعنى وهو الجمع او الفوج او نحوهما فالوجه ان يقتصر على قوله او قصده
 جنس الخ انتهى وهذا صريح في ان مراد المصنف بقوله او قصده الخ ان المضاف مقدر فذلك المقدار الجنس
 وهو معنى الجمع الذى جزمه الفاضل الاسترأبادي بان المقدر هو الجمع (او الفوج الذى استوقد) والمصنف عبر
 بالجنس ومؤداهما واحد فرجع الضمير في كلا العبارتين الموصوف بالذى لكن ذلك القائل بعد ما نقل كلام ذلك
 الفاضل وفرع عليه فالوجه ان يقتصر الخ قال والفرق بين العبارتين ان مرجع الضميرين على الاول نفس
 الذى وعلى الثانية الموصوف بالذى وتبعه بعض المحققين لكن الظاهر ان مرجع الضميرين المضاف المقدر
 الموصوف بالذى في الاول كما ذكرناه لامتة عن التكلف الذى ارتكبه هنا وقال مرجع الضميرين نفس الذى
 لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين فالمضاف لما كان عبارة عن المضاف اليه افراد ضمير استوقد بملاحظة
 الجنس وجمع ضمير نورهم بملاحظة جمية المستوقدين انتهى فانظر كيف اعترف بان المضاف مقدر وهو الجنس
 في العبارة الاولى كما في الثانية ثم ادعى ان مرجع الضميرين نفس الذى ثم ذهب الى ما تكلفه وبعد اعتبار المقدر
 مفرد اللفظ مجموع المعنى فما المانع من ارجاع الضميرين اليه كما صرح به الفاضل المذكور وبما ذكرنا ايضا يظهر
 الفرق بين كون الذى بمعنى الذين ٤ وبين اعتبار المضاف المقدر لان الوجه الاول بناء على كون الذى اسم جنس

(١٢) (ل) (تكملة)
 ان يكونا مرادين هنا وجبان يحمل لفظ المثل ههنا على الاستعارة لان حقيقة المثل على القول السائر
 المستلزم للغرابة كما ذكر الحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان وفيها غرابة استلزمها ايضا فشبّهت تلك الحال او الصفة او القصة لا تصافها بالغرابة بالمثل فنزل المشبه وذكر
 المشبه به فكانت استعارة تصريحية كاستعارة الاسد للفتام قوله مثل الجنة الآتية اى وفيما قصصنا عليك من العجايب قصة الجنة العجيبة ثم اخذ في بيان عجائبا بقوله
 تجري الخ قوله والله المثل الاعلى اى الوصف الذى له شان من العظمة والجلالة وقوله مثلهم في التورية اى صفتهم وشانهم المتعجب منه قوله والذي بمعنى
 الذين توجيهه لتشليل الجماعة بالواحد وهذا وان كان تمثيل حال بحال وهو صحيح جائز مطلقاً كما في قوله تعالى " مثل الذين جلولوا التورية " ثم يحملوها كمثل الجار يحمل اسفاراً فانه
 تمثيل لحال الجماعة بحال الواحد وقوله تعالى ينظرون اليك نظر المغشى عليه فانه تشبيه لنظر الجماعة بنظر الواحد لكن كمال البلاغة يقتضى رعاية المطابقة بين الحالين في ؟

٢ وفي شرح المواقف الاى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقايقها مثل ما يفيد الاحساسات بجزئياتها فالقصود ذكر خواصها وآثارها في بيان حقايقها من غير تعريفها بما عداها لاتصور ماهيتها انتهى فانضح ما ذكرنا من ان كثرا منها لا يعرف معنى الجوهر

٣ كما في النافذ وهو الخارج عن مكانه

٤ وفي نسخة اى النار حول المستوقد فيكون حول حيثئذ منه ولا به وهو لازم الظرفية كالتقل عن السهيل والمعمد عليها هي النسخة التي ذكرت ٢٢ كونها بالواحد والجماعة ولذلك تعرض لوجه وقوع صورة الواحد فيما اضيف اليه الحال المثل بها وهو لفظ الذى فقط بهذا اعتراض القطب على عبارة صاحب الكشاف قال فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد وقال القطب لا توجه لهذا السؤال لانه فسر المثل بالحال العجيبة وصرح بان معنى الآية ان حالهم العجيبة كحال الذى استوقد نارا والتمثيل ليس بالتمثيل حال الجماعة بحال الواحد لا تمثيل الجماعة بالواحد قال القطب فان قلت لما مثلت حال الجماعة بحال الواحد قد مثلت الجماعة بالواحد فنقول اما ان يستلزم تمثيل الحل بالحال تمثيل الجماعة بالواحد او لا فان استلزم لم توجه الجواب الاخير وهو قوله على المتأقنين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد انما شبهت قصتهم بقصة المستوقد وان لم يستلزم لم توجه السؤال قطعاً وقال الفاضل اكمل الدين في جوابه ان حال الجماعة ان كانت واحدة فتمثيلها بحال الواحد لا يستلزم تمثيل الجماعة بالواحد وهو توجيه الجواب الاخير وان كانت متعددة استلزم تمثيلها بحال الواحد تشبيه الجماعة بالواحد ويوهم ذلك توجيه السؤال وتلخيص التوجيه انه وضع الذى وضع الذين كقوله تعالى "والذى جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون" وكقوله وان الذى حانت بهلج دماؤهم" واما الاستشهاد بقوله وخضمت كالذى خاضوا فاما يتم لو كان ضمير الفاعل في خاضوا عبارة عن الذى ويكون المعنى وخضمت مشبهين بالذين خاضوا وخضمت خوضاً مثل خوض الذين خاضوا واما ان كان الضمير ارجع الى الذى محذوفاً والتقدير وخضمت خوضاً مثل الخوض الذى خاضوه فتوحيد الذى على القياس فان قيل لو وضع الذى موضع الذين لقيل استوقدوا كما الذى خاضوا اجب بان الذى لفظه مفرد وان كان في المعنى جمعا فتوحيد الضمير انما هو بالنظر الى افراد اللفظ

يتناول الواحد كما شهد عليه تخليقه بما ومن وكونه جمعا مخففا ضعيفا كما عرفت بمؤيدات فتفطن والله تعالى هو الموفق * قوله (والاستيقاد طلب الوقود والسعى في تحصيله) بالضم باعتبار اصله فان سئل الاستيقاد لطلب لكن المراد به المبالغة في فعل الوقود فان الفعل بعد الطلب او مع الطلب يكون متغنا مستحكما كما قيل في قوله تعالى "واستغوا ثيابهم" قال المصنف اى تعطلوا بيهائم قال والتعبير بصيغة الطلب للمبالغة والمعنى هنا مثلهم كمثل الذى اوقد ناراً لكن عبر بصيغة الطلب للمبالغة كما عرفت ولاشارته فيما سيجي الى ذلك حيث قال فيه من طفئت ناره بعد ايقاده في ظلمة الخسكت عن تلك الاشارة واكتفى باعل معناه مع الرمز الى المراد منه وانما قلنا الوقود بضم الواو لانه مصدر واما بفتحها فاقول به قال "وقودها الناس والحجارة" الآية * قوله (وهو سطوع النار وارتفاع لهبها) اى الوقود فمح يكون في المستوقد تجريد بان يراد بالاستيقاد طلب الوقود بمعنى مطلق السطوع والاشتغال لسطوع النار او يكون ناراً ككيداً وترك تعريف النار بانها جوهر اطياف مضئ حار محرق كما في الكشاف اما اولاً فلان النار بدبعية الصور غير محتاجة الى التعريف واما ثانياً فلانه تعريفه بالاختى لان كثيراً من الناس لا يعرف معنى الجوهر مع معرفتهم النار بالحس ٢ واما ثالثاً فلانه لا يتناول النار الاصلية التى تحت الفلك لانها شفافة لا لون لها والضوء ملون فانه مر في اللهم الا ان يقال الكلام في النار التى فيما يتا ووضع اللفظه بحسب اللغة على ان النار التى تحت الفلك مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتألفه فلا تنص بها واما الاعتراض بان الاضائة لا تعتبر في حقيقتها وكذا الاحراق في غاية من الضخامة اذ عدم الاحراق لما عرفت كقار الخليل عليه السلام لا يضر كون الاحراق من اخص اوصافه وكذا الاضائة معتبرة فيها وان كان اعم منها والمتأقنة فيه مصادمة للبديهة والقول بان الاشكال بالنسبة الى ما تحت الفلك ضعيف لما عرفت من انها لا تثبت لها في الشرع وان سلم ثبوتها فلا يمكن جمعها في تعريف واحد لا يتكلف ولذا قيل في تعريفها النار استنص فوق الاستقصات ولم تعرض عليه بانه غير متناول للنار التى فيما يتا وكذا التعريف المذكور هنا مخصوص بالنار التى لها لون ووضع اللفظه لها في اللغة فلا وجه للاشكال بالنار التى تحت الفلك لوقولنا بثبوته * قوله (واشتقاق النار من نار بنور نورا اذا نفر لان فيها حركة واضطراباً) اى اخذه لا ينجى ان الاشتقاق لا يخص بالمتقى بل يجرى في الجوامد وهو مراد المصنف وهو الاخذ من اصل يتوع من التصرف فيه فالاشتقاق هنا يرادف الاخذ مطلقاً لان فيها ٣ حركة الخ بيان المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه المتصحح للاخذ واما اشتقاق النور فينبغي ان يكون من النار لا العكس بناء على المناسبة اللغوية فان الحركة والاضطراب يوجدان في النار او لا وبالذات وفي نورها ثانياً بالعرض اذا انور الجوهر المضئ والنار كذلك غير ان ضوءها مكد مغفور بالدخان فاذا صارت مهبدة مضافة كانت محضاً نور فهما متحدان هنا بالذات ومختلفان بالاختلاف فكانت النار اصلاً بالنسبة الى النور الذى هو ضوءها وقيل وانما لم يحكم باشتقاق النور من النار كما في الكشاف اذ الظاهر اشتقاق كل منهما من المصدر وما قاله الاكل من ان المراد من الاشتقاق الاشتقاق الكبير والعبر فيه مجرد التاسب في اللفظ والمعنى وهو لا يستلزم التقدم والتأخر فهو وان لم يصح ان يقال ان النار مشتقة من النور كعكس كاذب اليه البعض وقال القطب النار مشتقة على النور وزيادة فكيف يكون النور مشتقاً منها بل الواجب ان يكون الامر بالعكس وجوابه ما مر من ان الحركة توجد في النار او لا الخ فهو متفرع عليها فينبغي ان يكون النور مشتقاً منها واما قوله النار مشتقة على النور الخ فضعيف لان المراد بالاشتقاق هنا الاخذ الذى يجرى في الجوامد كما عرفت ولا يشترط فيه ان يكون المشتق امراً مشتملاً على المشتق منه مع زيادة على ان الكوفيين اختاروا كون المشتق منه فعلاً والمصدر مشتقاً من المشتق منه مشتملاً على المشتق مع زيادة وهذا عكس ما ادعاه ٢٢ * قوله (اى النار ما حول المستوقد ان جعلتها متدبة والا يمكن ان تكون مستدة الى ما) الضمير راجع الى الاضائة المدلول عليها باضافات تضمننا والمعنى ان فاعل اضاءات النار مفعوله ٤ ما حوله ان جعل اضاءات متعدداً وارجحانه قدمه ثم اشار الى كون اضاءه لازماً فمح يكون ما حوله فاعله فمح تأنيث اضاء لان فاعله عبارة عن التعدد اذ قد عرفت ان كلمة ما يستوى في الواحد والجمع واضاء من الافعال التى تستعمل متعدية تارة ولزامة اخرى مع انه من باب الافعال كاظلم وابان بناء على ان همة الافعال اما للتعدية او للصيغة لكن جملة لازماً لا تحتاج الى التكلف زيغه وعبر بامكن فعلى الاول لفظة ما موصولة كما اختاره المصنف او موصوفة والظرف المتقرر صلة اوصفه وعلى

قوله ان جعل مرجع الضمير في بنورهم اى جعل الذى بمعنى الذين انما يحتاج اليه ان جعل الذى مرجع ضمير الجمع (الثاني)

في ذهب الله بنورهم لانه هو الذى الجاء الى هذا التوجيه واما اذا جعل مرجع الضمير المتأقنين فلا تلخيصه ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه لوجعل جواب لما ذهب الله بنورهم اذ يحين رجوع المتأقنين في بنورهم الى الذى دون المتأقنين ورجوع ضمير الجمع الى المفرد يستدعى تأويلاً واما اذا كان جواباً للمحذوف تقديره خدعت ناره وجلة ذهب الله بنورهم استنباطاً من التوجيه تشبيه حال المتأقنين بحال من استوقد ناراً ثم انطفاً ناره يكون ضمير الجمع فيما اضيف اليه النور للمتأقنين فمح لا يحتاج الى جعل الذى بمعنى الذين يجوز ان تمثيل حال الجماعة بحال الواحد من غير تأويل كما في قوله تعالى مثل الذين جلاوا الثوربة الآية وفي جعل موجب وضع الذى موضع الذين رجوع الضمير الجمع في بنورهم الى الذى دون امتاع تمثيل الجماعة بالواحد بحسب الظاهر انما الى رد كلام الكشاف في جعل الموجب امتاع ذلك من حيث الظاهر قوله والذى بمعنى الذين اى على الحذف والتخفيف ٢٢

٢ وجواز كون الكل ظرفا لجزءه مما لا كلام فيه
وانما الاشكال في كونه حقيقة او مجازا والتفصيل في
الموافق في بحث الجواهر

٣ قال المطول واما قوله تعالى * قل الذين آمنوا بقبولوا
الصلوة الآية فلان الشرط لا يشترط فيه ان يكون
علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء
عليه وان كان متوقفا على شيء آخر ولا ريب في ان
الذهب المذكور يتوقف على الاضائة

٢٢ فصح به مقابلة قوله او قصده جنس المستوفين
له عطف فان ذلك لا على الحذف
قوله وانما جاز ذلك اي وانما جاز جعل الذي بمعنى
الذين والحال انه لم يجز وضع القائم مقام القائم لان
الذي ليس مقصودا بالوصف لدالته على ذات
مبهمة خالية عن معنى الحدث القابل لان يوصف
به بل المقصود بالوصف هو مضمون جملة وقعت
صلة له وبجته انما هو ضرورة وصف المعرفة بالكرة
التي هي تلك الجملة لان الجمل نكرات ولما لم يكن هو
بنفسه قابلا لان يوصف به والمطابقة للموصوفات
انما تجب فيما بين الاوصاف وموصوفاتها لا فيما بينها
وبين ما هو وسيلة الى الوصف لم يراع فيه ههنا
الوفاء لما رده على انه لما كان هو آلة الوصف
لا الوصف كان احق بالتخفيف فان الآلة كلما كانت
اخف كانت احسن فجوز في ضميره الافراد تارة فقل
استوفد نظرا الى صورة التوحيد فيه والجمع اخرى
فقل بنورهم نظرا الى المعنى فاندفع به ما قيل انه
لو كان المراد به الذين لوجب ان يقال استوفدوا كما قيل
خاضوا لامتناع ان يقل الذين استوفدوا كما امتنع
ان يقال السلون جاء وفيه نظر سبأتى وجهه

قوله ولانه ليس باسم تام اي ليس باسم في افادة
المعنى بدون مقارنته الصلة فانه لشدة احتياجه في
الافادة الى الصلة لم يقع في الكلام قط مجردا عن الصلة
فكان كالجزم من الاسم التام جعل مجموع الموصول
مع صلة بمنزلة اسم تام وبجزم الموصول بمنزلة جزئه
فاوجب هذا مع ما قبله من التعليل الاول ان لا يجمع
ولذا فرع عليه
قوله فصح اذ لا يجمع بالفناء فربح السبب على
السبب ولما حكم عليه به لا يجمع ورد عليه انه
يستعمل الذين بالراء والثون في مقام الجمع كحليين
فدفعه بقوله وليس الذين جمعه الخ ولما كان مبنى هذا
الوجه على الحذف والتخفيف بين وجه ترجيح
الحذف على الاثبات بقوله ولكونه متطابرا لصلته
استحق التخفيف

قوله ولذلك بالغ فيه اي ولا يستحقا فقه بالتخفيف
بولغ فيه بكثرته الحذف حيث حذف باؤه ثم كسره
ثم الدال في الصفات المشتقة من اسم الفاعل والمفعول فان اللام فيها بمعنى الذي بل هو لام الذي قد بقي حذف فاعيد حذفت والتغير يورث التغير قال الفاضل اكمل الدين
فيه نظر لان ما ذكره من الحذف لم يلزم به التباس في المعنى لاستعماله مفردا في موضع الافراد وجمعا في موضع الجمع ولا خروج عن الاصل بخلاف ما نحن فيه للزوم الالتباس
ولهذا يحتاج الى هذه التكلفات في الجواب والخروج عن الاصل وهو استعمال المفرد في موضع المفرد والجمع في موضع الجمع واعتراض على هذا الوجه بان الذي
على هذا التقدير جمع وهو يلزم ان يرجع اليه ضمير الجمع كافي قوله تعالى * كالذي خاضوا في معنى الجمع وافراد الضمير ثانی واحد المتأفين وهو افراد الضمير ثابت فينتفي
الاخر واجيب بان افراده نظر الى لفظ الذي وهو مفرد فلان في اذا اقول لان لم يلفظ الذي ههنا على هذا التقدير مفرد لانه مخفف من الذين والحرف المحذوف ٢٢

الثاني يحتل ان يكون ما فاعل اضاء وحوله ظرف مستقر صلة ما وثابت فعل حيث لما ذكره اوفاعله التارك
في الوجه الاول (والثاني لان ما حوله اشياء واما كن او الى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة نصب
على الظرف او مزيدة وحوله ظرف) في باب وما ظرف منصوب محلا لكونه عبارة عن الامكنة والاعتبار
للمعاني فهو ظرف معنى او مزيدة اي لفظية ما حيث انما ظرف او مزيدة فاذا كانت مزيدة يكون حوله
ظرف لغو لاضاءة واذا كانت كلمة ما ظرفا لاضاءة يكون حوله ظرفا مستقرا فيحذف يلزم ان يكون
للمكان مكان لكن لا بأس في ان يكون الكل ٢ ظرفا لجزئه اذ الحول عبارة عن فضاء سواء كان مضمنا او لا والامكنة
التي تراد بما هو مضمون منها والحاصل ان ههنا وجوه اربعة فما على الاول مفعول به وهو الراجح وعلى
الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زائدة لتحسين اللفظ وههنا احتمال خامس وهو ان يكون
ما موصوفة والظرف صفتها كذا قيل ولا يخفى انه في الماك يرجع الى كون ما موصولة والظرف صلتها لكن ههنا
احتمال آخر وهو كون حوله بدلا من ما على الظرفية بل هذا اول اسلانه عن لزوم ان يكون للمكان مكان وعن
اعتذاره بانه لا بأس في ان يكون الكل ظرفا لجزئه فان في هذا الاعتذار نوع خفاء واورد على الظرفية بانه لا بد
من اظهاره في لانهم انما يجوزوا حذفها من لفظ المكان جلالة على الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة
في الموصول المعبره عن المكان فالجواب ان ما الموصولة او الموصوفة اذا جعلت ظرفا فالمراد الامكنة التي تحيط
بالستوقد وهي جهاته الست مما نصب على الظرفية قياسا مطردا فكذا ما عبر به عنها وهو المراد بالامكنة
اختصارا للمكان وحده وهذا اللفظ هو الذي اوقعهم فيما وقعوا فيه وهذا معنى قوله في الكشف وفيه وجه
آخر وهو ان يستقر في الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها على ان ما مزيدة
او موصولة في معنى الامكنة كذا قيل وقد تقرر في محله ان كون الشيء بمنزلة شيء آخر وبمعناه لا يستلزم ان يكون
في حكمه في كل شيء الا يرى ان الفعل المصدر بان مأوول بالمصدر مع جواز تقديم مفعول ذلك الفعل عليه دون
المصدر وله نظائر كثيرة والمعتزض اشار الى الفرق بينهما بقوله لكثرة المكان دون استعمال ما المعبر به عن المكان
وما ذكرناه هو الذي اوقعهم فيما وقعوا فيه لا ما زعمه الجيب فالاولى ان يقال ان هذا من قبل عمل الطرفين
العلب اذ العلامة حل قوله في الاعراف لا فعدن لهم صراطك المستقيم على هذا المثال ورضي به المصنف وحله
عليه ايضا فلولا اطلاعه على وقوع مثله في كلام العرب لم يحمل عليه الظن الجليل كيف لا وقد صرحوا بان
استعماله مثل روايته فاظنك بما اختاره في الظن ولعل لهذا التكلف قدم احتمال كون ما مزيدة فان في جعلها
موصولة تكلفا وارتابا خلاف المشهور كما عرفت فحيث عدول المصنف عن مسالك الكشف حيث اخر
احتمال الزيادة ليس بمناسب * قوله (وثاني الحول) اي تأويل حروف حول (للدوران) ومنه حال الشيء
واستعمال اي تفسير وحال الانسان هي عوارضه التي تتغير والحوالة وهي اسم من احوال عليه بدنه وحول الشيء
جائبه الذي يمكن ان يحول اليه والحول بمعنى القوة التي مبدأ التغير والحاصل انه لو استقرت الاقايض وجدت
كلما فاؤه حاء وعينه واو ولامه لام دالا على معنى الدوران والطواف ولهذا قال (وقيل للعام) اي السنة
(حول لانه يدور) ولما لم يشترط الاطراف في وجه التسمية فلا اشكال بان الشهر بل اليوم ايضا يدور لم يسم بالحول
والعام في تقدير فعل بفحنتين ولذا جمع على افعال كعب واسباب ونقل عن الجواليقي انه قال عوام الناس لا يفرقون
بين العام والسنة فيقولون لاي وقت من السنة الى مثله عام وهو غلط والصواب ما قاله ثعلب من ان السنة من اي
يوم عدته الى مثله والعام لا يكون الا شتاء وصيفا وعلى هذا فالعام اخص من السنة وكل عام سنة وليس كل سنة
عاما فاذا عدت من يوم الى مثله فهو سنة وقد يكون في نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون الا صيفا
وشتاء متوالين كذا قيل عن المصباح النير والظاهر ان هذا الفرق عند بعض اهل اللغة كما فهم من قوله والصواب الخ
لكن لم يبين وجه الصواب ومثل هذا بناء على وضع اللفظ فان وقع وضع السنة والعام على ما قاله ثعلب باتفاق
اهل اللغة فاعتراض الجواليقي وارد ودون اثباته خبط القناد وان كان الوضع المذكور عند بعض اصحاب اللغة
فلا وجه لذلك الاعتراض على ان هذا الفرق في احكام الشرع غير مسلم ٢٢ * قوله (جواب لما) والاضاءة
المذكورة سبب لذهابه تعالى بنورهم فانها لو لم تحقق الاضاءة لم يوجد الاذهاب المذكور والنيية في الجملة ٣
كافية في ذلك ولا يضره ان يكون له سبب آخر كرجح او مطلق كاسمى والمناظر بمعنى اذ يستعمل استعمال الشرط

٤ ولقد اشرب من قال ان النور اعظم منافعها
واودمها واشهرها وهو المناسب للتشبيه وجه الغرابه
هو ان ما ذكره مخالف للبديهه فان اعظم منافعها
الطبخ كما عرفته **معد**

٣ وهذا اول مما قيل من انه بدل اشتمال لان الغرض
بيان حال المنافقين من ظهور نورهم حال اثم اضلاله
ما لا يظهر ان هذا اوفى بتأدية الغرض من ذلك
فهو بمنزلة قوله ارحل لانقيبين عندنا انتهى فان
الظاهر من تقريره كونه بدل بعض وكون قوله ارحل
الخ بدل اشتمال تكلف فيه الصبر التفاضلي
واعتباره هنا تكلف متغنى عنه بما ذكرناه **معد**

٢٢ عني النور مقدر متو في صورة الافراد
فيه بعد كونه مخفيا من الذين لا يورث في افراد ضمير
الصلة قال الطيبي فان قلت ليس قوله الذي استوقد
نارا مثل كالذي خاضوا لاختلاف صليهما مفردا
وجهه وقرينة التخفيف في المنشهد به جمع الصلة
قلت ان الآية بحسب عود الضمير من نورهم الى
الموصول يحتمل امرين فيجوز ان يحمل على الوجه
والضمير للتخفيف على ان الآية التي نحن بصدد ها
اذا حلت على التشبيه المفرق يوجب تقدير الجمع قال
ابو البقاء الذي استوقد نارا اراد الذين محذوف النور
اطول الكلام بالصلة ومثله والذي جاء بالصديق
وصدق به اولئك هم المنافقون اقول لا يلزم من رجوع
ضمير الجمع اليه ومن الاشارة بالفاظ الجمع ان يكون
مخفيا من الذين اذ يكتفي في اعتبار معنى الجمعية فيه
ومنه الجنس واقول في قوله والذي بمعنى الذين
الخ اشكال وهو انه كان مراده بقوله والذي بمعنى
الذين انه مخفف منه محذوف نونه بدفعه قوله وانما
جاز ذلك ولم يحز وضع القائم مقام القائم مع ما يقبه
من التعليان

قوله في تفسير ذهب الله بنورهم وجهه للحمل
على المعنى لان المفهوم منه انه مفرد وضع موضع الجمع
وان اراد به انه مفرد اللفظ وبمجموع المعنى امتع عطف
قوله او قصده جنس المستوفدين عليه للزوم كون
المعطوف عين المعطوف عليه واقول ايضا قوله ثم
اقتصر على اللام في اسماء الفاعلين والمفعولين يدل
دلالة ظاهرة على ان اللام فيهما لام الذي حذف
ياؤه وذلك في اللام وحدها فانه نظر اذ لو كان الامر
كذلك لكان اللام فيهما مشددا فيقال اللقائم للقائم
والحق ما حققه صاحب الكشف حيث قال في الفصل
ولا استطالهم اياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من

غير وجه فقالوا ليجذف اليه ثم حذفوا رأسا واجتزأ عنه بالحرف المتبسي به وهو لام التعريف هذا واورد عليه ابن الحاجب (الوجهين)
ان الذي بكما هو التعريف لان الالف واللام على انفرادهما للتعريف وقد صرح بذلك في قوله والذي وضع وصلة الى وصف كل معرفة بحملة فكيف يكون الذي بكما لها
وصلة للتعريف ويكون الالف واللام وحدهما للتعريف اقول يمكن ان يجاب عن اراد ابن الحاجب بان الالهامة الزمخشري ثقة صاحب مذهب في علم العربية وهو قد ذهب
الى ان التعريف في الذي مستفاد من اللام من الكلمة برأسها كما قالوا وكلامه في الفصل صريح في ان اللام في الذي حرف التعريف لانه قال واجتزأ عنه بالحرف المتبسي به
وهو لام التعريف وقد سبق قوله في الكشف ان التعريف في الذين كرهوا يجوز ان يكون للفهد وان يكون للجنس وما للفهد اول الجنس هو لام التعريف وفي الصحاح ٢٢

بليه فعل ماض افذا ومعنى ومن هذا قال سيوبه لما لوقوع امر او وقوع غيره ٢ وانما يكون مثل لو اوى مثله في
الضى واحتماله في عدم العمل اوفى عدم الظرفية ضعيف واضافته الى الجملة رجحت القول بالظرفية قال ابن مالك انه
بمعنى اذ واستحسنه ابن هشام بانه يختص بالماضي * قوله (والضمير الذي) قوله (وجهه) استئناف وتقريره
واضح (الحمل على المعنى) لان المقصود هو الجنس المحتمل للقليل والكثير وهذا التوجيه ناظر الى الوجه الاول
وهو كون الذي بمعنى الذين و اشار الى رجحانه باكتفائه هنا وتقديمه هناك وفيه اشارة الى ما ذكرناه في بيان الوجه
الاول من ان مراده بوضع الذي موضع الذين ان الذي كما ومن جنسه لانه مخفف الذين كما وضخه هناك ولم يشر
الى تقدير المضى فان هنالك تكلف متغنى عنه وانما تعرض لهذا مع انه علم بما ذكره لانه مذكور استطرادا لبيان
معنى الذي وهما مذكور صريحا لبيان معنى بنورهم فلا تكرار لكن فيه شائبة الدور اذ كون الذي بمعنى الذين
بسبب كون ضمير نورهم جهة واذا كان كون الضمير جاعا بسبب كون الذي بمعنى الذين يلزم الدور والجواب ان يحمل
احدهما على اللام والآخر على الاخرى وبهذه الملاحظة تندفع شائبة التكرار ايضا * قوله (وعلى هذا)
اى على كونه جواب لما (انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم) واما على كونه استئنافا فلا حاجة الى التذكرة المذكورة (لانه)
اى النور الحاصل من النار هو (المراد من ايقادها) وفي هذا الحصر نظر ظاهر اذ المقصود الطبخ في عموم
الاقوات والاصطلاح في وقت البرودة والنور والاستضاءة في وقت الظلمة وصحة الحصر انما تكون فيما اذا كان
المقصود الاستضاءة والاضاءة كما بشر به قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون فالحصر بالنظر الى خصوص
المادة بمعونة القرينة واما المدول عن الضوء الى النور فوجهه سيجي واخره لان ما سبأ في انساب يذكره كما ستعرفه
* قوله (واستئناف اجيب به) فصله ليتبين المراد به وهو استئناف معاني وليس نحوى اجيب به (اعتراض
سائل) مقدر والمراد بالاعتراض الاستفسار ولكونه في صورة الاعتراض عبر به ولو قال سؤال سائل لكان
احسن انتظاما قوله (يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال متوقد انطقت ناره) اشارة الى الجواب المحذوف
ومشأ الاستفسار المقدر فالقول يلاحظ الجواب المقدر لما توجه السؤال ومعنى ما بالهم اى حالهم وشأنهم وحاصله
السؤال عن وجه التشبيه اذ المعنى لاي شئ شبهت حالهم الخ فاستندأ خبره بالهم وشبهت حاله بتقدير
قد اودى به فلما ك راجع الى السؤال عن وجه التشبيه في سابق الجواب قوله انطقت ناره وارده على ظاهره
* قوله (او بدل من جملة التمثيل) اى كالبديل لانها غير وافية بالمراد والمقام يقتضى اعتناء بشائه لنكتة مثل
كونه فظيحا والثاني اوفى بتأدية المراد ولهذا قال (على سبيل البيان) فوزانه وزان حنه في اعجبي الدار
حنه لاشتمال التمثيل له فيكون بدن اشتمال او وزانه وزان وجهه في اعجبي زيد وجهه لدخول الذهاب المذكور
في التمثيل فيكون بدل البعض وهو اظاهر المختار والاحتمال الاول بناء على ملاحظة ٣ اذهب الله تعالى والثاني على
ملاحظة ذهاب نورهم وهذا داخل في التمثيل دون الاول وفي قوله على سبيل البيان تنبيه على ان المبدل منه ليس
في حكم الساقط ههنا كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن الآية كما في الكشف واما القول بانه بدل الكل
من الكل فضعيف لان الحق جزم في شرح التخصيص بان بدل الكل لا يتحقق في الجمل لاسيما التي ليس لها محل
من الاعراب ووجوب الضمير في بدل البعض والاشتمال انما هو في المفردات دون الجمل لعدم صلاحيتها لذلك
ولان كونها على التشبيه والتزيل لاعلى الحليفة يرشدك اليه قول ائمة المعاني فوزانه وزان وجهه او وزان حنه
الخ وقول صاحب الكشف والجمل على الاستئناف ضعيف لان السبب في تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى
للسؤال عن وجه التشبيه او تعيين التشبيه مدفوع بانه اشتمال حال المنافقين في المعاني التي اعتبرت في حال المتوقد
ليس بظاهر لاحتمالها امور كثيرة لا يلزم خصوص وجه التشبيه لا يتعمق النظر فكان المقام مظنة السؤال عن
تعيين وجه التشبيه فاجيب بان لانقيبين نورا وهو كلمة التوحيد او هداهم الذي باعوه وعدم انقاعهم به بمنزلة
الحمود والظلام فوجه التشبيه في الجانبين انطفاء نورهم وبقاؤهم في الظلام مطلقا فانه حتى في جانب التشبيه
ومعنى في جانب التشبيه واما الاشكال بان الجملة الاولى لا محل لها من الاعراب والبديل تابع معرب باعراب سابقه
فلا تصح البدلية خدفع بمثل ما مر من انه يختص بالفرد واما الجمل فان كانت الجملة الاولى معربة محلا فالبديل
منها تابع لها في الاعراب والاقبال لمجرد البيان والتوضيح وان الامر في التأكيذ والمطف كذلك فعملهم الجملة
الثانية تابعة للجملة الاولى التي ليس لها محل من الاعراب دليل واضح على ما ذكرناه * قوله (والضمير على

(الوجهين)
ان الذي بكما هو التعريف لان الالف واللام على انفرادهما للتعريف وقد صرح بذلك في قوله والذي وضع وصلة الى وصف كل معرفة بحملة فكيف يكون الذي بكما لها
وصلة للتعريف ويكون الالف واللام وحدهما للتعريف اقول يمكن ان يجاب عن اراد ابن الحاجب بان الالهامة الزمخشري ثقة صاحب مذهب في علم العربية وهو قد ذهب
الى ان التعريف في الذي مستفاد من اللام من الكلمة برأسها كما قالوا وكلامه في الفصل صريح في ان اللام في الذي حرف التعريف لانه قال واجتزأ عنه بالحرف المتبسي به
وهو لام التعريف وقد سبق قوله في الكشف ان التعريف في الذين كرهوا يجوز ان يكون للفهد وان يكون للجنس وما للفهد اول الجنس هو لام التعريف وفي الصحاح ٢٢

٢٢ ان الذي اصله لذي فادخل الالف واللام ولا يرد غلبة شيء لان الالام في الذي لو كان التعريف لزم اجتماع التعريفين فيه لكن احدهما لفظي والاخر معنوي ولا بعد فيه كما يابز يد وما قوله والذي وضع وصلة فراه لذي كما يقال الرجل موضوع لذ كرم مني ادم فانه ليس موضوعا له مع الالف واللام بل وحده بدونهما قوله طلب الوقود بضم الواو مصدر وقد هو ارتفاع لهب النار وسطوعها ومن اخواته وقد في الجبل اذا صعد وعلا والوقود بالفتح اسم لما يتوقد به

٢ واما اذا جعل اقرارهم باللسان مخالفا للبيان مثابها بالنور الذي لم ينتفع به صاحبه فلا بعد فيه مثل بعد كونه نورا

٣ تمامه من الوجازة مع الاعراب عن النصفه التي حصل عليها المستوفى بما هو ابغ من اللفظ في اداء المعنى كانه قيل فلما اضاءت ما حوله خدعت فبقوا خابطسين في ظلام تخبرين متحمرين على قوت الضوء خائبين بعد الكدح في احياء النار انتهى فحينئذ نفوت المباحة في المشبه به التي حصلت باسناد الاذهاب الى الله تعالى كما سرح به نفسه والمشهور ان يكون المشبه به اقوى في وجه الشبه فان كان خدود النار معتبرا بنفسها مع ان خدود نور المنافقين باطناء الله تعالى يكون الامر بالعكس فيحتمل يحتاج الى تكلف وتعمق في توجيهه

٤ وهذا لا ينافي ما سبق في تفسير الوجه الاول من قوله وان كان بواسطة امر عادي فلا تغفل قوله واشتقاق النار من نار بنور وفي الكشف واثار جوهر لطيف معنى حار محرق والنور ضوءها وضوء كل نير وهو تفيض الظلمة واشتقاقها من نار بنور اذا غمر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها قال الراغب النار والنور احدهما مشتق من الآخر من حيث انه قل ما ينفك احدهما عن الآخر ولهذا قال فتنس من نوركم فاستعمل فيه الاقتباس الذي هو للنار وقد اعترض على تعريفه النار بما ذكر حيث قيل ان الاضاءة لا تعتبر في حقيقتها وكذلك الاحراق وانه لا يتناول النار الاصلية التي هي كرة الاثير لانها شاففة لالون لها والضوء ملون فانه مرئي وان قوله لطيف وحاد متغني عنه وان الجوهر المسأخوذ في التعريف اخفى من النار لاحتالة واجاب الشيرازي عن الاول بان البحث فيما وضع اللفظ له بحسب اللغة ولا شك في اعتبار هذا المجموع فيه قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر فان اعتبر هذا المجموع عند الوضع غير محقق وعن الثاني بان الاحراق من اخص اوصافها التي اذا زال عنها لم يبرأ منها هو بين ذي ضوء اخر اللهم الا ان يبقى العلم بان عدم الاحراق لما منع كثر الخليل عليه الصلاة والسلام وفيه نظر لان زوال الاحراق فرض محال ولم يكن زائلا عن نار الخليل وانما زال الاحراق عن المحل كما قوت وقطن وقفا في النار فان الباقوت لا يحترق والعطن يحترق فلا يمكن في الاحراق لا يقال يجوز ان يكون محرقا بالنسبة الى العطن وغير محرقا بالنسبة الى الباقوت فيصدق عليه سلب الاحراق لان الحكم بذلك ليس اولي من الحكم بسلب القابلية عن المحل لئلا ذلك لكن قوله

(الوجهين للمنافقين) اي مرجع ضمير نورهم المنافقون كقوله تعالى * مثلهم * الآية لا الموصول فتح لا يحتاج الى جعل الذي في موضع الذين لكن هذا الاحتمال ضعيف (و) لذا اخره اما او لا نقول بان (الجواب محذوف) مع امكان ان يكون المذكور جوابا لخلاف الظاهر واختبار الحذف فيما اخبر فيه لداع ولاداعي هنا واما ثانيا فلان المنافقين ليس لهم نور حقيقة بل ظاهر افلا يحسن ان يقال ان الله تعالى ذهب بنورهم واما ثالثا فلان كونه استنباطا او بدلا مما يناقش فيه كثير من العلماء وان كان مستندنا * قوله (والجواب محذوف) مثل انطفأت وخدعت وقد اشترنا اليه والداهي اليه في الجملة كون ضمير نورهم جمعا فانه قرينة وان لم تكن قطعية على انه راجع الى المنافقين وهذا يقتضي ان لا يكون جوابا ولم تكن تلك القرينة قطعية لانافي جواز احتمال الاول بل رجحانه الا ترى ان المص والضمير يجرزان ان يكون اللفظ مجازا بالنظر الى القرينة الضعيفة وحقيقة لعدم الالتفات اليها لضعفها (كما في قوله تعالى * فلما ذهبوا به *) تأيد لما قاله لكن لاحاجة اليه لانه كثير شايع بمعونة القرينة وهنا لما كان المذكور يصلح ان يكون جوابا للداعي الى ارتكاب الحذف وقد عرفت ان ما ذكر من القرينة الضعيفة لا يعابها والجواب المحذوف هناك مثل ما فعلوا يوسف ما فعلوه من الاذى * قوله (لا يجوز هذا سبب صحيح وقيل مرجح للحذف اذ المقام مقام الابعاز لا يهامة ان الجواب مما تنصرون عنه العبارة وما قدره مثل انطفأت ليس بمنتهين ولعل لهذا قال والجواب محذوف ولم يتعرض لتقديره وتركه في مقام الابعاز محل بالفصاحة قوله (وامن الالتباس) فيه خفاء فانه لما صح ان يكون ذهب الله الآية جوابا لما في نفي الالتباس والقول بان ضمير نورهم كونه جمعا قرينة على انه راجع الى المنافقين الخ ضعيف فان الذي لكونه جنسا ليس له جمع يصح ان يكون مرجعا لضمير الجمع كما مر تحت نفسه وبهذا يظهر ضعف ما قاله الزمخشري وانما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع امن الالتباس الدال عليه وكان الحذف اولي من الاثبات لما فيه من الوجازة اذ مراده من الدال كون ضمير بنورهم جمعا وقد عرفت حاله ولذا قال صاحب الكشف جعل ذهب الله جوابا اولي اعدم الاستطالة ولان كونه من تنمة التثنية الاول بوجوب مطابقة التثنية الثاني لاشتغالها على مبالغات ومن دأب البلغ ان يبالغ في المشبه به ليبرز منه المبالغة في المشبه ضمتا انتهى وما قاله النحوي في جوابه من ان الاستطالة بالنسبة الى ما لو لم يعتبر الحذف وان الحذف لما كان ابغ كانت المبالغة في المشبه به أكثر والطابق بين التثنيين اوفر فيمكن دفعه بان كون الحذف ابغ مقيد بكون المقام مقام الحذف وهنا ليس كذلك اذ المقام يقتضي اشباع الكلام في بيان حال المشبه حتى يعرف به حال المشبه فالمقام مقام الذكر والمصير الى خلافة محل بالفصاحة * قوله (استاد الاذهاب الى الله تعالى) هذا حاصل المعنى فانه ليس استاد الاذهاب اليه تعالى صريحا بل هو لازم لقوله ذهب الله بنورهم فان التعبدية بالباء والهمزة سواء في اصل التعبدية وان كان فرق بينهما كما يجيء * قوله (اما لان الكل) اي كل الممكنات (بفعله) اي يخلق وان كان بواسطة امر عادي لكن الخلق اذا كان بواسطة عادية يكون الاستناد اليه تعالى مجازا كما صرح به المفسرون في قوله تعالى * ثم شققنا الارض شقا فان الاستناد الى الكاسب حقيقة والى الخالق مجازا فيما يوجد فيه الكسب والسبب العادي هذا مذهب اهل السنة بخلاف المعتزلة ولذا سكت عن هذا الوجه الزمخشري * قوله (اولان الاطفاء) مصدر من بني المفعول (حصل بسبب خفي) هذا على تقدير رجوع الضمير الى الذي استوفى وكون السبب اخفا بالنسبة اليه لعدم اطلاعتنا عليه بسبب كونه غير مدرك بالظاهر فاستد اليه تعالى فان الامور التي لا يظهر لها فاعل تند اليه تعالى فلا يقال انه يرجع الى الوجه الاول فان بناء ان الكل منه تعالى بحسب الخلق مع العلم بانه لم يحصل بسبب خفي اوجب بقرينة المقابلة لقوله اولان الاطفاء الخ ولذا قيل ان الوجه الاول على تقدير رجوع الضمير الى المنافقين ولا ريب في ان اذهاب نورهم الظاهر لا مدخل لغيره تعالى فيكون استناده اليه تعالى حقيقة قطعاً ومبنى هذا الوجه ان لا اذهاب سببا اما خفيا او جليا فيكون الاستناد مجازا كما ذكرناه آنفا وهذا الوجه على تقدير رجوع الضمير الى المستوفى نارا كما عرفت فاني يرجع هذا الى الاول (او بسبب معنوي كريح او مطر) لفظة اولع الخلو فلا مانع لجمعها بل لا مانع لخلوهاما فتدبر * قوله (اولا لبالغة) اي لا اذهاب ولا اطفاء بل التحقق الطفو والذهاب كما في قولهم اقدمني بلدك حتى فكما لا اقدم هابل القدم واما اشتق للبالغة كذلك فيما نحن فيه اشتق الاذهاب للبالغة في ذهاب النور فلا يطلب له فاعل حقيق وهذا مذهب حق اختاره عبد القاهر كذا قيل فالظاهر على

(١٣) (ل) (تكملة)

لم يبرأ بينها وبين ذي ضوء آخر ليس يصحح لانه انكار المحسوس وعن الثالث منع وجود الاثير قال فان سلم فاني لا جلال العرب العلم قلنا ان الاسماء اصطلاحية او توقفية فلا شك انها لاعلام من يقصد بالخطاب وان العرب توارثها صائرا عن كاري الى ان انتهى الى ذلك الموحى اليه او الملمم وحيث لم يعلمهم بان اللفظ موضوع لذلك ايضا والقدرة المشتركة دل على انه بمنزلة عن فطرة في هذا الاطلاق وان كان عالما كما هو وقال الفاضل اكمل الدين وفيه نظر فان الدليل العقلي قائم على وجوده وهو حجة قاطعة عند المعتزلة وعلى تقدير اصطلاحية الاسماء ليس الواضع اجلاف العرب فان العلماء اطلقوا على ان الواضع لابد له من علم وحكمة وعلى تقدير توقيفيتها ٢٢

٢٢ فالنوارث هو لفظ النار ولا تنصرف في دلالة بين الاصل وهو الاثير وغيره وانما خروج الاصل باعتبار اخذ المضي في التعريف وح كان النظر عليه موجها والجواب عن الثالث انه لا يجب ان يكون كل ما ذكر في التعريف لاحراز لجواز ان يكون بعضه لبيان الواقع او نقول اراد باللطيف الشفاف فلا يخرج عنه الاثير ولا تنافي بينه وبين المضي لان المضي مرئي لكن لا يلزم ان يكون ملونا لعدم صدق كل مرئي ملون لصدق بعض المرئي ليس يملون كاللواكب فانها مرئية شفافة ولا يتوهم ان ما عندنا من النار سائر لما وراءه فلا يكون شفافا فلان ذلك لها خالصة من كثافة الدخان الا يرى ان اصول النار وحيث الشعلة قوية لا تستر ما وراءها وهذا الجواب يقطع السؤال الثالث من اسئلة واما الرابع فالظاهر فهو ضيق فان الصغار المميزين ادنى تميز اذا سمعوا لفظ النار يفهمون معناه واكثر الفلاسفة لا يتفكرون معنى الجوهر ثم قال الفاضل اكمل الدين والحق ان النار ليست بحاجة الى تعريف اصلا فعلى هذا يكون قوله جوهر لطيف الخ يا نا لما يطلق عليه لفظ النار في تعاريف اللغة لا تعريف النار وما وقع في عبارة الكشف من قوله والنور ضوءها وكل ضوئها يدل على ان النور والضوء مترادفان ونقل صاحب الفلك الدائر عن ابن السكيت ان النور هو الضياء وكذلك الجوهري واعتزض عليه الرازي بان هذا ينافي ما ذكره في قوله ذهب الله بنورهم ان الصوفية دلالة على الزيادة وقال الشيرازي فيه توسع واجاب بان المذكور ههنا ما هو بحسب الوضع والنسب والمذكور فيما بعد مأخوذ من استعمال البنفسج كما في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وفي قولهم اضوئ الشمس والنور من البدر ونقله عن الاساس وهو حسن وقال التحقيق ان الضوء فرع النور يقع على الشعاع المتبسط لانهما واحد كما نقل عن ابن السكيت

(٥٠) (سورة البقرة)

هذا انه حقيقة وقيل واما اذا طقت بامر سماوي كريح هبت بقوة الله تعالى فهو الفاعل والريح آلة كالسكين للقاطع انتهى مراده ان الاسناد على هذا التقدير حقيق كاسناد اقطع الى زيد في قولك قطع زيد الشيء الفلاني فعلى هذا يكون الاسناد اليه تعالى حقيقا على كل تقدير وقد قال البعض الاسناد على الوجه الاول حقيق وعلى التقدير الثلاثة الاسناد مجازي من قبيل الاسناد الى المسبب وفيه خدشة لان الاسناد الى السبب حيث يكون حقيقا والمسبب مجازيا وهو خلاف المشهور اذا المعروف عكس ذلك فالصواب كون الاسناد على كل تقدير حقيقا فان كون الاسناد الى الخلق مجازيا فنحصر فيما نحقق فيه كسب العبد كامر من قوله تعالى ثم شققنا الارض شقا فان الشق من مكسوبات الخلق فيكون الاسناد الى الخلق مجازيا كما صرح به بعض الافاضل وما نحن فيه لا كسب فيه غاية ان الاسباب العادية موجودة على بعض التقادير والزام انها من قبيل الكسب او ان الاسناد حيث تحقق الاسباب مجازا ايضا غير مسلم محتاج الى النقل عن ائمة البلاغة بل خلاف ذلك مصرح به في كلامهم * قوله (ولذلك) اي لان يقصد المبالغة (عدي الفعل بالباء) الدالة على المصاحبة والملازمة بل المخاطبة (دون الهمة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستسالك) لعدم دلالتها على ذلك بل يفيد التعدية حين قصدت وهذا الفرق منقول عن البرد نظرا الى ان معنى الهمة الازالة ومعنى الباء المصاحبة واصل المعاني معتبرة في الجملة في المعاني الثواني كالاناب المذمومة فاشتركا في معنى التعدية لا ينافي ملاحظة اصل المعنى بل باعتباره فيما فيه لطف وبراعة من شعب البلاغة ولذا قال صاحب الكشف ان معنى اذهب ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استحبه ومضى به معه وارتضاء المصنف وابو حيان لما فيه من البلاغة قال الاكل الفرق بينهما من حيث ان الهمة لازالة والباء للمصاحبة لا ينزع فيه الامكان وانما النزاع في ان الباء ابلغ ودلالتها وضعية والبلاغة انما هي بالدلالة العقلية وصاحب المعاني انما ينظر من هذه الجهة دون الاولى نعم اذا اقتضى الحال ذكر الذهاب المستحب تكون الدلالة حيث عطفية متعلقة بالبلاغة وليس كذلك فان معنى ذهب الله بنورهم لا يجوز ان يكون استحبه ومضى معه انتهى وهذا عجب منه لانه ان ارادته لا يجوز على حقيقة فهو مسلم لكن لم يقل به احد وان اراد انه لا يجوز ولو كان مجازا فرود لان اطلاق ما يستحيل في حقه تعالى عليه مجازا واستمارة كثير شايع في النظم الجليل لا ينكره الا متعصب سقيم وقد اشار الشيخان الى هذه الدقيقة الانية بقولهما وما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل بل هذا اشد بلاغة مما استعمل حقيقة على ما يشهد به الفطرة السليمة ونقل عن سيبويه انها بمعنى توجه اكثر النجاة واستدل بهذه الآية لانه تعالى لا يصف بالذهاب فانه اذهب لا غير انتهى وظاهره في غاية الضعف اذ قد عرفت ان كون المعنى الحقيقي متمعا في ذاته تعالى لا يقتضي كون ذلك المعنى الحقيقي متمقا بالكلية لان باب المجاز مفتوح وهما مجاز عن متانة الاخذ بحيث لا يرجي النجاة تنبيهها باخذ السلطان في قولهم ذهب السلطان بماله فان السلطان لم يذهب ولم يجعل المال ذاهبا لكن ذكر المألوم واريذ اللازم فكذا هنا فهل يمكن ان يقال معنى الاستهزاء ليس الضحكة لانه تعالى لا يصف بها وكذا الخداع ليس بمعنى الكيد لانه تعالى لا يصف به مع انه اطلق عليه تعالى في قوله الله ينهزى بهم * وقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم * ونظائر ذلك كثيرة فالامام اراد به معنى لكن لم ينطق عليه اذ علو منصبه في العلوم الادبية يأتى عن ارادة طاهر الكلام المذكور ثم الفرق المذكور عام في كل مادة يمكن اعتباره فيه كرجع زيد وارجه وخرج زيد واخرجه بخلاف مات زيد واماته فانه لا يمكن الفرق بينهما بل جعله ميتا قسما مل وكن على بصيرة فاقاله البعض قلت من النجاة من قال انه لا ينحصر بمادة انتهى يشعر بان بعض النجاة قال بانه ينحصر بمادة وبعضهم لا ولا يظهر ان من قال بالاختصاص اراد بمادة لا يمكن اعتباره فيها معنى ان الاختصاص اراد بمادة يمكن ان يقال ان البلاغة جاءت من الاتصال والمصاحبة وهو معنى آخر للباء غير التعدية مع ان كثير من النجاة ذهب الى ان باء المصاحبة مع مجرورها كجاءه بئيب السفر ظرف مستقرا بدا وهو مناف لما ذكر اجيب بانه ليس المراد بالاختصاص المصاحبة التي عبر عنها بجمع بل الملازمة وعدم الانفكاك كما اشار اليه المصنف بطف الاستسالك بمعنى الامساك عليه وقد نقل اهل اللغة عن ابن فارس ان كل شيء لازم شفافا فاستحبه ومنه الاستحباب عند اهل اصول كذا قيل ولا ينبغي ما فيه اذا المراد بالاستحباب ما فهم من الباء في القائدية في هذا التطويل فالجواب الشافى ان ذهب به بمعنى استصعبه في اصل اللغة كما حكاه الحريري في درة القواص عن البرد وكذا صاحب الملل البائر

خالصة من كثافة الدخان الا يرى ان اصول النار وحيث الشعلة قوية لا تستر ما وراءها وهذا الجواب يقطع السؤال الثالث من اسئلة واما الرابع فالظاهر فهو ضيق فان الصغار المميزين ادنى تميز اذا سمعوا لفظ النار يفهمون معناه واكثر الفلاسفة لا يتفكرون معنى الجوهر ثم قال الفاضل اكمل الدين والحق ان النار ليست بحاجة الى تعريف اصلا فعلى هذا يكون قوله جوهر لطيف الخ يا نا لما يطلق عليه لفظ النار في تعاريف اللغة لا تعريف النار وما وقع في عبارة الكشف من قوله والنور ضوءها وكل ضوئها يدل على ان النور والضوء مترادفان ونقل صاحب الفلك الدائر عن ابن السكيت ان النور هو الضياء وكذلك الجوهري واعتزض عليه الرازي بان هذا ينافي ما ذكره في قوله ذهب الله بنورهم ان الصوفية دلالة على الزيادة وقال الشيرازي فيه توسع واجاب بان المذكور ههنا ما هو بحسب الوضع والنسب والمذكور فيما بعد مأخوذ من استعمال البنفسج كما في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وفي قولهم اضوئ الشمس والنور من البدر ونقله عن الاساس وهو حسن وقال التحقيق ان الضوء فرع النور يقع على الشعاع المتبسط لانهما واحد كما نقل عن ابن السكيت

قوله ان جعلها اي ان جعلت الاضاءة متعددة على ان ضمير المفعول في جعلتها لمصدر اضاءت واضاءت مستند الى ضمير النار وما الموصولة مفعولة

قوله والا يمكن اي وان لم تجعلها متعددة بل جعلتها لازمة بمعنى استضاءت يمكن ان تستند الاضاءة الى ما الموصولة وتأتيث الفعل وان كان لفظ ما مذكرا لكونه عبارة عن الاشياء الكثثة حول المستوقد اي فلما استضاءت الاماكن الكثثة حوله اولى ضمير النار على ان ما موصولة ايضا ومحل نصب على الظرفية وحول ظرف مستقر والمعنى فلما استضاءت النار فيما حول المستوقد في امكنة كثثة حوله على ان يجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها باستناد الفعل الى الاصل والجب ويرد على هذا الوجه خاصة انه كان يجب حينئذ اظهار لفظه في ويقال فيما حوله لان ما الموصولة معرفة ولا بد في المكان المدين من اظهار في فانه لا يقال جلست السجود بل يقال جلست في المسجد ومنزلة وحول ظرف له منصوب باضاءت اي فلما استضاءت النار حوله على التأويل المذكور في الاسناد ايضا

قوله والضمير على الوجهين اي على وجهي الاستيناف والبدلية للمناقضين بخلاف الوجه الاول فان الضمير يعود الى الذي فعله الوجهين الاخيرين يكون جوابا لما خذوا فتقده فلما اضاءت ما حوله وقع ما وقع من سؤال حال شيء لا يدخل تحت الوصف كما قال صاحب الكشف في قوله تعالى حتى اذا جاءوها وقفت ابوابها * حذف جواب اذا لانه في صفة ثواب اهل الجنة فيدل بمخذه على انه شيء لا يحيط به الوصف وهذا من البحر البليغ لانه مؤذن بان الاجازة استقل بمعان لا يستقل بها الاطبا قال صاحب الكشف في جواب لما وجهان احدهما ان جوابه ذهب الله بنورهم والثاني انه مخذوف كحذف ٢٢

(كما نقله)

٢٢ في قوله: فلما ذهبوا به. وأما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الالباس الدال عليه وكان الحذف أولى من الإتيان لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو بلغ من اللفظ في اداء المعنى كأنه قيل فلما اضاعت ماحوله خدعت فبقوا خابطين في ظلام مخرجين متحسرين على فوت الضو خائبين بعد الكدح في احياء النار هذا واقول كلام القاضي وصاحب الكشف هناديل على الجواب امر مخصوص متعين لوجود الدليل على خصوصه وان الفرض من الحذف والابحاز مجرد ٢٢ وتركهم في ظلمات لا يصرون * (الجزء الاول) (٥١)

٢ وفي شرح الواقف اي قد يختص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضي في ذاته بعد اطلاقه على ما بهما وغيرها انتهى اذ لا شك في اطلاق الضوء على نور القمر حيث قيل ضوء القمر مضاعف عند ضوء الشمس فالخصيص اصطلاحى عهد ٣ ولوقيل ان الضوء يجوز ان يطلق عليه تعالى بنحو انما ويل المذكور في التور لم لا يجوز ان يطلق عليه تعالى جوا به ان الاطلاق موقوف على السماع لاعلى غيره واما اطلاقه على سائر الذوات دون الضوء مجازا فغير مسلم ولو سلم ذلك فلا يقتضى ان يكون النور اقوى فانه مبنى على اللغة لا مدخل للاطلاق المذكور في كونه اقوى عهد

٢٢ الخرز عن استطالة الكلام بذكره لوجود الدليل وهو هذه الجلة الاستينافية فانها تدل على ان الجواب شئ من جنس ذهاب النور كالا نطفاء والخمر تدفد به فلما اضاعت ماحوله طفت او خدعت والاولى عدم اعتبار الخصوص في الجواب ليكون ابلغ كما قلنا على ان الجواب في الآية المشهد بها معنى قوله تعالى ولما ذهبوا به غير مخصوص اي فعلوا به ما فعلوا من الاذى وقول الزمخشري بما هو المبلغ في اداء المعنى وان كان مشترا بموم الجواب لكن قوله مع أمن الالباس الدال عليه وتفسيره خصوص خدعت يابى ذلك على ان من شراح الكشف من جعل وجه الاباضة هنا قوة دلالة العقل في الحذف ورجحانها على دلالة اللفظ لا العموم المستفاد من الحذف قالوا ان ههنا مقامين الاول جواز حذف الجواب وذلك لان الالباس الدال عليه اي لان سياق الكلام دال بحسب وجود قرآن احدها ان الكلام في ذم المنافقين فلا يكون التمثيل بمجرد الاضادة والالكان الكلام في مدحهم فلا بد مع ذلك من وجود النار والثاني ان مثل حال المنافقين بحال الذي استوقد نارهم قال فلما اضاعت ماحوله ثم قال ذهب الله بنورهم فهذه الجلة لو كانت من صفة المستوقد كان الضمير فيها مفردا كالضمير في استوقد وفي حوله فلما جع الضمير ههنا دل ظاهر سياق الكلام على انها لا تتعلق بالمستوقد بل تمت قصته عند قوله حوله فيكون جواب لما محذوفا الثالثة ان نسبة ذهاب نور المستوقد الى الله تعالى لا تدخل لها في المثل لتماثل سواء كان ذهاب النور ونجود النار من الله تعالى او من عدوا ومن ربح او ماطر الى غير ذلك فلا يكون من صفة المستوقد والرابعة انه لما استند ذهاب النور الى الله تعالى دل على انه من صفات المنافقين فان المستوقد لم يفعل شيئا يستحق به من الله تعالى اذ ذهاب النور وليت

كأنفله البعض عنه ويؤيده قول البعض الآخر ولا بعد ان ينظر صاحب المعاني الى معنى الهمة والباء الاصيلين اعني الازالة والمصاحبة والاصفاق فيه لطف لا ينكر انتهى ولا بعد في اعتبار المعنى الاصيل في المعاني الآخر كما عرفت من اعتبار المعنى الاصيل في اقباب الاعلام * قوله (ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ) الاول ولذلك اختار التور دون الضوء الا انه لما كان الضوء مقتضى النار كأنه ذكر اولاً ثم عدل عنه (الى النور) وكرر لفظ لذلك اي لقصد المباعدة لان وجه افادة المباعدة في المعطوف غير الوجه الذي في المعطوف عليه فان الوجه هناك استناد الاذهاب اليه تعالى مع تعدد الفعل بالباء وهما اختيار التور على الضوء والعلة في كليهما انية وعكسه دليل لمى (فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم) * قوله (بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والفرض ازالة النور عنهم رأساً) وهذا بناء على ما قاله في سورة يونس وقيل ما بالذات ضوء كالأشياء وما بالعرض نور كالقمر فان نوره مستفاد من الشمس ولا يخفى ان ما بالذات اقوى بما كان بالعرض ولذا قال ههنا بما في الضوء من الزيادة اي على النور وقال صاحب الواقف القائم بالمضي لذاته هو الضوء ٢ كالشمس وما عدا القمر من الكواكب والقائم بالمضي لغيره نور كافي القمر ووجه الارض قال تعالى جعل الشمس شياً والقمر نوراً انتهى ولا ريب في دلالة على ما في الضوء من الزيادة لكن هذا يقتضى تباين الضوء والنور وعدم اجتماعهما وما ذكره هنا يقتضى اجتماعهما في مادة اذ المزيد من جنس المزيد عليه وايضا المفروض هو النار وفيها اجتمع الضوء والنور والجواب انه بالخيشين من حيث الاشتداد يسمى ضوءه واذا زال الاشتداد يسمى نورا فلا اجتماع في زمن واحد من جهة واحدة واما الاشكال بان النار جوهر لطيف مضي بالذات فلا يطلق على ما قام بها من الكيفية نور بل يطلق ضوء فقط على هذا الفرق من ان الضوء ما قام بالمضي لذاته والنور ما قام بالمضي لغيره وتوجيه كلامه ههنا مبنى عليه كما عرفت وقد صرح به بعض المحشين فلا كلام في منانة هذا الاشكال لكن يمكن الاعتذار بان مراد المصنف بان اشتداد الضوء وزيادته وضعف النور بالنسبة الى الضوء من غير نظر الى كونه قائماً بالمضي لذاته اول غيره وفيه بعد لا يخفى ويمكن توجيه كلامه بان صاحب الكشف ذهب الى ان الضوء فرع النور يطلق على الشعاع المنبسط والنور يطلق على الشئ في نفسه كالنور القائم بالشمس والضوء ابلغ منه وان كان فرحاً لان الابصار با فعل انما يتأتى بمدخلية الضوء ولا يكتفى فيه النور اذ النور القائم بالشئ انما يصير به نفس ذلك الشئ لا غير واما رؤية ماسواه فهي بوسط الضوء الفاضل ومن ههنا يتأتى ان جعل الشمس سراجاً ابلغ من جعل القمر نورا لان الاول وصف بانها يصير بها الاشياء فان ذلك شأن السراج والثانية بانها وصف يصير ويهتدى به فافهم ولا يخفى ان الاصل اذا عدم عدم ما تفرع عليه فلذا قيل ذهب الله بنورهم حين اراد زوال ذلك عنهم بالكيفية كذا في السالكوتي وفيه خلل اما اولاً فانه شرح لا يطابق المشروح فان الشيوخ اعتبروا الزيادة في الضوء لا ما ذكره فاقى يصح اثبات الزيادة في الفرع واما ثانياً فانه قد سمره اشار الى رده بقوله اطلاق كل واحد من الضوء والنور على الآخر مشهور فيما بين الجمهور فلا ينافي الفرق المأخوذ من اصطلاح البلاء على ما ذكره ولا مأخوذ من اصطلاح الحكماء وهو ان الضوء ما يكون للشئ لذاته والنور ما يكون من غيره انتهى اشار الى ان ما ذكره صاحب الكشف قول مقول عن ابن السكيت مختلف لقول الجمهور فلا يعبأ به وان كلامهما كالتزاديين والفرق انما نشأ من الاستعمال او الاصطلاح لان اصل الوضع واللفظة والظاهر من كلام المصنف هنا وصرح به في سورة يونس ان الفرق هو المأخوذ من اصطلاح الحكماء واما قول صاحب الكشف ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء فظاهر انه مبنى على ان اصل معنى النور وحقيقته جسم نوراني فهو مخالف لما صرح به الجمهور من انه عرض قائم بالجسم واما اطلاق النور عليه تعالى فلا يصح عليه تعالى الا بالثابت ويل كما حقه المصنف في سورة النور ٣ واما ثالثاً فلان ما ذكره مخالف لما ذكره المصنف في سورة النور من ان النور كيفية تدركها الباصرة اولاً وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفاضلة من الثبرين على الاجرام الكثيفة المحاذية لهما * قوله (الانرى كيف قرر ذلك واكد به قوله) فعلى هذا الواو المحال بتقدير قد اذنا كيد لا بلانم العطف ٢٢ * قوله (فذكر الظلة) فذكرها مؤكداً لذهاب النور بالكيفية وبهذا التأكيد ظهر ان المراد ازالة النور رأساً فيلزم ان يقال ان هذا الكونه او كدوا وفي تأدية المراد جعل بميزة شئ آخر مغاير لما قبله كما قرره الفاضل المحقق في المطول في قوله تعالى يذبحون ابائهم انتهى وانت خبير بان كونه اوفى بتأدية

شعري ان من حل هذا على صفة المستوقد فعلى اي شئ يحمل قوله تعالى صم بكم عى فهم لا يرجعون. المقام الثاني ان القول بحذف الجواب اولى وهو تصريح بان هذا الوجه اولى من الوجه الاول اما اولاً فلان في الحذف وجازة واما ثانياً فلان الحذف يعرب اي يفسح عن صفة المستوقد بما هو ابلغ في اداء المعنى من اللفظ اذ الحذف يدل على ان يحصل للمستوقد بعد الاضادة حالة وصفة لا يمكن ان تبين وتشرح وهذا كما قال في قوله تعالى اذا جاءوها الآية على ما ذكره واما تقديره خدعت فبقوا خابطين فكأنه ٢٢

٢٢ قال سياق الكلام دال على جوابين للمساخنة بجواب واحد **قوله** بعد الكدح أي العمل والسعي والجد في إبقاء الدثار وهذا المعنى مستفاد من العَيْن في استوفد لكن فيه شبهتان أحدهما أن هذا الجواب لما كان من صفة المستوفد كان الأنسب أن يقول نحدث في خاطبنا متخبراً كما فراد الضمير في استوفد وفي حوله والثاني الخذف دل على أن الجواب ليس يدخل تحت الوصف والاقتصار على ما ذكر في الجواب ينافيه بل الجواب أن يضم إليه قوله إلى خبر ذلك مما لا يمكن وصفه ونظر فيه الفاضل أكمل الدين بأن المذكور إذا كان جواباً كان الثبوت في قوله وتركهم في ظلمات مفيداً لما يؤولهم من أنواعها الحقيقية والمجازية وقال ويمكن أن يجاب عنه بأن تلك البصيرة اضيق ١١

(٥٢) (سورة البقرة)

المراد لو كان سبباً لجهله بمنزلة شيء آخر مغايراً لما قبله لكن البديل بل عطف البيان مغايراً لما قبله فيصح العطف عليه فالاول جعل الجملة حالاً مؤكدة وأما الاشكال بأن الحال المؤكدة لا يدخل فيها الواو فدفوع بأن ذلك مخصوص بالجملة الاسمية والاعتراض بأن الجملة الماضية إذا كانت حالاً وقدر معها قد يقتضي ثبوت الظلة قبل ذهاب النور ومعه ليس بشيء إذ ذهب النور وإن كان متقدماً بالذات لكنه مقارن للترك بحسب الزمان والاقضاء المذكور غير مسلم فإن قد يقرب الماضي إلى الحال كما هو المشهور * **قوله** (التي هي عدم النور) وليست عدم الضوء وغرضه إفادة ذلك ولذلك لم يقيد بما هو من شأنه مع أنه المراد بأن التقابل بينهما أما تقابل العدم والملكية كما اختاره المصنف أو تقابل التضاد عند من ذهب إلى أنها كيفية وجودية قال المصنف في أوائل سورة الانعام ومن زعم أن الظلة عرض بضاد النور احتج بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور ولم يعلم أن عدم الملكية كالعلمي ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجمل انتهى ومن هذا ظهر ضعف ما قيل وهو الصحيح المطابق للغة وقول الجمهور وقيل عدم النور عما هو من شأنه انتهى فإن هذا يشعر بأن قديم ما هو من شأنه لا ينسب فيما ذكره المصنف فلا يكون التقابل تقابل العدم والملكية وقد صرح به المصنف في السورة المذكورة وأعجب منه ما قيل وكأن المصنف إنما ارتضاء ليصدق على الظلة الأصلية السابقة على وجود العالم كما ورد في الآثار من نحو كان الناس في ظلة فرش عليهم من نوره وما قيل من أن زيادة هذا القيد دعوى غير مسبوقة لا يعول عليه لما عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاء بعضهم من تقابل الإيجاب والسلب وجوه التقابل ثلثة انتهى وهذا كله ناش من الغفلة عن تصريح المص في تلك السورة وما ورد في الآثار فإراد به كتم العدم اطلاقاً عليه الظلة مجازاً كما أن المراد من نوره الوجود وأما القول بتقابل الإيجاب والسلب فمخالف لما صرح به المحققون برمتهم والانطماس من طمسه إذا محاه وإزاله والانطماس لا يصلح لالامنة (وانطماسه بالكلية) * **قوله** (وجهها) فلما مضى معطوف على ذكر داخل في حيز الفاء التي للتعليل والتفصيل لقوله أكد بقوله (وشكرها) قوله (ووصفهم) أراد به الوصف ما لا لأن الظاهر أن قوله لا يصحرون حال من المفعول الاول والحال في المال وصف وان كان فرق بينهما في الجملة ولو جعل كلامه على ظاهره لاحتاج إلى تقدير عائد إلى لا يصحرون فيها ولا هم أن بعض الظلة ليس كذلك بلام قوله الظلة هي عدم النور وانطماسه بالكلية إلا أن يقال أن الوصف ليس للاحتراز بل لمجرد التأكيد وبهذا بآول قوله (بأنها ظلة خاصة) ولورث قوله وانطماسه بالكلية لكان ذلك الوصف احترازاً كما هو الأصل في الأوصاف وإيضاً أن للظلة مراتب كثيرة كما نطق بها قوله تعالى ظلمات بعضها فوق بعض الآية كما أن للأضواء مراتب كثيرة ولوقبل منهم من جعل الظلة شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتي تلغ ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك إلا لكون الظلة شرطاً لرؤيته فيكون الوصف احترازاً يافتنا أن هذا مردود ٣ كما فصل في المواقف وشرحه * **قوله** (لا يترأى) أي بحيث لا يرى (فها) شيء والتعريف بالتفاعل للبالغة وإتي (سبحانه) مثنى شجبين بجهة وباء موحدة مفتوحتين وحاء مهيمة الشخص الذي يرى ولا يدرك تشخصه بعده كما إذا قيل متى رأيت شجراً من بعيد فكذا لأن المراد بهما الزاوي والمرئي من شأنهما أن يرى أحدهما الآخر لكن فيه نوع خلل إذ الشجنان عدم رؤية أحدهما الآخر لبعدهما لا لكون الظلة ظلة خاصة وهذا ينافي غرض المصنف فالاولى أن يقال بحيث إذا خرج به لم يكدر بهما كما في النظم الجليل * **قوله** (وترك في الأصل) احتراز عما ريدنا والفرق بين (بمعنى طرح وخلى) هو أن الطرح إلقاء الشيء ورديه من يده كطرح العصا من يده والتخليه أعم منه لأنه يصدق على عدم الغات الشيء وإن لم يكن في يده سواء كان محسوساً كترك دياره أو غير محسوس كترك دينه ونقل عن الراغب ترك الشيء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراراً انتهى والترك الذي يترتب عليه المدح والذم ما هو اختياري وأن التعارف في الاستعمال ما يكون بالقصد وما هو بالاضطرار والأكراه ينبغي أن يقيد به والسيان داخل في الاضطرار والافيرد النقض به وما نقل عن المصباح تركت المنزل تركاً رحلت عنه وترك الرجل فارقه ثم استعير للعاني فقيل ترك حقه إذا سقطه يشعر بأن الترك حقيقة في المحسوس ومجاز في غيره خلاف ما فهم من كلام الراغب (وله مفعول واحد) * **قوله** (فضعن معنى صير) فيه إشارة إلى أن هذا المعنى ليس بوضعي بل طارعه في الاستعمال كما يشعر به قوله وترك في الأصل الخ وقوله (فجزى بحري أفعال القلوب) وحل كلامه على كونه وضعياً كما اختاره ابن مالك في التسهيل

الخ فبناء على أن النور والضوء كالترادفين وكلام المصنف مبنى على الفرق بينهما فلا منافاة بينهما

٣ بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلة بل لأن الحس غير متفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفع أي الحس عن الضوء الضعيف ويدركه ولا كان في النهار متفعلاً عن ضوء قوي لم يتفعل من الضعيف فلم يحس به وذلك كالهسباء الذي يرى في البيت ولا يرى في الشمس إذ الضوء قوي في الشمس وضعيف في البيت

١١ من ذلك المعنى على كل حال ولما حذف جواب لمادل دلالة على أن حال المستوفد لا يحيط به الوصف فكان سائلاً قال لما وقع المستوفد عقيب الاضاءات حال لا يمكن شرحها فاحال المناقشين المتشابهة لتلك الحال فقال ذهب الله بنورهم وهذا المعنى على أنه استئناف ويجوز أن يكون بدلاً من جملة التمثيل على سبيل البيان لأنه في قوة أن يقال لهم كان لهم نور فذهب الله بنورهم وهذا المعنى على أنه استئناف ويجوز أن يكون بدلاً من التمثيل على سبيل البيان لأنه في قوة أن يقال لهم كان لهم نور فذهب الله بنورهم ضرورة أن ذهاب النور لا يكون إلا بعد وجوده وهو حاصل قوله عز وجل مثلهم كمثل الذي استوفد نارا فلما اضاءت ما حوله نحدث فيكون مدلول ذهب الله بنورهم مدلول جملة ذلك التمثيل وهي مجموع قوله مثلهم كمثل الذي استوفد نارا الخ فإن حاصل هذا التمثيل وتلخيصه ذهب الله بنور المناقشين وتركهم في ظلمات لا يصحرون والبدل كما علم في موضعه يفيد فائدة البيان والتفسير للبدل منه هذا ونقل الفاضل أكل الدين عن الشيرازي أنه قال في إنبار وجه الخذف فيما نحن فيه نظر لأن الافصح الذكر لعدم استطالة الكلام ولأن جعل قوله ذهب الله بنورهم من تنمة التمثيل بطابق التمثيل الاتي بعده يعني قوله أو كصيب من السماء فان قوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وإبصارهم من تنمة التمثيل قال وكذلك داب البليغ كما بالغ في المشبه به لزم المبالغة في المشبه ضمناً فيضعف الاستئناف وكيف لا يضعف ووجه الشبه بين يعني أن الاستئناف إنما كان بليغاً إذا كان وجه الشبه خفياً ليتوجه السؤال فيمت كان يتلهم بيقوله محل بليغ وفي جعله بدلاً من جملة التمثيل على الاحتمال البعيد فون المعنى الذي حذف جواب للملازمة يعني بليغة الخذف بل ادعاء أن ذهب الله بنورهم

البلغ من ذلك والالام يمكن من الحالة المنتهية للإبدال في شيء فافهم فقد لاج للترشد أن الوجه أن يجعل ذهب الله بنورهم جواباً لما تم قال الفاضل أكل الدين هذا كلام نقلته مع زيادة بيان فإن كلامه مغلف فيه يجوز أن يكون حقيقياً بناء على أن جميع ما في العالم ذاتاً وصفة وحالاً وفضلاً عما هو بقوله أي يخلقه وإيجاده أو مجازياً من باب الاستناد إلى السبب نحو هزم الأمير الجند ١١

(بعد)

قوله وإسناد الأذهاب إلى الله تعالى الخ يريد أن الاسناد

١١ والهازم اعوانه وانصاره بامرهم وارادته والاستناد اليه تعالى للمبالغة فان الفعل الصادر عن الملك القوي القاهر لا يكون الاقوي باق في غلبة القوة وعلى هذا يكون الاستناد كافي الوجه الاول حقيقيا لكن الكثرة هنا غير الكثرة هناك فلا تغاير في الجهة جازعطفه عليه باو والمعترلة لما بو استناد القابح الى الله تعالى وذهبوا بوجوب الاصلح البعيد ١١
(الجزء الاول) (٥٣)

في حق النير او وضع الشيء في غير محله ١٠
٣ والاحسن عدم التعرض لها والاكتفاء بالاولين بناء على ان اقل الجمع اثنان عند البعض والخاصة ظلة ظهور حالهم في مألهم بهما ١٠

١١ عليه تعالى واذهاب نور البعد قبح لم يجوزوا جعل الاستناد هنا حقيقيا فجعلوه مجازا من باب الاستناد الى الربب الا ان يكون المراد من النار نار الفتنة وهي نار مجازية او نار يتوصل بها الى المعصية وهي نار حقيقة فانهم جعلوا الاستناد حينئذ حقيقيا لان اطفاء نار الفتنة او تلك النار المتوصل بها الى المعاصي حسن واصح للعبد ولذا قال صاحب الكشاف فان قلت فاعني استناد الفعل الى الله تعالى في قوله ذهب الله بنورهم قلت اذا طغى النار بسبب سماوى ريح او مطر فقد اطفأها الله وذهب بنور المستوقد ووجه آخر وهو ان يكون المستوقد في هذا الوجه مستوقد نار ليرضاها الله ثم اما ان تكون نار مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام وتلك النار متفاصرة مدة اشتغالها قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نار الحرب اطفأها الله واما ناراً حقيقة او قدوها الغواية ليتوصلوا بالاستقامة بها الى بعض المعاصي ويتهادوا بها في طرفي البعث فاطفأها الله وخيب امانيهم قال الطيبي ذلك الفاء في قوله فاعني على انكار ان يكون ذهب الله بنورهم جواب لما بعني انما جاز استناد اذهاب نور المنافقين الى الله لا جزاء لفعلهم واما استناد اذهاب نور المستوقدين فلا يجوز لانه عبث وهو قبح وهو بناء على مذهبه وقال الفاضل آكل الدين والظاهر ان الانكار انما هو من جعل مال الاستفهام بمعنى الانكار لان الايق والانسب ان يكون للسؤال واما دلالة الفاء عليه فليست بمهودة والرازي جعلها جوابا للشرط محذوف اي اذا كان ذهب الله بنورهم جواب فاعني استناد الاذهاب الى الله تعالى وهو عبث وحيث يكون ما للانكار ولا استفهام والطبي لا يستغنى عن ذكر الشرط ظاهرا هذلي واذا كان المراد بالنار نار الفتنة بتداخل التشبيه والمجاز في جملة هذا التشبيه بان ادخل الاستعارة في طرف التشبيه وهو مثل الذي استوقد ناراً كما ادخل التشبيه في الاستعارة في قوله كان اذني قلبه خطلاً وحيث جعل التشبيه فيه ترشيعاً للاستعارة اي الاستعارة لفظ الجار للقلب لكن هذه استعارة بالكتابة وما نحن فيه استعارة تصريحية وذكر

بعيد اذ كلام المصنف كالصريح فيما ذكرناه اولا قوله فجرى الخ الى في الدخول على المبدأ والخبر والتعبية الى المفعولين لكنه ليس بوضعي على ما اختاره الشيخين ووضعي على ما اختاره ابن مالك وفي قوله (كقوله تعالى وتركهم في ظلمات) اشارة الى ان الآية محمولة على المعنى الثاني دون الاول وان امكنه بان جعلهم مفعوله وظلمات لا يصرون حالاً من مترادفات من المفعول كما نقل عن ابن الحارث لان فيه تكلفا وايضا في معنى التصيير والجعل التصيير فيقيد بالمبالغة كما صرح به في اوائل سورة الانعام فالجمل عليه اول فعل في هذاهم مفعوله الاول والثاني في ظلمات ولا يصرون صفة احوال من الضمير المستتر فيه او من هم او خبر به خبر وفي الباب ولا يجوز ان يكون في ظلمات حالاً ولا يصرون هو المفعول الثاني لان المفعول الثاني في الاصل خبر والخبر لا يوثق للتأكيد اذ التأكيد من شأن الاحوال لانها فضلات واما الخبر فهو العمدة فالتأكيد ليس من شأنه * قوله (وقول الشاعر) فتركتهم جزر السباع ينشئه * هو عنزة بن شداد والبيت من قصيدته الممدودة من المعانيات السبع تمامه * يقضن حسن بنه والمعصم * وفي رواية * من بين قلة رأسه والمعصم * جزر السباع اللحم الذي تأكله لانه تجوز بانباها جزر القصاب بالحديد وجزر يفتح الجيم وسكون الراء المجهمة وبهدها راء * همله كما نقل عن سراج المعانيات وقيل هو فعل على وزن حجر وعلى التقديرين هو بمعنى المفعول ينشئه على وزن يقطن اصله ينشئه من النوش وهو تناول السهل والقصم الاكل بقدوم الاستناد والمعصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد والمعنى قتله فجعله طعمة للسباع حتى اكلته والبيت ليس ينص في العمل ويكون ترك بمعنى صير كالأية لاحتمال كون جزر السباع حالاً ايضا بالتأويل الذي ذكره في ارسالها العراك ومناه تركه ما كولا او عرضة للسباع ويقرب منه ما قبل ان الام للعهد الذهني فلا مانع للحالية ولقد اجاد حيث عدل عن قول الكشاف كقول عنزة فتركتهم الخ ثم قال ومنه وتركهم في ظلمات فقالوا انما فصله لان البيت نص في المعنى المفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحالية بخلاف ما في الآية وانت قد صرحت جوابه * قوله (وانظروا ما اخذوه من قواهم ما ظلمكم ان تفعل كذا اي ما منعكم) وفي الاساس ما ظلمكم ان تفعل كذا اي ما منعكم ومنه الظلمة الخ اشارة الى ان اصل معناه المنع والظلمة بمعنى عدم النور ما اخذوه لانها نداء البصر وتمتع الرؤية من النور وظلم الثلاث كاظلم فعل للظلمة وان لم يشهر ٢ استعماله استعمال اظلم لكن اصل معناه المنع وهذا المعنى ما اخذوه من فعل ان الزيد اصل في هذا المعنى ولما لم يكن الظلمة عدم صرف بل عدم ملكة يجوز ان يكون مانعا كما جاز ان يكون محجولا وكيف لا وقد ذهب بعضهم الى ان الظلمة شرط رؤية بعض الاشياء كما نقلت عن الموافقات * قوله (وظلماتهم) توجيه لجمع الظلمة بالمعنى المجازي واشارة الى ان ضمير تركهم راجع الى المنافقين فيكون ذهب الله استينافا او بدلا وجواب لما محذوف وهو احتمال مرجوح عنده ولان قول ان مراده بيان ظلماتهم الفهمومة من جملة التمثيل فيتنظم كون ذهب الله جواب لما انتظاما راجعا كما يشهد له سياق كلامه وسباقه (ظلمة الكفر) اي الكفر المبطن (وظلمة التفاني) اي ظلمة الخداع المترتب على التفاني اذ ظاهره يؤدي الى التكرار ويحل ايراد الجمع (وظلمة يوم القيمة يوم ترى المؤمنين يسي نورهم بين ايديهم ويا بانهم) بدل من يوم القيمة وهو اقتباس لطيف فاضافة الظلمة في المواضع الثلاثة بل في الموضوعين اضافة التشبيه الى التشبيه والظاهر ان الظلمة حقيقة في الثالث مع انها مجاز في الاولين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا وان كان جائزا عند المصنف لكنه خلاف مذاق الكلام اذ جمع ظلمة الدنيا وظلمة الآخرة في اطلاق واحد مما لا يناسب جزالة النظم الجليل وايضا لا يلائم التمثيل فانه من احوال الدنيا والاعتذار بانه لما تقرر في حقهم ان يكونوا يوم القيمة في ظلمة صار كانه واقع بهم بعيد في مثل هذا المقام وقيل ان المراد بظلمة يوم القيمة ظلمة كانت لهم في الدنيا لكنها ظهرت في يوم القيمة والمراد اقرارهم بالاساق واحكام الاسلام التي اظهروها في الدنيا ولا يخفى عليك ان هذا حينئذ يرجع الى الاولين فان ما ذكره عين التفاني والكفر فالوجه الاول بالنسبة اليه اوجه ٣ * قوله (او ظلمة الضلال) توجيه آخر لجمع الظلمة والمراد بظلمة الضلال ظلمة الكفر وظلمة الخداع وهيجان الفتنة وغيرها عدها واحدا لا شراكتها في الانحراف عن الطريق القويم (وظلمة سخط الله) التابعة للاولى (وظلمة العقاب السرمدي) التابعة للثانية فلذا قدم الاولى على الثانية المتقدمة على الثالثة فالظلمة مجاز في الافراد كلها والاضافة من قبيل لجن الماء وذكر ظلمة العقاب السرمدي الكثافة في الآخرة ووجه حقه مثل ما سبق * قوله (او ظلمة شديدة تكاثرها ظلمة مراكمة) اي المراد ظلمة واحدة وهي ظلمة الكفر الخفي لكنها لشدةها استعير صيغة الجمع لها للمبالغة

(١٤) (ل) (تكلمة)

وتنهجا بالاستيقاد فاستعير لفظ التشبيه به وهو لفظ النار للتشبيه ثم اثبت ما هو ملائم النار ولازمها وهو الاستيقاد والاضافة ترشيعاً للاستعارة كافي قوله لدى اسد شاكي السلاح معذوف له ليد اظفاه لم تقم قوله لذلك عدى اي ولاجل المبالغة في الاذهاب عدى بالياء دون الهزعة مع امكان تعديته بالهزعة لما بالياء من معنى الاستحجاب والاستسك قال الطيبي ذهب الى هذا الفرق ابو العباس المبرد وذكره الجوهري في درة القواص قال صاحب المثل السائر كل من ذهب بشئ فقد اذبه وليس كل من اذبه شيئا ذهب به لان ذهب به يفهم منه انه استعجب معه وامسكه عن الرجوع الى الاول وليس كذلك وقال صاحب الفلك الدائر وفيه نظر لان كلا اللفظين يدلان على معنى ١١

١١ اوجد لان الافعال اللازمة تعدى تارة بحرف الجر واخرى بالهمزة كما تقول اخرجت زيدا من البلد وخرجت به وليس معنى الثاني انك اخرجت زيدا واستحجبتك معك وكذا عن صاحب الضميمة قال ويكون التعدية نحو ذهبت به اذ المعنى اذهبته وهي في سائر المواضع تغيد مع معنى التعدية معنى آخر وهما لم تغد شئساوها والجواب ١١

(٤٤) (سورة البقرة)

٢ فيه اشارة الى ان جعله بمنزلة لازم اول من تقدير المفعول عاما اي لا يبصرون شيئا لان الاول يفيد ان ليس لهم حاسة البصر بخلاف الثاني عند ١١ بانهما وان اشتركا في معنى التعدية لكن لم قلت انهما مشتركان في نادية معنى واحد وهل النزاع الا في هذا فان الهمزة ههنا لازالة والباء للمصاحبة وصاحب المعاني لا ينظر الا الى الفرق بينهما واستعمال كل منهما في مقامه لاني التعدية نفسها فان البحث عنها وظيفة النحوي

قوله ولذلك عدل اي وللبالغة في اذهاب ضوئهم راسا عدل عن افظ الضوء مع انه مقضى ظاهرا لفظ اضاءت الى افظ النور والحاصل ان مقتضى الظاهر ان يقال فلما اضاءت ما حوله اذهب الله ضوئهم فعدل عن الهمزة الى الباء وعن الضوء الى النور للبالغة في طمس نورهم بالكلية والحاصل ان في القليل يوجب نفي الكبير دون العكس وفي معناه لا تنقل له حواف ولا تنهرهما وفي الكشف ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلوقيل ذهب الله بضوئهم لا وهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا واقرض ازالة النور عنهم راسا وطمه اصلا الا ترى كيف ذكر عقبه وتركهم في ظلمات والظلمة عبارة عن عدم النور وانطماسد وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة لا يترى فيها شيئا وهو قوله لا يبصرون قال الامام الظلمة عدم الضوء عما من شأنه الضوء وذلك لان الشيء الذي اتى عنه الضوء صار مظلم فتكون الظلمة عدم ملكة النور وقال الشيرازي زيادة عما من شأنه النور دعوى غير مسموعة والذي ذكره الزمخشري هو المطابق للغة وعليه المحققون من الصوفية والاشراقية وقال الفاضل اكل الدين الدعوى المجردة عن الدليل غير مسموعة وعدم السماع عند الدليل مكبرة قائم لانهما متقابلان قطعا وكل متقابلين اما ان يكونا تقيضين او لعدم والملكة او ضدتين او مضافين بالاستفراء التام وليسا بتقيضين بالاتفاق ولا مضافين كذلك فهما اما ضدان او عدم ملكة وعدم الملكية هو عدم الشيء عما من شأنه ان يكون له وهو مذهب المتكلمين وذهب الاشاعرة الى انه عرض يتأق النور يعني انه امر وجودي والتقابل بينهما تقابل التضاد الحقيقي وهوان يكون بين الضدين غاية الخلاف كالسواد والبياض واستدلوا على ذلك بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فانه يدل على انها مخلوقان واجيب بان معناهما قد رهما كما قالوا في قوله تعالى

في شدتها وكالها في بابها فبشبه تعدد الكيفية بتعدد الافراد كما اشار اليه كانها ظلمات الخ فاستعمل ما هو موضوع الثاني في الاول وتقدير المضاف يخرج الكلام عن البلاغة * قوله (ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك) الاولى اكتفاء باحدهما اي نزل بمنزلة لازم بمعنى لا يتأتى منهم الابصار لانهم فاقدين الابصار ٢ وان جعل الضمير راجعا الى المستوفد فجمع الظلمات باعتبار انضمام ظلمة الليل بظلمة النهار وتطبيقه بقرينة قوله لا يبصرون فان ظلمة الليل وحدها لا يتأتى الابصار بالكواكب المضئية فن قال انه ليس في الآية اشارة الى النهار والى تطبيقه برده عليه انه ليس في الآية اشارة ايضا الى الليل فان اجاب بان قوله في ظلمات يدل عليه اجتنابا بقوله لا يبصرون يدل على النهار وتطبيقه لما عرفت واما الجواب بان المراد الظلمة الشديدة كانها ظلمات متراكمة كما صرح به المصنف آخر افرجع الى ما ذكر وليس بغير للمجواب المذكور في التحقيق (فكان الفعل غير متعد) * قوله (والآية مثل) فيه مسامحة والمعنى والآية مرفوعة لتثيل غير مختص بالناقضين بل عام لكل من اتاه ضربا من الهدى والناقضون يدخلون تحت عمومه دخولا اوليا قوله مثل اشارة الى ان المختار عند المصنف حل الآية على التشبيه التمثيلي اي تشبيه الهيئة بالهيئة فعلى هذا يكون الحكم المستفاد من الآية عاما لا خاصا بالناقضين واما ان حل على التشبيه المفرق كان الحكم مختصا بهم وتوضيح التشبيه التمثيلي والتشبيه المفرق سيجئ من المصنف في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فانتظروا وارجع اليه وهذا العموم من دلالة انص لان منطوقه لانه مخصوص بالناقضين لكون ضمير مثلهم راجعا اليهم فلا اشكال بان الضمير راجع الى الناقضين فكيف العموم قوله (ضربه الله تعالى) وضرب المثل اعتماله من ضرب الختم واصله وقع شيء على آخر (من آتاه) اي اعطاه (ضربا) اي نوعا (من الهدى) من الهداية او من الاضداد قد عرفت في سورة الفاتحة ان للهداية انواعا لا يحصى عد لكنها تنحصر في اجناس منزلة الاول افاضة القوى والثاني نصب الدلائل والثالث ارسال الرسل واتزال الكتب والرابع الكشف على القلوب السرا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يخلو احد عن ان يعطيه الله تعالى ضربا من الهداية لاسيما افاضة القوى وارسال الرسل من اضع ذلك يدخل تحت عموم هذا التمثيل ومن هذا القبيل قوله تعالى واما نعوذ فهديتاهم اي فدللتاهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل فاجتنبوا العمى على الهدى فاختاروا الضلالة على الهدى كما اختاره المصنف في تفسير الآية المذكورة فالهدى في قوله ضربا من الهدى عام للدلالة على ما يوصل الى المطلوب غير مختص بالابصار الى البقية فيعم جميع الكفار وغيرهم من الذين اتاهم الله تعالى نوعا من الهداية (فاضاعه) وان لم يضرب نصديقه واذا عاها كالعالم المرزوقين بالعالم ولم يملوا بمقتضاء فاضاعوه فبقوا منحسرين ومن هذا القبيل الامارة والفناء وسائر النعم العظمية فمن اضع تلك النعم بينه الغبن في البيع والسلم فقوله (ولم يتوصل به الى نعيم الابد) اراد به العموم اي لم يتوصل به الى نعيم الابد اصلا كالكفار اولم يتوصل به الى نعيم الابد المتزب على العمل بالعالم والعدالة بالامارة والتصدق من المال الحلال وغير ذلك (فحق متغيرا) في امره (منحسرا) على ما فات منه من الانتفاع بهديته والامل بعلمه والعدالة بسلطته وفي الحديث ليس يتحسر اهل الجنة الاعلى ساعة مرت بهم ولم يدكروا الله تعالى فيها كافي الحصن الحصين فانضح منه ان الاوقات والساعات من جملة النعم والهداية فانها من الاسباب التي يتوصل بها الى نعيم الابد فمن اضعها في الهوى فيبقى منحسرا على الابد فانظركم بما ذكرناه من النعم التي يتوصل بها الى الروضات في دار الخلد (تقريرا) مفعول له لقوله ضربه لمنضخته الاولى وهي اوتك الذين اشترؤا الضلالة بالهدى * الآية ووجه كونه تقريرا هو ان هذه الآية ايضا عامة لغیر الناقضين بدلالة النص فلا يضرب كون المشار اليه باولئك الناقضين (وتوضيحا لمنضخته الآية الاولى) * قوله (ويدخل تحت عموم هؤلاء الناقضون) اي دخولا اوليا لوروده في شأنهم اذ عموم اللفظ مخصوص بهم وعموم الحكم وهو المراد هنا يدخل فيه الناقضون دخولا اوليا لما عرفت ومن سواهم ممن شاركهم في الوصف والحال ثانيا فانهم اضعوا ما نصفت به الستم من الحق) والتطرق بالحق وان خالفه القلب حصول الهدى في الجملة لانه على الايمان والتصدق يكون الاقرار علامة عليه وبهذا الاعتبار سمي ايمانا في مثل قوله تعالى ان الذي آمنوا الآية وان كان ذلك التطرق خداعا واستهزاء في نفس الامر مبينا لحصول الهدى ولهذا قال فيما مر وهم اخبث الكفرة لانهم موهوا الكفر وخطبوا به خداعا واستهزاء فقد اقرارهم من اسباب كونهم من اخبث الكفرة فكيف يكون

(ذلك)

خلق الموت والحياة وهذا لانه لو كان موجودا لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقره ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ثم قال وقال شخبي العلامة رحمه الله الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار دون الظلمة المحيطة بالرائي ثم قال اكل الدين واقول الظلمة منشأه الطبع فلا يختلف الافراد في مقتضايتها قوله وله مفعول واحد يعني في الاصل يقال تركته بمعنى طرحته وخليت معدي الى مفعول واحد كقولهم تركته ترك ظبي ظله اي كناسه التي يستظل بها في شدة الحر وهو مثل يضرب به للرجل النور لان الظبي اذا نقره الصائد منها لا يبعد اليها بدائم ضمن معني التصير الذي هو من افعال القلوب فعدي الى مفعولين ١١

١١ فإذا جمل معناه ههنا على الأصل يكون في ظلمات ولا يبصرون حالين من المفعول مترادفين أو متداخلين وإذا جمل على معنى التضمين يكونان مفعولين بعد المفعول الأول على سنن الاخبار المتابعة للخبير عنه الوحيد قال ابن الحاجب في الامالي تركهم في ظلمات لا يبصرون كفوك صبرت زيدا علما فاضلا لانها في معنى الاخبار فلما جاز ١١

(٥٥)

(الجزء الاول)

٤ وتلخيص ما ذكره صاحب الكشف انه اعتبر في المستوفد السعي في ايجاد اثار والكدر في احيائها وحصول طرف من الاضاء المطلوبة وزوالها بانطفاء التاريفته كما يدل عليه كلمة النافق في فاضاها وحرمانه بما يتوصل اليه بالايقاد وبفساده في ظلمات مراكمة بحيث لا يبصر ولا يتأني منه الروية اصلا فضلا عن الروية الطريق المطلوب واعتبر في المنافق وفي جانب المشبه القصد الى ادعاء حدوث الايمان واجراء الكلمة على اللسان الذي هو كالنور وحصول منافع الامن والامان والخلاص عن ذل الخراج والجزية والحمران وانقضاء ذلك بالموت دفعة ووقوعه في ظلمات مراكمة فلو حفظ في كل واحد من الجانبين هيئة وحدانية ملتزمة من تلك الامور المتعددة فالتبديع مركب وهو الذي اختاره الشريف قدس سره حيث قال انه اشارة الى تركيب وجه الشبه انتهى وجه الشبه انهم عقوب حصول قوة الرجاء في الوصول الى المطلوب وقعود في حيرة الحرمان والخيبة

مهد

٢ وهي الاقبال بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق والى الله المشتكى من زمان غير الناس فيه ذلك واثبت المحبة الجاذبة لمن يقبل بالكلية على الخلق والاعراض عن المطاعة الحق واعجب من ذلك ان القوم يقبلون على مثل ذلك المدعى ويتلمسون الدعاء بل الامداد منهم مع مشاهدتهم الشكرات واتواع الترهات ورب الكعبة ان ذلك من اعظم اشراط الساعات واكبر انواع البليات وانتقام الله تعالى ممن يتعاضون على اهل الطاعات

١١ تعدد الاخبار جاز تعدد

قوله فتركته جزا الساع بنشته تمامه ما بين قوله رأسه والمعصم وفي رواية يقضين حسن بنائه والمعصم والبيت اعززة الجزر جمع الجزيرة وهي الشاة التي اعدت للذبح يعني ان السباع تجزئ بانيابها جزا القصاب بالحديد والتوش التناول والغضم هو الاكل بمقدم الاسناده من قضم بالكسر يقضم بالفتح والمعصم موضع السوار من الساعد ومفعله قلمته وصيرته طعمة للسباع يأكله بمقدم الاسنان والبيت نص في ان ترك بمعنى صبر لان جزا السباع معرفة لا يمتثل الخلال لان الخلال نكرة بخلاف ما في الآية فان ترك فيها يجوز ان يكون بمعنى طرح وفي ظلمات لا يبصرون حالين على ما ذكرنا فلو كان المفهوم من قوله كفوك تركهم في ظلمات ومن عطف البيت عليه ان الآية نص كالبيت في ان ترك بمعنى صبر وكذا يفهم هذا المعنى من عبارة الكشف ايضا

قوله ما ظلك ان تفعل كذا وفي الاساس

قوله ومفعول لا يبصرون

قوله لا يبصرون

قوله لا يبصرون

ذلك الاقرار حصول الهدى في الجملة لكن الامور تختلف حسنا وقبحا باختلاف الاعتبارات واستوضح ذلك بطلم النيم فانه حسن باعتبار اتقا ديب قبيح باعتبار الابداء وفي الكشف اشارة الى ما ذكرنا حيث قال فان قلت وابن الاضاء في حال المنافق وهل هو ابداء الاحار خابط في ظلمة الكفر قلت المراد ما استضاء به قليلا من الانقاع بالكلمة المجرأة على السنتهم ٢ ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترى بهم الى ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمدي انتهى اشارة بقوله بنور هذه الكلمة الى حصول الهداية لهم في الجملة بالمعنى الذي ذكرناه ومن ههنا جعل المصنف للتافقين في زمرة من آتاه الله تعالى ضربا من الهدى وعدا قرارهم من انواع الهدى فاجتنبنا في وجيهه الى ما ذكرناه واما عبارة الكشف حيث عد اقرارهم نورا استضاء به قليلا فسالمة عن التكلف فهي احسن مما اختاره المصنف * قوله (بانبطغان الكفر واطهاره حين خلوا الى شياطينهم) اي اضاعوا ما انطقت به السنتهم باظهارهم بالكفر حين اغردوا مع شياطينهم قد عرفت انه ضايع بانسبطن الكفر واضاعة الضامع من قبيل تحصيل الحاصل فاسقاطه اولي * قوله (ومن آثر الضلالة على الهدى المجمعول له بالفطرة) اي يدخل تحت عموم من آثر الضلالة الخ فهو عطف على هؤلاء المنافقون وهم وان كانوا من آثر الضلالة لكن لا قرارهم الحق قابلوهم وقد فصلناه اتقا في بيان انواع الهداية والقول بان من آثر الخ الظاهر انهم المنافقون لا الكفار الذين تحض كفرهم لطفه بالواو ليس بشيء اذ المقصود بيان شمول من آتاه الله تعالى ضربا من الهدى الى هذه الاقسام ومثل هذا يحسن العطف بالواو كما يحسن باو الاعتبارين ومع ذلك في العطف بالواو هنا وباو في قوله (او اردت عن دينه) نكتة وهي ان من آثر الضلالة الخ علم للتافقين في نفسه لكن جعل مقابلا هنا لذكرناه واما من اردت والياء بالله تعالى فلا يتناولهم مفهوم اصلا قوله (بعد ما آمن) اي ايمانا خالصا كما قبله * قوله (ومن صح له احوال الارادة) والمراد بالارادة هنا هي التي اول احوال السالك الذي حصل له نور الارادة في الجملة بقريته قوله فاذهب الله تعالى عنه الخ والارادة في اصطلاح الصوفية على ما فهم من كلام ارباب الحواشي جرة من نار المحبة في القلب مقتضية لاجابة دواعي الحقيقة والمحبة تعلق القلوب بالمحجوب وحده وعدم الالتفات الى الغير واحوالها ما يرد على السالك في انتهائها وادائه التلذذ بالعبادات ونهايته حب الذات للذات في الحضرة الاحدية قبل والاحوال في اصطلاحهم هي ميراث العمل من المواهب الفاضلة من الله تعالى وسبب احوال النحول العبد من درجات القرب وقرب منه ما قيل الخلال ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير عمل واجتلاب كثر من وخوف او قبض وبسط فاذا دام سمي مقامان المريدان لما حصل لهم احوال الارادة كما عرفت قال المصنف ومن صح له احوال الارادة ولم يحصل لهم الارادة وهي الاقبال بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق قال ابو الحسن الوراق ومن لم يصح له فلا فاة (فادعى احوال المحبة) الحاصلة للالكابر الواصلين الى المحبة فاذهب الله تعالى الخ لادعائه الوصول الى مقام اعلى من مقامه وهو كذب بشبه النفاق وبق في ظلمات دعاوية باطلة لا يبصر طريق الخلاص عنها وكذا طالب العلوم اذا ادعى مقام اعلا من مقامه واستحقق صاحب المقامات العالية نظمه اعلاما مقاماته (اذ ذهب الله تعالى عنه ما شرق عليه من انوار الارادة) الاستكمال وبق في ظلمة جهل مركب لا يرى طريق الخروج عنه وهذا غالب في طلاب زماننا صلح الله تعالى حالنا وحالهم وايضا يدخل فيه من رغب في حقائق لم يستعد للوقوف عليها فان السالك اذا انكشف له ما هو اعلا من مقامه له لا يمتحله ولا يستقر له فضلا لا بعيدا وهذا حاصل ما نقله المصنف عن بعض الصوفية في قصة المائدة ونظني ان دخوله تحت عموم من آتاه الله تعالى ضربا من الهدى فاضاعه اظهر من دخول من صح له احوال الارادة الخ وحاصل ما ذكره المصنف في كون الآية مثلا الخ انه تمثيل مركب شبه الهيئة بالهيئة ولم يعتبر تشبيه الفرد بالفرد وان امكن ذلك والمعنى انه شبه حصول الهدى في الجملة واضاعته وحرمانه من النعيم الابدي وبقاءه متجبرا فتمسرا لا يهدى بالنور والاضاءة المطلوبة للسوق وزوالها بانطفائها بقتة وحرمانه بما يتوصل اليه بالايقاد وبقائه الطريق المطلوب ووجه الشبه هو انهم وقعود في حيرة شديدة وخيبة عظيمة عقوب حصول قوة الرجاء الى المقصود والمعنى * قوله (او مثل لايمانهم) الاول او مثل لاقرارهم وهذا معطوف على قوله مثل ضربه الخ وهي حينئذ تشبيه مفرق لا تمثيل اخره لان التمثيل راجع حسبما امكن واتاه عام للتافقين وغيرهم كما عرفت وهذا خاص بالتافقين كذا قاله اكثر المحشين ولا يخفى عليك

حيث قال بعد ذكر البيت ومنه قوله وتركهم في ظلمات بل معنى التخصيص في عبارة الكشف انهم ماعوف في عبارة القاضي

ومن المجاز ما ظلك ان تفعل كذا اي ما منك ومنه الظلمة لانها تسد البصر وتمنع من الفوز قال السعد التغايزي هذا بعيد جدا

قوله ومفعول لا يبصرون

قوله لا يبصرون

قوله لا يبصرون

١١ وقوله او مثل لايمانهم الخ على انه من التشبيه المفرق
فاربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فان مضمونها اخبارهم العمى على الهدى وبقاؤهم على عدم الاهتداء وهذا امر عقلي ومعنى معقول فصوره هذا المعقول بالتشبيه ١١
٢ وتعرض الخشخشي له هنالان الوجه الاخير من
الوجوه التي كونها يناسبه بيان كون ليكر تار لتعظيم
اولان المقام واحد فكل موضع يكون محل ذكره

سعد

٣ ولهذا وجه النور وجع الظلمة في قوله تعالى الله
ولي الذين آمنوا يخرجهم من الضلمات الى النور
الآية سعد

١١ في صورة المحسوس فعنى التقرير والتوضيح
استفيد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصوره
بصورة الامر المشاهد على ما قال صاحب الكشف
لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة
في الكشف وتعميق البيان ثم قال بعد البيانات الشافية
فان قلت فبم شبهت حالهم بحال المستوفد قلت
في انهم قب الاضائة خطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة
ثم قال فان قلت وابن الاضائة في حال المنافق وهل هو
ابدا الا حار خابط في ظلمة الكفر قلت المراد ما استضاءوا
به قليلا من الانتفاع بالكلمة المجرة على سنتهم
ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق
التي ترمي بهم الى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي
وبجوز ان يشبه بذهاب الله بنور المستوفد اطلاع
الله على اسرارهم وما اقتضوا به بين المؤمنين
او اتسعوها به من سعة التفائق والوجه ان يراد به الطبع
لقوله صم بكم عمي وفي الآية تفصيلا آخر وهو انهم
لما اتصفوا بابانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك
بهذا التمثيل لتمثيل هدايتهم الذي باعوه بالنار المضيفة
ما حول المستوفد والضلالة التي اشتروها وطبع على
قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم الى هنا
كلامه السؤال الاول وقع عن وجه التشبيه بين
المشبه والمشب به اي في اي معنى قصد اشتراك حالهم
بحال المستوفد حتى صحبه تشبيهها بها فهذا صريح
في ان السؤال عن وجه الشبه وتقرير الجواب ان وجه
الشبه هو ان المنافقين والمستوفد جميعا وقعوا عقب
مباشرة اسباب المطلوب في الحرمان والتحسر
والخيبة والتخير فعن الاول عبر بالاضائة وعن الثاني
بالظلمة والاختفاء في اشتراك الطرفين بالاضائة والظلمة
بهذا المعنى وبهذا سقط ما قاله الطبري من انه
ان اريد حقيقة الاضائة لم يشترك فيها حال المنافقين
وان اريد الاضائة المجازية لم يشترك فيها حال
المستوفد والتحقيق فيه ان هذا من قبيل ما ينسج
فيه وبيان انه قد ذكر في مكان وجه التشبيه
ما يتبعه كما يقال هذا الكلام كالعسل في الخلاوة
قصدا بالخلاوة الى لازمها الذي هو ميل الطبع فكذا

قوله تقريراً وتوضيحاً لما تضمنته الآية الاولى وهي قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
٢٢ صم بكم عمي * (سورة البقرة) (٥٦)

انه بعد اعتبار دلالة النص لا يظهر الفرق بين الوجهين في المصوم ولعل لهذا قال مولانا خسرواي تشبيه
مخصوص بالنسبة فكاهو الظاهر * قوله (من حيث انه يعود) اي يرجع (عليهم بحسن الدماء) اي
صياتها والحق في الاصل الجمع تقول حققت الماء في آلاية اذا جعلته واطلق هنا على الحفظ لانه كالك جمع
الدم في صاحبه ومنعته عن الجريان فهو مجاز صار حقيقة فيه بالقلب (وسلامة الاموال والا ولا فته) والمعنى
انهم باقرارهم كانوا مسلمين من ذلك فانهم اذا لم يقرؤا فان لم يقبلوا الجزية كان دماؤهم هدرا وان قبلوها كان
مالهم غير سالم باعطاء الجزية وقيل المراد الحق والسلامة ما لا ايضا كما اذا ذهبوا الى دار الحرب فاستولى عليها
المسلمون وفيه تكلف * قوله (ومشاركة المسلمين في المناسك والاحكام بالنار الموقدة) متعلق بقوله مثل
اخره عن قوله من حيث لانه اهم في التمثيل وتعليقه بقوله (الاستضاءة) ولانه امر يخص بالمشبه فذكر في جنبه
كجان الاستضاءة امر قائم بالمشبه والجماع المشترك بينهما الانتفاع مطلقا وظهوره مما ذكره لم يذكره * قوله
(ولذهب اثره) اي ومثل لذهاب اثره فهو عطف على قوله لايمانهم الخ لا للاستضاءة ولوقال بالنار الموقدة
المنضوية لكان ابعد عن الاشتباه (وانضباس نوره) اثبت النور لا قرارهم لانهم استضاءوا به قليلا من
الانتفاع وذلك الانضباس (باعتلا كهم) اما بسبب اهلاكهم وامانتهم (وافشاء حالهم) الاولى وافشاء
حالهم من نفاقهم وكفرهم فكانوا بعد مدة معدودين في زمرة الكافرين حتى نزل قوله تعالى ولا تصل على
احد منهم مات ابدا الآية (باطقاء الله تعالى) متعلق بمثل مقدر في قوله ولذهب كما اشتروا اليه ومطوف
على بالنار بالواو والعاطفة اشئين والجار مقدم (اباها) اي النار لانها مؤنث معنوى (واذهب نورها) اي
بالكافة وهذا مطوف الكلام عبر بالذهاب ميلا لحاصل المعنى والمراد ذهب الله بنورها واما قوله اطفاء الله
تعالى اياها فثبت باقتضاء النص ولم يذكر وقوعهم في الضلمات لمفهم من البيان المذكور قبل اعلم ان هذا الوجه
الذي جعله المصنف وجهها واحدا وجهان في الكشف حاصل الاول انهم اتصفوا بهذه الكلمة مدة حيوتهم
القليلة ثم قطعها تعالى بالموت فوقعوا في تلك الضلمات وحاصل الثاني انهم استضاءوا بها مدة ثم اطلع الله تعالى
على اسرارهم فوقعوا في ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والانسام بسعة التفائق وانما جعله كذلك
قصدا للبالغة اذ يكون المراد بالمثل ح بيان انهم قصدوا بظواهر الايمان المنفعة الدنيوية فترتب عليه الضرر
الدنيوية والاخرية جميعا اما الاولى فبما حالهم حيث ترتب عليه مضرة اتسامهم بسعة التفائق ومضرة
حرمانهم عما قصدوا ومضرة تعيير المؤمنين واما الثانية فبما هلاكهم حيث يترتب عليه مضرة فقد ان
النور يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبابانهم ومضرة بقائهم في العقاب السرمدي
ومضرة كونهم في الدرك الاسفل من النار والمفهوم من الكشف ترتب احدي المضرتين فكيف يتبعها فندبر
ولا يتوهم انه الاول فيخط خط عثوه انتهى والظاهر من الروايات ان بعض المنافقين ترتب على نفاقهم المضرة
الاخرية فقط حيث ماتوا ولم يعلم حالهم واسرارهم فهم لم يتولوا بمضرة اتسامهم بسعة التفائق بين عامة المسلمين
وبمضرة تعيير المؤمنين والبعض الآخر ترتب على نفاقهم المضرتين افشاء اسرارهم وكونهم في الدرك الاسفل
من النار واما مضرة بقائهم في العقاب السرمدي فمشاركة بين الكفار وابست مما ترتب على التفائق ثم النزاع في كون
المذكور وجهها واحدا او وجهين مما لا طائل تحته ولعل لذلك قال فندبر ولم يذكر كون تنكير التار لتعظيم امالاته
ليس في محله فان محله قوله تعالى استوقدنا ناراً اولاه للتخفيف عنده وللتعظيم على تقدير والتخفيف على آخر
والحمل على التعظيم اولي اذ المشبه به الهدى على ما اختاره المصنف والنار العظم يناسبه وفي جعل النار مفردا
والظلمات جمعا اشارة لطيفة الى ان الهدى واحد والضلال ٣ متعدد ٢٢ * قوله (لما سدوا مسامعهم)
السد بالفتح ضد الفتح والردم فوق السد اشبر اليه في قصة ذي القرنين فلما اختبر هذا لكان ابلغ ثم الظاهر انه
حقيقة في المحسوسات مجاز متعارف في المعقولات وفيه اشارة الى انهم لانهم كفروا والكفر والخسداع احداث الله
هتة في قواهم تمنعهم عن قبول الحق وهي المراد بالسد هنا وقدم الكلام في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
لكن المصنف استد السد اليهم لكونهم سببا لاحداث تلك الهيئة ولك ان تحمله على ظاهر الآية السامع جمع
سميع بكسر الميم ككثير وهو خرق الاذن كذا نقل عن الراغب والظاهر القوة السامعة وهي الملايم لقوله كما عاينت
مشاعرهم وهي الة السمع واما الفتح بمعنى موضع السمع فبعد (عن الاصاخة الى الحق) والاصاخة الاستماع
المرن بالقبول وهو مشتق عنهم دون السمع مطلقا وتعديته بالي مع انه معدى باللام يقال صاح له واصاخ

(لتنضه)

القصود ههنا فانهم وقعوا بعد لازم الاضائة في لازم الظلمة ثم سأل عن لازم الاضائة في لازم الظلمة واضح كثير فاجاب بان لازم الاضائة الانتفاع بالكلمة
المجرة على سنتهم من منكرتهم واعضاءهم من المحاربة ومن الاحسان اليهم واعضاءهم الحظوظ من المناسك فكذلك قيل حالهم كحال المستوفد في انهم عقب الانتفاع
المعبر عنه بالاضائة وقعوا في ظلمة التفائق المفضي الى السخط والعقاب السرمدي او ظلمة الافتضاح بين المؤمنين بالاطلاع على اسرارهم او ظلمة الطبع الحاصل من تزايد الرين
الحاصل بسبب مهالهم على التفائق وهذا الاخير اوجه بدليل قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون فان هذا من خواص اهل الطبع قال الفاضل اكمل الدين

قوله وفي الآية تفسير آخر معطوف على أول الكلام وهو قوله جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل هذا هو التفسير الأول إلى آخر ما ذكره من قوله صم بكم عني كأنه قال أو يقول في تفسير قوله مثلهم كمثل الذي استوقد الآية أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى الخ وأما جمع الضلالت على تقدير أن صبر تركهم للمنافقين فواضح ١١

٢ إذا لم يأت من قبيل السمع أو البصر وليس من الملوآت والذوقات والشمومات وانفاسها لا يضرب المقصود عند

(الجزء الأول) (٥٧)

١١ ظلمة الخط وظلمة العذاب وجميع ما ذكر في الوجود المقدسة وعلى تقدير أنه لا يتوقف بخلاف إلى اعتبار تركها يعني ظلمة بعد ظلمة للبالغة أو إيراد الحيلة والحرمان عما قصد من إبقاء النار

قوله لما سد وان ينطقوا به استهم وان ينظروا وينصروا ويؤمنهم جعلوا كأنهم أريفت مشاعرهم وانقضت بناها التي بنت عليهم الأحاس والادراك قال الراغب الصم صلابة من اكتمار الأجزاء منه صخرة صماء والبكم احتفال في اللسان وأمله فين يولد أخرس والعنى يقال في عدم البصيرة والبصر جمعا من ترك الأصغاء إلى الحكمة الربانية وأعرض عن الطرق الأخروية واشتغل عن معرف حاليها ولم يعم في تدبرها صم ان يستعمل هذه الالفاظ فيه وهذه الآية مبنية على الآية الأولى مفسرة بحسب تفسيرها

قوله وان ينطقوا وينصروا واجمع انظر مع التبصر إشارة إلى استعمال العنى في عدم البصر والبصيرة جميعا من حيث أنه يراد بالنظر التفكير بالقلب وبالتبصر الإدراك بالبصر ومشاهدة العين وقيل أنما ذكر النظر والتبصر تليها على أن مجرد النظر الأولى لا يكفي لأن النظر الأولى حقا بل لا بد من اعتبار التأمل في النظر الثاني لأن التبصر لأنه يبنى عن التأمل والأصاغة الاستماع

قوله أيفت على مالم يسم فاعله أى صارت ذات أفة الأفة العاهة يقال قد أضاف الزرع أى أصابته أفة فهو مؤف قال الشيرازي تقديم الصم على البكم بين وأما تأخير العنى فلأنه شامل لعنى التوابع الحاصل من طرق البصيرة بعدم التبصر والحاصل من عدم تبصره في نفسه وهو بهذا المعنى متأخر لأنه معقول صرف

قوله ادنوا أى استمعوا من قولك ادنوا أى ادنا إذا أصغيت إليه وهذا البيت من آيات الحامسة وقوله * ان يسموا ربة طاروا بها فرحا *

* عنى وما سمعوا من صالح دقتوا * قوله اصم أى هو اصم عما لا يهول وهو سميع لما يسهو وقوله اصم عن السى أى أنا اصم واصم في البين صفة مشبهة

قوله واطلاقها عليهم أى اطلاق هذه الكلمات اعنى لفظة الصم والبكم والعنى على المنافقين على

طريق الحمل فان التقدير صم بكم عني على طريق التمثيل أى على طريق التشبيه التمثيل حيث شبهت حالهم في عدم نفوذ الحق في مسامعهم وبأنهم عن النطق به وعن النظر والتبصر لما فيه سعادة الدارين بحال الاصم والابكم والاعمى وإنما جعله من باب التشبيه دون الاستعارة لأن من شرط الاستعارة المصرحة جعل الكلام خلوا عن المستعاره وهو هنا مذكور فان المقدر في حكم الذكر فهذا في كونه من باب التشبيه المصطلح مثل قولك زيد أسد فانه ليس استعارة عند محققى أهل البيان بل هو من التشبيه البليغ وذلك ان حق التشبيه ذكر أركانه الأربعة الشبه والمشبهه وأداة ووجهه وحين لم يذكر وجهه الشبه دل على العموم وهنا كذلك وفي كل من الحمل والعموم من البالغة ما ليس ١١

لصنعه معنى المثل * قوله (وابوا ان ينطقوا به) منشا بأنهم سد مسامعهم ولذا عطف عليه بالواو وينطقوا من الانطباع أى وابوا ان يجعلوا (السمع) ناطقة بالحق ولو جعل ان ينطقوا من النطق والسمع بل لا يمتنع بل احتمال ان نصب بترع الخافض لم يبعد (وينصروا الآيات) أى ابوا ان يتصروا من الفعل والمعنى امتنعوا من ان ينظروا إلى الآيات الدالة على الحق سواء كانت عقلية أو نقلية لصد مسامعهم لأن من اختل قوته السامعة يكون محروما من أكثر الخير ولذا أعد السمع من أعظم النعم والتنبه على ذلك قدم السمع على البصر حتماً جامع بينهما في الذكر في أكثر المواضع من القرآن والأخبار وهذا أيضاً إشارة إلى ذلك حيث قدم صم على عني ونبه المصنف على هذا بقوله في الأول لما سدوا مسامعهم وقوله ثانياً وابوا الخ واستاد النطق إلى اللسان محازا لكونه آلة كإيدل عليه قوله (بابصارهم) لكنه تغنى في البيان وجعل اللسان ناطقا على تقدير والبصر آلة الابصار وإنما قال انهم ابوا ان ينطقوا بالحق مع انهم ناطقون به لأن نقطة لهم لعدم مواطنة قلوبهم لا يعبأ به كالألباء استماعهم الحق في مجلس الرسول عليه السلام والشئ عديم النفع للحق بالعدم * قوله (جعلوا) جواب لما وشار بقوله (كأنهم أريفت مشاعرهم) إلى ان قوله تعالى صم بكم من قبيل التشبيه البليغ وليس باستعارة كما حقق التحرير في المطول فلا عن جميع المحققين لكن له بحث منذ ذكره ان شاء الله تعالى وسيصرح به المص وانهم ليست حواسهم مؤنثة حقيقة لكنها المألم تستعمل فيما خافت له شبهت بالمؤفة الخ واغت مجهول آف بوزن قال وفي القاموس الأفة العاهة أو عرض مفد لما أصابه والبصيرة والبصيرة وهو ما ووف وشيف على خلاف القياس لأن فله لازم مشاعرهم المشاعر جمع مشعر بفتح الميم موضع الشعور وكسر هاء كسر هاء الشعور والمراد الحواس الظاهرة وفيه تغليب الآذان ليس من المشاعر (وانقضت) أى كانت (قواهم) جمع القوة الحاسة الخمس الظاهرة لكن المراد هنا القوة السامعة والباصرة والقوة الناطقة عدت منها تغليبا كما مر وذكر القوة مطلقا مبالغة في عدم عودهم إلى الهدى وما ذكرناه مقتضى قوله تعالى صم بكم عني حيث نفي عنهم القوى الثلاثة فقط فاقبل من أنه وفي اطلاق الشاعر والقوى تنبيه على أن ما ذكر من الصم والبكم والعنى على سبيل الاختصار في البيان والاعتماد على تنبيه السامع والمراد أنه كتابة عن اختلال جميع المشاعر والقوى فضعف إذا القوة الذائقة واللامعة والشامعة لم تعرض لاختلالها ٢ في موضع التزام عموم اختلال القوتين إلى ما عداهما غير مستحسن الأرى ان المص لم يجعل الختم في قوله تعالى ختم الله الآية عاما إلى سائر القوى * قوله (كقوله) صم اذا سمعوا خبرا ذكرت به وأن ذكرت بسوء عندهم ادنوا) هو من بيت الحامسة لقبت احدى بنى عبد الله بن غطفان وقوله ان يسموا ربة طاروا بها فرحا نى وما سمعوا من صالح دقتوا صم الخ قوله منى متعلق بسمعوا ولا ينبغي ان يكون صفة لفرحا على معنى فرحالهم كأنهم قبلى فان مقتضى المقام ان سماع الربة بان يكون من قبله والابم كل ربة فلا مبالغه الابدعوى القريبة فيؤل إلى التعلق بسمعوا والمعنى هم أى الأعداء صم أى كصم في عدم الأصغاء إلى ما نسب إليه من المكالم والمأثر وهو المراد بقوله (ادنوا خيرا) ذكرت منكم وحدهم وفي جمع صم مع سمعوا صفة التضاد وإشارة إلى انهم ابوا بالصم بل هم متصامون قوله (ادنوا) أى استمعوا وفرحوا تفعل عن الراغب اذن استمع نحو واذنت ربةا وحقت وبستمع في العلم الذى يتوصل إليه بالسماع انتهى ومعنى الاستماع هنا احسن المقابلة ومعنى علم ادركوه وعلموه وان صم لكن يفوت المقابلة (وكقوله) اصم عن الشئ الذى لا يريد واسمع خلق الله حين اريد * قوله (اصم) افضل صفة مشبهة أى أنا اصم ان كان الشاعر وصف نفسه او هو اصم ان كان مدح غيره واسمع افضل تفضيل أى أنا اسمع او هو اسمع وتهديته الصم بمن لم فيه من نصين معنى الاعراض * قوله (واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة) أى استعمالها فيهم والاطلاق في الأصل ضد التقييد وفي الاصطلاح استعمال اللفظ في المعنى حقيقة كان أو مجازا واطلاق الصفات الثلاث على الحقيقة بتقدير الكف أى هم كصم الخ فيكون تمثيلا وتشبيها كما ذكره فالصمير المؤنث لقوله صم بكم عني باعتبار انها صفات عبر عنها بهذه الالفاظ والطريقة مؤنث طريق معروف والمراد بها هنا الأسلوب والتبليغ وإنما أجمعها ولم يقل على التمثيل لكون أداة التشبيه محذوفة حتى ذهب بعضهم إلى أنه استعارة والمختار عند الشيخين كون مثل هذا تشبيها بالمعنى * قوله (اذ من شرطها) أى من شرط الاستعارة ادخال من التشبيه لان المراد بالشرط الجنس (ان يطوى ذكر المتعارله) أى ويجعل الكلام خاليا عن ذكره لفظا وحكما قوله (بحيث

٢ والحاصل ان ذكر المتعارفه اذالم يكن بين طرفيه
حل او مافي معناه لا ينافي الاستعارة وما في معنى الحمل
كلجين الماء

٣ نعم لو قيل ان الصم واخويه مصادروا الاستعارة
بين المصادر لا بين الذوات لكان الامر كذلك
لكن التشبيه بين الذوات وسيجيئ الكلام فيه

١١ في غيره فان حذف الاداة يدل على ان المشبه
عين المشبه به وحذف الوجه يدل على انه هو من كل
الوجوه واما حذف المسند اليه هل فيه بلاغة ام لا ففيه
خلاف ومذهب صاحب الفتح انه ليس في حذفه
بلاغة لكون المقدر كالمفوض لكن لا يخلو من نوع
مبالغة فان دلالة المسند على المسند اليه المقدر في نحو
اسد على وفي الحروف نعامه قريب من دلالة الاسد
على النجاشة في قولك رأيت اسدا يرمى ولهذا وقع
اختلاف العلماء فيه

قوله بحيث يمكن حل الكلام على المتعارفه اولا
القرينة هذا في صورة ارادة المعنى المجازي للفظ بلا
نصب قرينة صارفة عن ارادة حقيقته كما اذا قلت
لقيت اسدا وارادت باسدار جلا شجعا عا فانه بدون
نصب القرينة صالح لان يراد به الحقيقة وان يراد به
المجاز وما اذا قلت بعده في الجمال تعين انه استعارة
قال الفاضل اكل الدين فيه نظر لان قولك لقيت
اسدا منصرفا الى الحقيقة وح متنى عنه الصلاحيان
الحقيقة فلا ن للفظ اذا استعمل بغير قرينة
نصرفه عنها اتصف بكونها مرادة لا بصلاحيته
ان ترادوا اما صلاحية المجاز فلا ن الحقيقة اذا كانت
مرادة فسادا كذلك لا يصلح ان يراد به المجاز
للايلزم الجميع بينهما نعم لفظ لقيت اسدا قبل ان
يستعمل التكلم صالح لان يراد به الحقيقة فيجلبه
عن القرينة وان يراد به المجاز فيقرنه بهذا الان
لارادة الحكم مدخلا في دلالات الالفاظ على
مدلولاتها اقول يمكن ان يجاب عنه بان المراد بامكان
الحمل على الحقيقة صلاحية حمل المخاطب اللفظ
على الحقيقة فان المخاطب حين سمع من التكلم هذا
الكلام عند ارادة التكلم بالمعنى المجازي يمكن ان يتردد
في انه اراد به الحقيقة او المجاز فلولانه صالح للحقيقة
لما يبادر الذهن اليها عند عدم القرينة ولولانه
صالح للمجاز لما انصرف اليه بعد نصب القرينة
والحاصل ان معنى امكان ارادة الحقيقة عند عدم
القرينة وصلاحية اللفظ لها انما نشأ من تجويز السامع
ان التكلم عسى ان يراد به المعنى المجازي لكن سكت
عن نصب القرينة لغرض من الاغراض وهذا
التجويز لا يمنع من التكلم وتجويز ذلك بنى الجزم
بمعنى الحقيقة ايضا وهذا هو معنى الصلاحية وامكان
الحمل على الحقيقة وقال الطيبي هذا مبني على القول
بالادعاء الذي هو اصل الاستعارة والا فمضى الحقيقة
هو المنادى الى الذهن عند خلو الكلام عن القرينة

يمكن حل الكلام على المتعارفه اي المشبه به الخ اشارة الى ذلك التعميم (لولا القرينة) حالية او مقالية والمراد
ان لا يكون المتعارفه اي المشبه مذكورا على وجه الحمل نحو زيد اسد اولا نحو بلين الماء بدليل انه جعل قوله قد زر
ازراره على القمر من قبيل الاستعارة مع اشتهاله على ذكر الطرفين كما في المطول فهنا ذكر المتعارفه بنى عن التشبيه
سواء كان على وجه بنى عن التشبيه لكون الحمل بين طرفيه والمص سكت عنه لما فصل في محله قوله (بحيث يمكن
حل الكلام على المتعارفه) اي يجب حله عليه اذ عند انتفاء القرينة المانعة يجب حل الكلام على حقيقة المتعار
منه كما يمنع حله عليه عند وجود تلك القرينة فالمراد بالامكان هو الامكان المجامع للفعل والوجوب والتعير بالامكان
ليحسن التقابل اذ عند وجود القرينة يمنع وعند انتفائها يمكن فلا يراد عليه ما ردد على قول صاحب الكشاف
ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المقول عنه والمقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام من انه
اذا اعدمت القرينة لم يصلح اللفظ للمعنى المجازي والجواب بانه صالح له في نفسه مع قطع النظر عنه ضعيف فان
القرينة المانعة اذا تحققت يصلح اللفظ للمعنى الحقيقي في نفسه مع قطع النظر عنها ولشراحه تكلفات في دفع ذلك
الاشكال والكل لا يخلو من دغدغة وامال والقول بان الآية من قبيل الحال ناطقة فيكون استعارة تسمية لا تشبيها
ليس بشئ لان الطرفين هنا مذكوران ٣ وفي المثال المذكور ليس المتعارفه وهو الدلالة بمذكور وبهذا
يظهر ضعف ما قيل ويمكن ان يقال انه يتقدر مثل اي مثل صم فيصير تشبيها وان لم يقدر فهو استعارة فالكلام
يحتمل كليهما فلا يتم طي ذكر المشبه بالكلية في الاستعارة التسمية انتهى والحاصل انه اذا كان المشبه مذكورا
او مقدرا وح فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان وان والمفعول الثاني لباب علمت
والحال والصفة فالاصح انه يسمى تشبيها لاستعارة لان اسم المشبه اذا وقع هذه المراتب كان الكلام موضوعا
لايات معناه لما جرى عليه اوفيه عنه فاذا قلت زيد اسد فصوص الكلام في الظاهر هو لايات معنى الاسد
لزيد وهو يمنع على الحقيقة فيجعل على انه لايات شبه من الاسد كذا في المطول والى هذا اشار المص بقوله
وهو وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق الخ قوله (كقول زهير * لدى اسد شاكي
السلاح مفذف * له لبد اظفاره لم تقلم) هو زهير بن ابي سلمى الشاعر المشهور (لدى اسد) اي عنده
(شاكي السلاح) اي حاد السلاح من الشوكة بمعنى شدة البأس وحدة السلاح فاصله شاوكة قلت العين الى
مكان اللام فصار شاكو فاعل فصار شاك مثل قاض فشاك السلاح بكسر الكاف وهذا هو المشهور وقيل
اصله شاك من الشكة وهي السلاح فاجتمع ملان فايدلوا الثانية بالتحقيق كتنضي البازي فاعل كاعلال
قاض والكاف مكسورة ايضا ومن ضم الكاف ففيه قولان احدهما ان اصله شوك فانقلبت واوه القا وقيل هو
مخذوف من شاك وفيه لغة ثالثة شك بتشديد من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهي السلاح وآلات
الحرب كذا نقل عن ابن السيد في المقتضب والقول الاول هو المشهور المتداول (مفذف) اسم مفعول من
التفذيف مبالغة القذف السمين الكثير اللحم كانه رمى بالحجم وقذف به كذا فسروه فتح يكون مفذف منتهرا
بالفتح فعلى هذا يكون ترشيحا او وقع في الحروب والوقائع كانه رمى به في الحروب والوقائع فتح يكون تجريدا
وقرينة الاستعارة شاك السلاح وان قيل ان القرينة حالية بان انشاء الشاعر البيت في مقام تحقيق فيه القرينة الحالية
على عدم ارادة المعنى الموضوع له فشاك السلاح تجريدا والمفذف اما ترشيح او تجريد كما عرفت (له لبد) على وزن
علم الشعر الملتق ببعض والبد شعر الاسد المتلبد على رقبته ويقال للاسد ذوبدة والبد كمنب جمعها
وهذا هو المراد في البيت (اظفاره) جمع ظفر (لم تقلم) من التقليم بمعنى القطع ومنه القلم لقطع طرفه اولانه
معد للقطع عدم تقليم الاظفار كتابة عن القوة ونقي الضعف اذ الاظفار من آلة الحرب كما هو المتعارف في الحبشة
فلينزعم لعدم تقليمه القوة وهي المراد فيكون لم تقلم ترشيحا لان عدم تقليم الاظفار بهذا المعنى اخص بالاسد فلا
اشكال بان الوصف بعدم تقلم الاظفار انما تعارف فيما من شاته تقليم الاظفار وهو الانسان فيكون فيه شابة تجريد
كذا نقل عن حواشي الكشاف قيل وفي المصراع مبالغات جعله ذا لبد فكانه اسودا لا يكون لاسد الالبد
وحصر اللبد فيه بقرينة تقديم الطرف والمبالغة في نقي الضعف فان المبالغة في لم تقلم راجع الى التقى ولا يجعل التقى
داخلا على المبالغة ونظيره قوله تعالى وما انا بظلام للعبيد انتهى يعني ان اصله لم تقلم بالتحقيق من التلائي
ثم نقل الى التفعيل للمبالغة في التلائي لانه نقل الى التفعيل ثم ادخل التقى عليه ليكون نقي المبالغة وقوله تعالى اصله

٢ ثمة بفتح التاء المثناة وتشديد الهم المقوحة للإشارة إلى المكان في أصل وضعها واختلاف في أنها هل هي إشارة إلى البعد أو القرب فتجوز بها في المعاني في كلام المصنفين لكونها منشاء لما ذكر معها فكانها مكانها وقد ترسم بهاء السكت لأنها تلحقها في الوقف وقيل إنها التانيث وهو لغة فيها كذا قيل

عند

٢٢ وتعين الاستعارة عند وجودها وذلك أن التكلم عند الاستعارة يدعى أولان المشبه داخل في جنس المشبه به وفرد من أفراد حقيقة فالمتعار كاللفظ المشترك بين مفهوميه وأول القرينة الميتة لم يعلم المراد قال الفاضل أكل الدين وهذا التكليف كما ترى تصحیح استعمال الصلاحية في هذا الموضع فإن اللفظ المشترك صالح لأن يراد به أحد من معنييه لا يصرف إلى أحدهما إلا بقرينة بخلاف الحقيقة والمتعار فإن التكلم وأدعى ذلك لم يخرج اللفظ عن كونه محازا ولا القرينة عن كونها دالة على نفي إرادة الحقيقة لادلائها على تعيين المراد كما في المشترك وإذا كان كذلك لم يبق إصلاحية صالحة للفكر فحيثما نحن فيه الأعلى الأوجه الذي قدمناه أقول الكلام في أن مالا قرينة له صالح للمعين لأنه كاللفظ المشترك يحتاج في تعيين المراد إلى القرينة وليس الكلام فيما فيه قرينة ولا فيما خارجه عن الجواز أو غير خارج عنه قال صاحب الكشف والاستعارة إنما تطلق حيث بطوى ذكر المتعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لأن يراد به المقول عنه والمقول إليه لولا دلالة الحال أو يحوى الكلام كقول زهير هذا فقال الطيبي الاستشهاد به لدلالة الحال على الاستعارة وكذا الرازي وقال الشيرازي أنه نظير ما يدل عليه فحوى الكلام لأن شاكى السلاح يدل عليه الشوكة شدة البأس وحده السلاح يقال شاك الرجل أي ظهرت شوكة وحده فهو شاك السلاح وشاكى السلاح مقول منه مقذف أي بقذف ويرى به كثيرا إلى الوقائع والحروب

قوله لبد جمع لبدة وهي الشعر الذي على رقبته يلبد

قوله أظفار لم تقم أي برائته لا يعتز بها ضعف يقال للضعف مقوم الظفر وقلم الظفر قطعة قد اجتمع في هذا البيت تجريد الاستعارة وترشيحها أما تجريدها فقول شاكى السلاح مقذف فإن تمام السلاح وحده والقذف إلى الوقائع إنما بلا بيان المتعار له وهو الرجل الشجاع وذكر ملامح المتعار له تجريد في اصطلاحهم وأما ترشيحها وهو ذكر ملامح المشبه أرتمه فهو قوله لبد أظفاره لم تقم فإن البدة وعدم تقليم الأظفار إنما هما من خواص المتعار منه وهو الأسد

المحقق

وما نال بظالم ثم نقل مع نفيه إلى الفعل للبالغة في النفي ثم المراد بقوله كقوله زهير النثيل للاستعارة التفتية وليس نظيرا لما نحن فيه كما يتبادر أولاً من عبارته * قوله (ومن ثم ترى ٢ المنلقين السحرة) أي ومن أجل ذلك ومن التعليمية من متفرعات معنى الابتداء إذ العلة منشأ المعلول ومبتدأه والمنلقين جمع منلق اسم فاعل وهو من يأتي بالفتق بالفتح أو بكسر فكون وهو الأمر الغريب العجيب والمراد الآتين بالعجائب وهي كالسحر في الغرابة وعن هذا قال السحرة مجازاً كما في الحديث أن من البيان لسحراً يعني أن بعض الناس بمثابة السحر في ميلان القلوب أو في العجز عن إثبات مثله وهذا النوع ممدوح إذا صرف إلى الحق ومذموم إذا صرف إلى الباطل والحاصل إذا بلغ الكلام في غاية من البلاغة ونهاية من الفصاحة كان مثابها بالسحر في ذلك (يضررون عن توهم التشبيه صفحا) أي يعرضون عنه وضرب الصفح كتابة عن الأعراض والتأسي لأنه من ضرب بمعنى اعرض والصفح الأعراض مصدر ليضرب من غير لفظه (كما قال أبو تمام الطائي) * قوله (ويصدق حتى) أي يزيد بن خالد الثيباني لأن أبي تمام يرى بهذه القصيدة يزيد بن خالد ويصدق استعبره بالعلو في المرتبة ولتأسي التشبيه بنى عليه ما ينسب إلى العلو في المكان من (يظن الجهول بأن له حاجة في السماء) واختار صيغة الجهول المقيد للبالغة إشارة إلى أنه بلغ في العلوانه لا يتوهم في حقه الحاجة إلا للجاهل البالغ فيه إذا ما قبل بعرف أن الله تعالى اغناه عن غيره فلا حاجة له في السماء وفي اختيار لفظه الظن إشارة إليه لأن بعض الظن أتم حتى يظن وروى به حتى لنظن باللام الابتدائية دخلت على الماضي يتقديراً * قوله (وههنا وان طوى ذكره لحذف المبدأ) استئناف جواب سؤال مقدر يعني أن ذكر الطرفين المانع للاستعارة أعم من أن يكون مذكوراً فقط أو مقديراً وههنا وان لم يذكر المتعار له أفضا لكنه مذكور تقديره لأن صما لكونه خبراً يقتضي مبدأ فلا يكون استعارة لفقد شرطها فيكون تمثيلاً وتشبيهاً ولما ذكر المتعار له على طريق القصد لكونه مبدأ فلا يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون هذا من قبيل لا تجبوا من بلى غلالته قد رازراره على القمر فإن ذكر المتعار له في هذا البيت غير مقصود بالذات لعدم الحمل أو ما في معناه بين طرفيه بخلاف ما نحن فيه (لكنه في حكم المنطوق به ونظيره) * قوله (أسد على) البيت لعمر ابن دحطان مفتي الخوارج وزاهدها بهجوا الحجاج أي أنت أسد على يخاطب به الحجاج ولوحظ في أسد معنى الشجاع وتعاقبه على في (وفي الحروب) متعلق (نعمته) فإن النعمته مثل يضرب في الجبن كانه قيل وفي الحروب جبان (فتخاه تنفر من صغير الصافر) بقاء ومثاة فوقية وخاء بهجمة عمدة ومعناها مترخية الجناحين وهو من صفاتها اللازمة وفي الكشف فتحنا من باب التصویر فإن النعمته كلها كذلك فلا تكون الصفة مخصصة معقدة بل التصویر ما هو اللازم لها مبالغة في الذم والهجو (والصغير) صوت بلا حرف (والصافر) الريح أو مطلق الصائت بلا حرف اختلفوا في أن اسم المشبه به ههنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون تشبيهاً أو في معنى المشبه كالأرجل الشجاع حتى يكون استعارة فذهب الشنجان إلى الأول ولهذا قال المص ونظيره أسد على الخ واختار النحرير انتقازي الثاني وقال قد شهد به الاستعمال فإن معنى أسد مجتزئ صائت ومعنى نعمة في الحروب جبان هارب قال ابن مالك إذا قلت أسد مشيراً إلى السبع فلا ضمير في الخبر وإذا قلت مشيراً إلى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لأنه مأوول بما فيه معنى الفعل ولو أسند إلى ظاهر لرفع كقولك رأيت رجلاً أسد أبوه وفي المطول قال فإن قلت قد استدل صاحب الكشف على ذلك بأنك إذا قلت زيد أسد أوقعت أسداً على زيد ومعلوم أن الإنسان لا يكون أسداً واجب المصير إلى التشبيه بحذف أداته قصداً إلى المبالغة قلت لأن لم وجوب المصير إلى ذلك وإنما يجب إذا كان الأسد مستعملاً في معناه الحقيقي وأما إذا كان مجازاً عن الرجل الشجاع فصحة حله على زيد ظاهرة لأن قولنا زيد أسد أصله زيد رجل شجاع كالأسد فحذفنا المشبه به في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا أن المشبه به في مثل هذا المقام كثيراً ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله أسد على أي مجتزئ على صائت انتهى ومما رده أن المشبه رجل شجاع أن المشبه رجل مقيد بشجاع على أن التقيد داخل والتقدير خارج إذا سد في قولنا رأيت أسداً يرمى ليس استعارة عن زيد إذ لا ملازمة بينهما ولا دلالة عليه بل استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة فكذا قولنا زيد أسد فلا يرد إشكاله قدس سره بأن مجموع رجل شجاع ليس مثبهاً بالأسد فإن الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقاً وهذا هو الظاهر من كلام الأئمة في علم البلاغة وليس المشبه هو زيد نفعه والمشبه به ليس أسداً نفسه كما قيل وكذا ليس المشبه مركباً وكذا ليس المشبه به

قوله ومن ثمة أي ومن أجل أن الاستعارة مشروطة بطي ذكر المتعار له ترى المنلقين السحرة أي ترى البلاء الذين يأتون دقائق البلاغة بأمور عجيبة أبتا تشبيهاً بالسحر قال الجوهري الفتق الداهية والأمر العجيب

٢ قيل واجاز الكسائي وبعض الكوفيين ذلك
اي رفع الظاهر في الجاسد وان لم يأول واستبعده
ابن مالك وقال ينبغي ان يحمل على ما كان لسماء
معنى لازم بين الزوم كالاقدام والاقرة للاسد
٣ اذ الجملة الواقعة موقع النتيجة لا يجب ورودها
بالفاء كقوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة * الآية
قوله يضربون اي يمرضون عن توهم التشبيه
اعراضا تاما وصفحا كايما كأنهم ينشأون التشبيه
ويبنون على المتعارفه ما تصح ان يبنى على المتعارفه
كما في قول ابى تمام وبصعد البيت واوله
* فما زال يفرع تلك العلى *

* مع النجم مراديا بالعماء *
وفروع العلى مستعار من فروع النابر والجلال استعار
العلو المكاني لعلو المكانة والمربية وناسي التشبيه
حيث بنى على علو المكانة ما يبنى على علو المكان وهو
الحاجة في السماء وقيل هو ظن الجهول بان له حاجة
فيها وقيل السوء فانه يستعمل في المكان والام في
الظن موطن القسم وانما كان مبنى الاستعارة تنادى
التشبيه لان التشبيه يقتضى الطرفين المشبه والمشبه به
والاستعارة انما هي ابداء ان المشبه عين المشبه به
لا شئ آخر فينافي ذلك الادعاء ذكر المشبه لان ذكره
بد كره وقوع التشبيه المستدعى للغاية بينهما مع
ان المدعى سلب الغاية وادعى ثبوت الاتحاد وهم
قد ينشأون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين
كما في قوله

* هي الشمس مكنها في السما *
* فخر الفواد عزاء جديلا *
* فلن تستطيع اليها الصودا *
* وان تستطيع اليك النزولا *
وما في الآية من هذا القبيل لانه تشبيه بليغ مثله وهو
اذا كانوا مع التشبيه والاعراف بالاصل يسوغون
ان لا يذوقوا الاعلى الفرع فهم الى تسويع ذلك مع
جمع الاصل في الاستعارة اقرب وانشد صاحب
الكشاف في هذا الباب حيث قال
* لا تحسبوا ان في سر باله رجلا *

* فقيه غيث وابت مبل مثل *
وجه الاستشهاد به انه شبهه بالغيث والبث ونسي
التشبيه فوصفه بالاسبال واشبال وقال الشيرازي
الاستشهاد به كالاتهاد بقول ابى تمام وذلك لان
الضمير في فيه للسريال فكان كقولك في الجاسم اسد
وهو استعارة لاحالة ولا ينافيها ذكر المتعارفه وهو
الضير في سر باله وفيه لان ذلك لا يبنى عن التشبيه
كما في قولك سيف زيد في يد اسد ومنه قوله
* لا تجبوا من بلى غلاته *
* قد زرا زاراه على القمر *

مر كبا ايضا كما فهم من كلام البعض ويخسر ما ذكرناه من ان المشبه به رجل مفيد بقيد شجاع على ان التقيد
داخل والقبيل خارج قولهم ووجه الشبه ما يشتركان فيه ولما كان وجه الشبه معنى قائما بالطرفين يكون التقيد
داخلا فيهما وافاد النحرير في انشاء التقرير ان ذكر المشبه متروك هنا ايضا حيث قال خذنا المشبه وهو رجل
شجاع واستعملنا المشبه به في معناه فلا يرد عليه ان ذلك كيف يكون استعارة مع ان شرطها ان يطوى المتعارفه
لفظا وتقدر باصحاتهم لان تقدير المتعارفه في زيد اسد ليس بلازم ليكون الكلام تاما لكون زيد مبتدأ
خبره اسد على ان النحرير صرح في المطول بان الخلاف لفظي راجع الى تفسير التشبيه والاستعارة المصطلحين
انتهى فان فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقا او تقدير اوتقدير اوله يترك وفسر
التشبيه بالدلالة على مشاركة شئ لغيره مع كون اداته مذكورة جعل المثال المذكور استعارة ومن فسر الاستعارة
باعطاء اسم المشبه به للمشبه مع كون اسم المشبه مطوى الذكر تحقيقا وتقدر اوتقدير اوله يترك وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة
مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعله تشبيها كذا يشبهه الفاضل حسن جلبي فان النحرير اخذ
الاول وصاحب الكشاف الثاني فلا وجه للاعتراض على النحرير بالايراد المذكور فعلى هذا التقدير يكون الآية
استعارة على ما اختاره التنقيح لان ذكر الطرفين ليس بمنع للاستعارة بالتفسير المذكور وتشبيه عند الشيخين
لما مر توضحه فن قال ان الخلاف ليس بانظري فقد ذهب عن تصريح النحرير نعم بعض كلامه يوهم ان الخلاف
معنوي لا لفظي لكنه لا يوافق التصريح المذكور ولا باب الحواشي هنا كلام طويل لابن العلي ولا يروى الغليل
فان قيل تعليق الجار باسد في قولك ساريد اسد على ملاح على ما اختاره النحرير ظر وكدارفع اسد في قولنا رأيت
رجلا اسد ابوه ظاهر ايضا واما على ما اختاره المص وصاحب الكشاف فرفع اسد ابوه في المثال المذكور مشكلى
وان صح تعاق الجار به باعتبار مفهوم الاجترأ والشجاعة عنه فلما انه ما وقع في كلام الفصحى من رفع اسد ونحوه
ظاهرا او ابوه فانه مرفوع بقدر دل عليه الاسد بنحو مجتزئ وجور ٢ ومثل هذا شائع في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله
نعالى ومرفوع به باعتبار معناه اللازم كالاقدام للاسد لكن وقوع ذلك في كلامهم غير معلوم وما عاين وقوعه في كلامهم
تعلق الجار به وقد عرفت اى تعلق الجار بما فهم منه معنى الفعل صحيح وما وقع في كلام غيرهم مصنوع لا يعاين به
وبهذا البيان يظهر الجواب عن اشكال النحرير ورجحان المسالك الذي اختاره الشيخان اذ في الاستعارة لا بد
وان ينشأ التشبيه وذكر الطرفين لا بلائمه ثم ان كون الآية من قبيل التشبيه بناء على ان المراد ذوات المنافقين
بذوات الاصحاب الصم فان اعتبار هذا التشبيه اقوى وبلغ وان كان هذا التشبيه مفرغا على تشبيه احوال
قواهم بمصادر تلك المشائقي ولو اختر هذا التشبيه لكانت الآية استعارة تبعية بالاتفاق لكون المتعارفه وهو الصم
مثلا مطويا ذكره كان المشابهة بين المصادر واحوال القوى بلغت مبلغا بحيث تعدت الى الذاتين ولهذا اختار
المصنف والزمخشري تشبيه الذوات للبالغة في اثبات الآفة * قوله (هذا) اى التفسير بقوله لما اسدوا
مسامهم الخ (اذا جعلت الضمير للمنافقين) اى ضميرهم في قوله تعالى * بنورهم * اوهم المقدز هنا اى هم صم
(على ان الآية) وهى صم بكم الآية (فذلك التمثيل) الفذلكة عبارة عن اجمال الامور بعد ذكرها مفصلا
بان يقال فذلك كذا وكذا مأخوذ من قول الحاسب بعدما يلى مفردات ما يحجب فجعله ذلك كذا فركب هذا
اللفظ من بعض حروفه لان فذلكة بعض من فذلك كذا وكذا كالحوالة والاسمالة وهو مصدر من باب فعمل
مصنوع لكنه مقصور على السماع وهذه اللفظة مما أحدثه المولدون قوله (وتبجته) عطف تفسير لها وانفاير
يتبعها اعتبارى فانه من حيث انه اجمال بعد تفصيل فذلكة ومن حيث ان ما قبله مثلن له فهو نتيجة له وترك
العطف لانه من حيث انه مقرر له ومثل له كان بمنزلة بدل الاشتغال فاخير الفصل تنبيها على ذلك ولو نظر الى
انه مغاير لما قبلها ومترتب عليه ثرب التاج والفرع على اصله لكان مقارنا بالفاء ٣ لكن اخير النظر الاول لان
فيه مبالغة لطيفة فجعله صم اما مستأنفة لا محل لها وحوال ووجه كونه فذلكة التمثيل مع انه لا يعلم من التمثيل
الا كونهم عيا ولا يعلم كونهم صما وبكما هو ان المراد بالتمثيل بيان تخبرهم وشدة شانهم كما سبصر به المصنف
عن قريب وتلك الحيرة ادت الى اختلال مشاعرهم باسرها وانفعا قواهم عن آخرها كما قرره في اوائل الدرس
فيكون التمثيل مستملا عليها بلاريب والمراد بوقوعهم في الظلمات وقوع ظلمات معنوية لاحسية كما يدل عليها
جمعها فلا يقيد التخصيص بعدم الابصار بل يفيد عدم الانتفاع بقواهم فان قيل قد صرح المصنف فياخر بان

١١ فانه استعار القمر المحبوب ولا ينافيها ذكر المستعار له المعبر عنه بالضمير في غلالته وازارته لانه ذكر بحيث لا ينفى عن التشبيه والثاني للاستعارة هو الذكر النفي عن التشبيه نحو زيد اسد وهم صم ويجوز ان يكون من باب الترشيع مشتملا على كتابة كقولك البحر في برده. بيان ذلك ان قولك البحر في برده صكنا به ١١

٢٢ فهم لا يرجعون * (الجزء الاول) (٦١) ٢ اى مكتنزة غير محوطة

٣ والى تدخل على المأخوذ ومن على المتروك

١١ عن كونه جوادا فاذا قيل البحر في برده وليس في برده رجل كان سلب كون مافي برده رجلا ترشحا لاستعارة البحر له لكون هذا الترشح منسبا للتشبيه ومنسبا لدعوى انه بحر ليس شيئا غيره وكذلك مافي بيت صاحب الكشاف ويجوز ان يعود الضمير الى رجلا ويكون تجريدا وفيه بعد لفظا ومعنى امامعنى فلان ما وقع في حيز الالة لنهى الحسان لا يصلح لالة له حيثذ واما لفظا فلدخول فاه التعليل على ما لا يصلح للتعليل

قوله ونظيره يعنى في كونه تشبيها وكون ذكر المستند اليه مطويا نحو يا قول من يخاطب الحجاج اسد على اى انت اسد على ويجوز تعلق الجبار بالجوامد اذا انضمت معنى رابحة من الفعل والاسد والعامة لما اشتهر في معنى الشجاعة والجليل جاز تعلق على وفي بهما وبعد هذا البيت

* هلا جلت على غزاله في الوغا *

* بل كان قلبك في جناحي طائر *

* غشبت غزاله جفلة غوارس *

* تركت فوارسه كما مس الدابر *

حكى ان الحجاج قتل شيئا خارجيا فخاربه امرأته سنة وهرب الحجاج وهى تنبسه فقبل له ذلك تعبرا اى هلا جلت على هذه المرأة في الوغا بل كان قلبك في الرجيف والخفان كأنه في جناحي الطير وروى هلا كررت من الكر وهو الرجوع

قوله جفلة اى ذات جفلة يقال رجل ذو جفلة اذا كان مبالغا فيما اخذه والفتخاء مسترخية الجناح والنعام يضرب به المثل في الجبن معناه هلا رجعت على هذه المرأة بعد الهرب منها وحذف المستداليه تطهير السان

عن ذكره قبل دخلت الكوفة في ثلاثين فارسا وفيها ثلاثون الف مقاتل فصلت الفجر وقرأت البقرة وحاربه سنة وفي هذه الواقعة اشد

* اقامت غزالة سوق الضرا *

* بل لاهل العراقين حولا قبطا *

وقد سبق في تفسير قوله يعمون الصلاة

قوله على ان الآية فذلكت التمثيل هذا استرجاع لرجع الضمير الى المنافقين اى فذلكت التمثيل للمنافقين بالمشوق وقد نتيجته لامن تمة قصة المثل به اعنى المتوقد

يعنى اتبع هذا التمثيل واثر ان المنافقين على هذه الحالة وهى كون اسماعهم على صمم من استماع الحق والسنتهم على خرس من النطق به واصبهم في غطاء

وقد سبق في تفسير قوله يعمون الصلاة

قوله على ان الآية فذلكت التمثيل هذا استرجاع لرجع الضمير الى المنافقين اى فذلكت التمثيل للمنافقين بالمشوق وقد نتيجته لامن تمة قصة المثل به اعنى المتوقد

يعنى اتبع هذا التمثيل واثر ان المنافقين على هذه الحالة وهى كون اسماعهم على صمم من استماع الحق والسنتهم على خرس من النطق به واصبهم في غطاء

وقد سبق في تفسير قوله يعمون الصلاة

قوله على ان الآية فذلكت التمثيل هذا استرجاع لرجع الضمير الى المنافقين اى فذلكت التمثيل للمنافقين بالمشوق وقد نتيجته لامن تمة قصة المثل به اعنى المتوقد

يعنى اتبع هذا التمثيل واثر ان المنافقين على هذه الحالة وهى كون اسماعهم على صمم من استماع الحق والسنتهم على خرس من النطق به واصبهم في غطاء

وقد سبق في تفسير قوله يعمون الصلاة

قوله على ان الآية فذلكت التمثيل هذا استرجاع لرجع الضمير الى المنافقين اى فذلكت التمثيل للمنافقين بالمشوق وقد نتيجته لامن تمة قصة المثل به اعنى المتوقد

يعنى اتبع هذا التمثيل واثر ان المنافقين على هذه الحالة وهى كون اسماعهم على صمم من استماع الحق والسنتهم على خرس من النطق به واصبهم في غطاء

وقد سبق في تفسير قوله يعمون الصلاة

قوله على ان الآية فذلكت التمثيل هذا استرجاع لرجع الضمير الى المنافقين اى فذلكت التمثيل للمنافقين بالمشوق وقد نتيجته لامن تمة قصة المثل به اعنى المتوقد

الآية مثل ضربه الله تعالى الخ فيم المنافقين وغيرهم ومن جلته من صح له احوال الارادة فاهم كونه صابكها عيا قلنا الصمم وغيره من قبيل الكلبي المشكك في كل واحد منهم يوجد الصمم وغيره بحسب ما يناسبه ويندر ما يليق به * قوله (وان جلته للسوقدين) هذا بعيد لان الظاهر ان قوله صم بكم عى من احوال المنافقين سواء جعل ذهب الله بنورهم جواب لما اولم يجعل ولهذا اخره وعبره بلفظة ان الموضوع للتشكيك وعبر ياذا اول * قوله (فهى على حقيقتها والمعنى انهم لما اوقدوا نارا فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة ادهشهم بحيث اختلف حواسهم) اى ليست مبنية على التشبيه وهذا هو المراد هنا بالحقيقة ولا يريد انها على الاول مجاز لانه ينافى غرضه من نفي كونها استعارة فاهم مافي الباب انها على الاول مجاز في الحذف لاقى اللغة ومراده انه يمكن الحمل على الحقيقة على ذلك التقدير بان فرض متوقد يحصل له الصمم وغيره باطفاء الله تعالى ناره وذهب الله بنوره وجعله بسبب ذلك متصفا بالصمم واخويه وانكار ذلك مكابرة ويكون ذلك المتوقد مشبها به فيكون اقوى في تقيح حال المنافقين وخسارهم وليس مراده ان انطفاء النار مستلزم لصممهم واخويه على اى حال حتى يرد الاعتراض بان الدهشة الناشئة من الظلمة ليست من قبيل الخوف الذى قد يفضى الى قوت القوى فان ذلك الاعتراض ان ادعى اللزوم واما اذا ادعى الامكان فلا وجه له بل اختلال الحواس بالدهشة الناشئة من الظلمة السديدة الهائلة من قبيل الوجد اثبات الاى انه قد يؤدى الى الموت فضلا عن التادى الى فقد الحواس ومهما امكن الحقيقة لا يبصر الى المجاز * قوله (وانتقضت) الانتقاض افعال من النقص بمعنى الهدم والانتفاض الانهدام اى انهدمت (قواهم) فهو مجاز عن الابطال (وتشتها) اى صم واخويه (قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم) اى الحال المؤكدة وترك العاطف بينها تنبيهها على استقلال كل منها في تقيح شأنهم وقد يكون ثانى مفعول ترك بناء على جواز تعديته الى مفعولين او منصوبا على الذم (والصمم اصم له صلابته من اكثار الاجزاء) ٢ اى اجتماعها وتداخلها (ومنه قيل حجر صم) وقناة صماء وهى الرخ وصفت بالصماء لصلابتها (وصمم الفارورة) بكسر الصاد المهملة ما تشديه لضعفها ما فيها بداخله (سمى به فقدان حاسة السمع) * قوله (لان سببه ان يكون باطن الصماخ) بكسر الصاد خرق (الاذن مكتنزا) اى مجتمعا قوله (لا يجوف فيه) بيان له قوله (بشتم على هواه) صفة مجوف وقدر يكون سببه بفقد القوة او مانع آخر مثل غلظ العصب المفروش في باطن الصماخ وعدم تأثره من الصوت وانما اكتفى بالوجه الاول لشدته مناسبه بالمعنى الاصلى بخلاف البواقي ولم يدع الحصر فيذكره حتى يعترض بان له اسبابا اخر (يسمع الصوت بتوجهه) * قوله (واليكم الخرس) بفثنتين فيهما فعلى هذا يكونان مترادفين ونقل عن الراغب ان الالبكم هو الذى يولد اخرس فكل ابكم اخرس وليس بالعكس فالخرس اعظم منه مطلقا فعلى هذا المقول يكون المراد منه في الآية من يولد اخرس وفيه تأمل فالظاهر الترادف (والعمى عدم البصر عما من شأنه ان يبصر) الاولى عن من شأنه وفيه تنبيه على ان الغالب بينهما تغايل لعدم الملكة وكذا بين البكم والنطق والصمم والسمع ولا يظهر وجه عدم تعرضه لهما وهذه الاعداد يتعلق بها اليجاد والخلق صرح به المصنف في اوائل سورة الانعام واطلافة على عدم البصيرة مجازا واحتمال الحقيقة ضعيف (وقد يقال اعدم البصيرة) ٢٢ * قوله (لا يعودون الى الهدى الذى باعوه) بيان للمفعول المقدر بموعنة المقام وبه يحصل ارتباط الكلام وأشار الى ان رجوع هؤلاء من قصده الرجوع وان تعديته كعادى الى كافى الاول وبعن كافى الاخرة لى الثانى وان الاول راجع وان تلازم الوجهان اذ المقصود الاصل هو العودة الى الهدى والثنى قوله (وضيعوه) اشارة الى ان الهدى حاصل لهم اما بالضرورة الاصلية او بالتمكن به كما مر توضيحه ولذا عبر بالرجوع وكذا الكلام في قوله (او عن الضلالة التى اشتروها) فان الضلالة بالنسبة الى اصل الخلقة او بالنظر الى استعدادهم اى قبول الحق مشتراة عارضة لهم بعد ان لم يكن بهذا المعنى وان لم يفارق عنهم اصلا هذا على تقدير كون ضميرهم فيهم صم راجعا الى المنافقين وهذا مختص بمن يبصر على نفاقه حتى يموت وان اردت العام فيكون عاما خاص منه البعض وهو الذى آس به نفاقه وكفره والاشكال بان المنافقين كانوا يتصدقون بجمع ما جاء به النبي عليه السلام ومن جلته قوله تعالى * فهم لا يرجعون * فيلزم التكليف باجتماع الضدين وهو محال مدفوع بالجواب الذى حقق في قوله تعالى * ان الذين * الى قوله لا يؤمنون وفي قوله باعوه اولوا واشتروها اشارة الى ان اشتروا في قوله تعالى * اولئك الذين اشتروا الضلالة *

(١٦) (ل) (تكملة) عن التبصر والنظر الى الآيات النصوبية في الآفاق والانس وقلوبهم في حجاب عن التذكروا تأمل فيها وفيما الى

اليهم من الوحي الالهى المشتمل على علوم جمة ومواعظ كثيرة وكانوا عن التذكرة معرضين قوله وان جعلته للسوقدين فهى على حقيقتها فيه نظر لان حال

من استوقد نارا اقرض ثم انطفأت ناره عقيب الاضائة انه يقع في حيرة ودهشة وبأس وحرمان مما املة من استيفاد النار لانه فاجاه الصمم الحقيقى والخرس والعسى الحقيقيان

قوله من اكثار الاجزاء اى من اجتماعها ومثلا لها من اكثرت الشيء اى اجتمع واستلوا وقد كثرت التراى جعته وهذا من الكناز قوله وصمم الفارورة ١١

١١ اي سدا دها يقبل صحت القارورة اي سد دتها واصحمت القارورة اي جعلت لها صماما
 كون باطن السمع مكتنزا اي ممتلئا بشئ بحيث يمنع ذلك وصول هوا متوج بالصوت الى الصماخ
 معطوفة على الجملة الخبرية قبلها كافي للباب (٦٢) (سورة البقرة) ٢٢ * او كصيب من السماء *

سدا

١١ في كل واحد من عدم البصر وعدم البصيرة
 قوله لا يعودون الى الهدى فسر على ثلاثة اوجه
 فان لا يرجعون اما ان يعتبر تعاقب بشئ اولي يعتبر بل
 بطلاق عن التعاقب بشئ والثاني هو الوجه الثالث
 المداول عليه بقوله اوفهم تخبرون الخ والاول امان
 يكون متعلقه المرجوع اليه وهو الوجه الاول او
 المرجوع عنه وهو الوجه الثاني والوجه الثالث
 مبنيان على ان وجه الشبه في التمثيل مستنبط من قوله
 عز وجل اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
 والوجه الثالث على انه مأخوذ من ذهب الله
 بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون الذي اشار
 اليه في تفسيره بقوله والاية مثل ضربه الله لمن اتاه
 ضرابا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى التيمم الا بد
 فبقى تخبروا وتحمسوا باعتبار التعاقب اما هو على تقدير
 ان يكون فهم لا يرجعون من تمة قوله اولئك الذين
 اشتروا الضلالة بالهدى وتكون الجملة انتمية وهي
 قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نار الخ معترضة بين
 التيمم وهو قوله صم بكم عي فهم لا يرجعون وبين
 التيمم وهو قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالاية
 واعتبار الاطلاق على ان يكون من تمة الجملة
 التنبية

قوله واذا للدلالة الخ هذا توجه المعنى الفاء على
 الاطلاق لا يرجعون عن التعلق وترك التعرض لعلها
 على تعقيد بالتعلق فمناها على هذا اذا اشتروا الضلالة
 بالهدى وادى ذلك الى الصمم والخرس ولعمري فهم
 لا يرجعون الى الهدى الذي باعوه اولي يعودون عن
 الضلالة التي اشتروها فالفاء على تقدير
 والتقدير جواب لشرط محذوف هذا كله على تقدير
 ان تكون الضمائر المتعاقبين واما اذا كانت المستوقدين
 فهم لا يرجعون انهم لا يعودون الى حالة السورور
 الحاصلة لهم باضاعة النار التي استوقدوها والى حالة
 الافاقة بعد وقوعهم في حالة الخيرة ومعنى التيب
 المنقذ من الفناء ح اذ هاب الله تعالى نورهم
 وتركهم في ظلمات متراكمة على وجه يودي الى صمم
 ما سمعهم وخرس السنتهم وعي ابصارهم وعه
 قلوبهم ودهشة عقولهم وحلاهم منهم ان
 يرجعوا الى حالتهم الاولى

قوله عطف على الذي استوقد وفي الكشف
 ثم ثنى الله في شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لعلهم
 بعد كشفوا ايضا حاجب ابصارهم وكما يجب على البالغ

لكونه من الاضداد يحتمل البيع والشراء كما مر تفصيله لكن الاول شروها يدل اشتروها * قوله (اوفهم
 المتخبرون لا يدرون انهم قد علموا) هذا على تقدير كون ضميرهم راجعا الى المتوقد وحينئذ في الكلام
 حذف اشار اليه بقوله فهم المتخبرون الخ وهذا مفهوم باقتضاء النص لان عدم رجوع المتوقد بعد اطفاء نارهم
 الى حيث ابتدوا منه بعد تخبرهم فالتخبر لازم متقدم قوله لا يدرون بان تخبرهم على سبيل الاستئناف والى حيث متعاق
 يرجعون وضمير منه راجع الى حيث بمعنى المكان (والى حيث ابتدوا منه كيف يرجعون) استفهام انكارى للكيفية
 المستلزقة لانكار الرجوع وحاصله انهم لا يرجعون الى مكان ابتدوا منه لتخبرهم ويفهم منه ان الرجوع ممكن لكنهم
 لا يرجعون لتخبرهم وقوله لا يبصرون لا يلايهم * قوله (والفاء للدلالة على ان اتصافهم) اي الفاء للبيان
 داخلة على المسبب لان اتصاف المتوقد (بالاحكام السابقة) اي الصمم واخوه (سبب تخبرهم واحتباسهم)
 لعدم رجوعهم فالفاء داخلة على السبب البعد وايضا ان اتصاف المتأقنين بالاوصاف الثلاثة سبب لا احتباسهم
 عن عود الضلالة الى الهدى واطلاق الاحكام عليها ظاهر على تقدير كونها خبرا مبتدأ محذوف وعلى تقدير كونها
 احوالا فلانها في قوة الاخبار وفي كلامه اشارة الى ان لا يرجعون بجهة خبرية ٢٢ وكونها جلة دطاية ليس بمناسب
 للقام ٢٢ * قوله (عطف على الذي استوقد نار الى كمثل ذوى صيب) ظاهر كلامه بشر بان مجموع او كصيب
 معطوف ولا وجه له بل المراد ان صيب عطف عليه فلا يلزم زيادة الكاف فتكون الآية من قبيل عطف المفرد على المفرد
 والكاف اسم مرفوع المحل معطوف على الكاف في كمثل والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب على الذي
 استوقد لكن باعتبار تقدير ذوى كمال اي كمثل ذوى صيب لكنه تسامح في العبارة فقال هذا عطف على الذي
 الخ اعتمادا على ظهور المراد وانما عدل عن الظاهر لافادة كمال الارتباط بين المثلين بارتباط مفرداتها وانما لا بد
 من اعتبار افظ مثل مقدرا كذا قيل لكن رد عليه انه اذا كان تقدير الكلام اي كمثل ذوى صيب لا يكون ههنا
 الاعطف الكاف على الكاف ولفظ المثل المقدر يكون مجرورا بالكاف وصيب بالاضافة فلو قيل بالعطف
 يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد ولذا منعوا العطف محل اسم ان قبل مضى الخبر ويمكن الجواب عنه بان المؤثرين
 ههنا امر واحد فلا بأس في مثله على انه يمكن ان يقال ان كون المثل المقدر مجرورا بالكاف وصيب بالاضافة بواسطة
 العطف فلا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد وقيل بمعنى قوله كصيب عطف على الموصول بتقدير المضاف
 اصنى ذوى فيكون الكاف في قوله كصيب زائدة ويكون التقدير او كمثل ذوى صيب قال الرضى ومن واقع زيادة
 الكاف دخول لفظ مثل عليه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ يمكن تخريجها بلا زيادة الكاف لا بصار الى غيره
 * قوله (لقوله يجعلون اصابعهم في اذانهم) قيل نقل عن المصنف في حواشيه والمعطوف هو صيب
 وانما نقلنا بتقدير المضاف اطلب الراجع في قوله يجعلون مرجعا ولو لا طلب الراجع له لاستغنى عن تقديره اذ لا يلزم
 في التشبيه المركب ان يلى حرف التشبيه مفرداته بتأى التشبيه وانما لم يجعل كصيب بتقدير ذوى عطف على قوله
 كمثل الذي استوقد نار اذ يدون تقدير المثل بغوت الملازمة بالشبه والمعطوف عليه وظهور النسبة للفائدة باو بين
 المعطوفين وتقديره وان حصل المقصود لكن القول بزيادة الحرف اهون من تقدير الاسم سيما اذ ارجحه قرب
 المعطوف عليه انتهى والوجه الاول هو الاول والمعول وفي الكشف والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه
 الصفة فلقوا منها ما اقوام قال لولا الراجع في قوله يجعلون اصابعهم لكنت مستغنيا عن تقدير ذوى صيب الذي
 هو جمع ذو بمعنى صاحب وقدم تفصيله آنفا * قوله (واوقى الاصل) هاهنا في اصل وضعه (للتساوى
 في الشك) وقال المحققون ان اول واحد الاخرين قال في التوضيح اول واحد الشئين لالشك فان الكلام للافهام
 وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ لا تخير كآية الكفاية انتهى فقول المصنف للتساوى
 في الشك اما للتبع لاكثر النجاة من انها في الخبر للشك بمعنى ان التكلم شاك لا يعلم احد الطرفين على العين او اخذا
 المحاصل وقوله في الاصل يرجح الاول فيثبت رد عليه ما اورده صاحب التوضيح وانما تعرض للتساوى مع ان الشك
 تساوى وقوع النسبة او لا وقوعها فمعيدا توجه التجوز المذكور بعده فالتساوى عام والشك خاص فظرفية
 الخاص للعام شايع فلا يكون معناه مالا للتساوى في التساوى كما زعم بعض الناس والمعنى للتساوى المتحقق في ضمن
 الشك لافى غيره وقد يكون للشك اي تشكك السامع ونقل عن الرضى انهم قالوا ان او اذا كانت في الخبر فلها
 ثلثة معان الشك والابهام والتفصيل واذا كانت في الامر فلها معنيان التخبر والاباحة انتهى وفي الهوايد ان اولها

في مظان الاجال والابحار ان يحمل ويوجز فلذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والاشباع ان يغفل ويشتت انشد الجاحظ * برمون بالخطب (١١٩)
 الطوال وتارة * وحى الملاحظ خفة الرقاء * قوله يجعلون اصابعهم يعني دل على تقدير دون اقتضاء ضمير الجمع في يجعلون الرجوع اليه قوله واوقى الاصل
 للتساوى في الشك ثم اتسع فيها الخ وفي الكشف اوقى اصلها للتساوى شئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى في غير الشك قال صاحب الفرائد الوجه
 ان يقال او تعلق الحكم باحد المذكورين فصاعدا والتفاوت في المؤدى انما يقع بحسب التركيب الذي وقعت فيه فان وقعت في الخبر فالخالف تعلق الحكم باحد هما وهو ١١

١١ غير معين فامكن ان يقع الشك فيه وان وقعت في الطلب ولم يمكن وقوع الشك فيه اتخاذا التحجير والاباحة والحاصل ايضا تعلق الحكم باحدهما وذلك غير مانع على معناها ثم كلامه او مستعجلة في جميع مواقع استعمالاتها على وجه الحقيقة لا المجاز فان اصل معناها الموضوعية هي له تطبيق الحكم باحد الامرين وهذا معنى عام موجود في ١١ (الجزء الاول) (٦٣) ٢ فاقول ان الاظهر ان هذا صاحب الكشاف

٢ فاقبل ان الاظهر ان مراد صاحب الكشف
بالاستعارة الاستمارة الاقوية كما اصطلاح عليه اهل
الاصول فانه مجاز مرسل من اطلاق المقيد على
المطلق كالشعر للشفة ضعيف اذا العلاقة بين المقيد
المشابهة واما كونه مجازا مرسلا فبالتكلف الذي
اشرنا اليه في اصل الحاشية فراه الاستعارة
الاصطلاحية

٣ اذالجمع بين قوله ما له الامر باه صيان وبين قوله فيكون المفعول متعاقبا بالنفي متكل فان قوله ما له الامر باه صيان بناء على ان الهى باق على حقيقته وقوله فيكون المفعول الخ يتأفیه

١١ مواقع الشك والاباحة والتخيير قال الحنبلي
دلالة الثلاثة اعني او واما وام على احد الثنتين
لاغير واما الشك والتخيير والاباحة وغيرها فانها
من صفات الكلام الذي هي فيه واضافتها اليها
مجاز قال الزجاج اوفى قوله تعالى او كصيب من السماء
دخلت لغير شك وهذه سميتها الخذاق باللغة او الاباحة
والعنى ان اغتيل بباح لكم في المتناقض ان منتموهم
بالمثل وتوقد في ذلك ما لهم او منتموهم باصحاب الصيب
فهو مثلهم او منتموهم بهما جميعا فهما مثلام فلما
قال الزجاج مهتما بصير مذهب صاحب الكشف
في او وعند استعمالها للشك حقيقة وفي غيره مجاز
منتهى لاحقيقة من حيث خص الخذاق بهذا المعنى
دون من سواهم فانه دليل على دقة هذا المعنى ولم
يكن كذلك اذا كان حقيقة لامتواء الخذاق وغيرهم
من اهل اللغة فيه وهذا يخالف لاقاعدة المذكورة
وهي ان اوفى الامر للاباحة لكونها داخلة ههنا
على الخبر وهي الاباحة واذا كانت موضوعة في
الاصل للشك حقيقة وفي مطلق التسمية مجازا
يكون استعمالها في غير الشك من باب استعمال اللفظ
الموضوع الخاص فيها واعم منه فعلى هذا كان
من قبيل المجاز المرسل فعل ما وقع في عبارة الكشف
من لفظ الاستعارة بناء على التشبيه من باب اطلاق
المرس على الانف على طريق الاستارة على ما هو
مذكور في علم البيان قال الفاضل اكل الدين
ان المتفهمين من النجاة والاصواين على انها موضوعة
للقدر المشترك وقد قالوا ان الشك ليس بامر مقصود
بوضع بارائه لفظ لكن يستعمل فيه لفظ موضوع
لعنى مقصوده به شبه فيمكن ان يكون حقيقة
في القدر المشترك ولكن صاحب الكشف لما رأى
شروع استعمالها في الشك حكم بانها حقيقة فيه
واعتبار في غيره اعم من ان يكون في امر او غيره

اثنا عشر معنى والظاهر انها في الشك حقيقة وفي البوابة مجاز اذا اشتراك خلاف الاصل وفي كلام المص إشارة اليه
* قوله (ثم اتسع فيها) اي جوز في كلة او فاطت للساوي من غير شك استعارة لا شرا كهما في مطلق التساوي
كما قال في الكشف استعير للساوي ٢ في غير الشك ويحتمل كونه مجازا مر سلا بطريق اطلاق لفظ المقيد
على المطلق ثم المطلق على المقيد الآخر فيكون مجازا في مرتبتين او ثم اطلق المطلق على المقيد الآخر لكونه فردا
منه فيكون مجازا بمرتبة واحدة وللإشارة الى هذا قال المص ثم اتسع وعدل عن عبارة الكشف (مثل جالس
الحسن) اي الحسن البصري (او ابن سيرين) تريد انهما سيان في استحسان ان يجانسهما او احدهما والاخر
ان هنا ايضا للإباحة قرينة لفظية او في حاشية المطول لمولانا خسرو فان قيل الاباحة استفادت من اوقفتنا
هي قرينة الاستفادة من صيغة الامراتهي ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون الامر قرينة الاستفادة من او وندكه
ليس باولى منه فالظاهر ان لكل منهما مدخلا في صورة الاجتماع فلذلك تراهم يضيفون تلك الاستفادة الى الامر
تارة والى اوتارة اخرى فقرينة المجاز في كلة او وقوعه في كلام الانشاء وقرينة في الامر ليست لفظية او الاري
ان جالس الحسن وحده الاباحة بل القرينة كره الامر في مثله للترفيه فلا وجه للندب فضلا عن الوجوب
* قوله (ولا تطع منهم) الآية مثال للهي بعد ايراد المثال للامر إشارة الى ما ذكر من ان او في الانشاء للتخيير
والاباحة غير ذلك مما يناسب المقام من التسوية مثلا والمعنى ولا تطع كل واحد من مرتكب الاثم الادعي لك اليه
ومن المغال في الكفر الادعي اليه والولدلالة على انهما سان في استحقاق العصيان والاستقلال به كذا قاله المص هناك
قوله اي كل واحد إشارة الى ان او تغيد العموم اذا استملت في سياق النفي والهي ولهذا ذهب بعضهم الى ان او هنا
بمعنى الواو لكن لا حاجة اليه لما ذكرناه من ان او هنا مجاز للساوي من غير شك وتفيد العموم ما يوافي في انهما
منساويان في كون طاعتها ممنوعة منها عيا عنها وعصيانها واجب اذا انتهى عن الشيء يستلزم الامر
بضده ولذا قال المصنف هنا (فانها) اي او (تفيد التساوي في جنس المجازة) إشارة الى الاول ووجوب
العصيان ناظر الى الثاني غاية انها في المآل معنى الواو ولعل هذا مراد من جعلها على معنى الواو فلا اشكال بانه
لو انتهى عن طاعة احدهما لم يحصل الامثال حتى ينشئ منهما جمعا فان هذا اذا بقي او على معناها الحقيقي
وقد عرفت انه مجاز في التساوي بلا شك ولا تردد فلو انتهى عن طاعة احدهما دون الآخر لم يتساوى في ذلك
واللازم باطل فكذا الملزوم وما فهم من كلام ائمة الاصول ان او اذا وقعت في سياق النفي يكون لنفي
احد الامرين لا على اثنين تفيد العموم لان نفيه كفي النكرة فان انتفاء الواحد البهم لا يتصور الا بانتفاء
الجميع فمضى قوله تعالى * ولا تطع منهم آثما او كفورا * لا تطع احدا منهما فهو نكرة في سياق النفي فيعم
فعلى هذا يكون او لاحد الامرين لا للتساوي بلا شك وهذا استخراج غير ما اختاره المصنف من ان او هنا للتساوي
بلا تردد وهذا جار في الآيات والنفي والهي بخلاف المقرر عند ارباب الاصول في هذا المصنف مملوك دقيق
واستخراج ائمة فافضح منه ان مرام المص يتم بدون انضمام افادة العموم بل لا وجه لهذا الانضمام واللام
في ان المطلوب في النفي هل هو فعل ضد المنهي عنه والعدم خارج عن البحث هنا ووجه قول المص (ووجوب
العصيان) قد مر توضيحه من ان انتهى عن الشيء امر بضده اذا كان معنوا للتصود وهنا كذلك وقرينة
ما قاله قدس سره ان تفسيره النهي عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على ان انتهى عن الطاعة ما له الامر
بالعصيان فيكون المفعول متعلقا بالنفي كانه قبل اعصى هذا او ذاك فانها لا يتساوى في وجوب العصيان انتهى
لكن كلامه فيكون المفعول المحظا هو ان انتهى مأوول بالنفي وهو العامل في الكلام ولا حاجة اليه بعد قوله ما له
٣ الامر بالعصيان * قوله (ومن ذلك قوله او كصيب) اي وبما اطابق للتساوي بلا شك قوله او كصيب
وما سبق من بيان احوال او التهديد بان حال او في هذه الآية (ومعناه ان قصة المنافقين) ومن اتاه الله
تعالى ضربا من الهدى فاضاعه من سوى المنافقين (منبهة بهاتين القصتين) الظاهر ان هذا بناء على
ان هذين التمثيلين من التمثيلات المركبة (وانهما سواء في صحة التشبيه بهما) هذا بيان كون او للتساوي
بلا شك وما ذكره او لانهما بان الجمع بينهما لا يمكن في التخيير بخلاف الاباحة فان قيل قد لا يمتنع الجمع
بل للإباحة لانهم فرقوا بينهما بان الجمع بينهما لا يمكن في التخيير بخلاف الاباحة فان قيل قد لا يمتنع الجمع
في التفسير كما في خصان الكفارة فان الجمع بين الحرير والكسوة واطعام عشرة مساكين صحيح اجب بان المراد

فيتناول المبحث والثالث المذكور وهو جالس الحسن وابن سيرين **قوله** ولا تطع منهم أئماً أو كفوراً هذان المثالان صالحان كمثل انشأوى لكن فرق بينهما على ما قال صاحب الكشاف في سورة الانسان اما ذكر الاول ان الناهى عن طاعة احد هما يكون عن طاعة جميعا انتهى كما اذا نهى ان يقول لا يؤيه اف علم انه منهى عن ضرب بهدا على طريق الاولى وقال ابن الحاجب وغيره ما عناه انه كان في الاتبات نكرة لان قوله اطع ائماً او كفوراً فيبد احدهما لا على التعيين فاذا وقعت في التمهى عمت وذلك لان النكرة في سياق النفي فيبد العموم وروى عن العلامة الزمخشري في بعض الحواشي يقول كل خبر او لما كالك قلت كل احدهما واذا نفيت احدهما قلت لا تأكل خبرا او لما كالك ١١

١١ قلت لا تأكل شيئا منهما **قوله** ومن ذلك أو كصيب أي ومن قيل استعمال أو لطلق التساوي ما في قوله تعالى أو كصيب **قوله** والصيب فيل من الصوب أصله صوب فاعل بقلب الواو ياء لا اجتماع الواو والياء وسبق أحدهما الآخر بالكون ثم ادغم الياء في الياء كالسيد أصله سيد **قوله** ويقال ١١ هذا الوزن بفتح العين وكسر السين في الفعل كصيب وفتح العين أيضا في الصحيح كصيف وضيف **قوله** (٦٤) (سورة البقرة)

استاع الجمع من حيث الامثال بالامر في امر الوجوب لا يكون الامثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامثال به بل بالاباحة الأصلية ولما ذهب كثير من النحاة الى ان أو كونهما للاباحة أو التخيير لا يخص بالامر وما في معناه اختار الشبان كون أو هنا للاباحة وقال في المعنى ذكر ابن مالك ان أكثر ورود أو للاباحة في التشبيه نحو قوله تعالى فهي كالخجارة أو أشد قوة وانتقد بنحو قوله تعالى فكان قاب قوسين أو أدنى وهذا أول من القول بان أو هنا للتفصيل بمعنى ان الناظر في حال هؤلاء منهم من يشبههم بحال المستوقد ومنهم من يشبههم بحال صيب هذه صفة ومن القول بانها للاباحة ومن القول بانها للكسب بمعنى ان الناظر ينسب في تشبيههم ومن القول بانها للتخيير وكونها بمعنى الواو وكونها بمعنى بل وهذه المعاني تغلها صاحب اللباب واحسن الاقوال ما اختاره المص والزمخشري * **قوله** (أو بابهائش) لكن الثاني المبلغ له لانه على فرط الخبرة وكال الدهشة واختبر هنا الترقى من الادنى الالهون الى الاشد الاغظ كما اختبر عكسه في أكثر المواضع ولعل اختبار ذلك لان الثاني طوبى للذيل بالنسبة الى الاول فالاحسن تأخير ما طال بيانه كقراءة الاسجاع * **قوله** (والصيب فيعمل ٢ من الصوب وهو التزول) بزيادة الياء كيد صفة وصيب اسم جنس ونقل عن الامام المروزقي ان ياء الفعل من المصدر ياء الى الوصفية في الاصل واذا كان صفة فهو بمعنى نازل أو منزل فلذا اطلق على المطر والسحاب انتهى والظاهر من كلام المص ان اطلاق الصيب على المطر والسحاب لوجود معنى التزول فيهما والحاصل انه صفة مشبهة مشتقة من الصوب بمعنى التزول وقد يكون بمعنى الجهة يقال على صوبه أي على طريقه وجهته **قوله** (يقال للمطر والسحاب ٣) أي يطلق على كل منهما لوجود التزول اما في المطر فظاهر واما في السحاب فلنزوله من عال الى اسفل منه ولا يضره تحقق الصعود فيه ايضا وهو محتمل للوصفية كما قاله المروزقي فيكون له من افراده والاسمية وكلام المص كائن في الوصفية كما سيجي * **قوله** (قال الشماخ) بفتح الشين وتشديد الميم وهو شاعر مخضرم اسمه مغفل هذا تأيد لا طلاقه على السحاب (واسم دان صادق الرعد صيب) ٤ واسم بمعنى اسود صفة سحاب والاسود منه ماطر دان بمعنى قريب من الارض وصادق الرعد براء وعين ٦ ودال مهملات أي اذا رعد امطر فكانه وعد برعده وانجز وعده واضافة الرعد الى السحاب لادنى ملازمة والاستشهاد بالبليت الثاني كما عرفت لانه في المطر شائع استعماله لكون التزول اظهر فيه * **قوله** (وفي الآية محتملها) فلذا تعرض لاطلاقه عليهما لكن اراجح الاول ولهذا اكتنى به في قوله (وتكبر لانه اریده نوع من المطر) ولم يلتفت الى السحاب اذا احتل لا يقتضي التسوية بل يكون برجحان احدهما ايضا والاستعمال شائع في ذلك والاشكال بان قوله وفي الآية محتملها يدل على انه في الآية محتمل المطر والسحاب بالتسوية لكن قوله لانه اریده نوع من المطر يدل على مرجوحية ارادة السحاب من القرائب وانما رجحه لانه المأثور قيل كما قال السيوطي اخرجه ابن جرير من عدة طرق عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وابن مسعود ومجاهد وعطاء وفخرهم من خبر اختلاف فيه انتهى وهذا المأثور في قوة المرفوع لتوقفه على السمع ومع هذا تعرض لاحتمال السحاب لكونه خبرا حاد لا ينافي في احتمال الغير * **قوله** (لا اریده) نوع وهو الشدة والتهويل **قوله** (شديد) اليد وقيل التويع من التكبر وشدة من صفة الصفة المشبهة وهذا حسن في نفسه لكن لا يلزم ذكره في نكتة التكبر فمحتمل المراد بالنوع مثل النوع في غشاوة كما هو الاسارف * **قوله** (وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق) بضم الميم وكسر الباء مشددة أو مخففة أي شامل (وأخذ باق السماء) بالمداسم فاعل صفة مؤكدة لمطبق وقيل بدل أو عطف بيان ومراده بيان نكتة ذكر السماء مع ان الصيب لا يكون الا من السماء فانه لما بين كون تعريفها للاستغراق للنكتة المذكورة المقيدة بالمبالغة في مصبة المناقطين علم منه ان نكتة ذكر السماء اقصد الاستغراق للاشارة الى تلك المبالغة كذكر الارض في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا بآية فاذا كان الغمام شاملا لها كان المطر شاملا لها بطريق برهاني اذ عموم الغمام الحامل للمطر مستلزم لشموله فلا اشكال بانه اشار الى رجحان ارادة المطر في قوله وتكبر لانه الخ وهنا اختار عكسه * **قوله** (فان كل افع منها يسمى سماء) لانه ما علاك واطلاك وسيجي ان ما علاك سماء حقيقة بحسب اللغة وبجواز بحسب معناه العرفي ولما كان استغراق المفرد اشمل اخبر المفرد هنا (كان كل طبقة منها سماء) وهي سبع كقوله تعالى سبع سموات الآية واطلاق السماء على كل طبقة حقيقة لفظ وعرفا * **قوله**

٢ هذا الوزن بفتح العين وكسر السين في الفعل كصيب وفتح العين أيضا في الصحيح كصيف وضيف **قوله** ٣ وفي الكشف وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماء لا كرم من يزعم انه يأخذ من البحر **قوله** ٤ اوله صفاته نسج الجنوب مع الصبا أي محاثار منزل الحبيبة اختلاف هاتين الريحين الذي هو كنسج الحائك الثوب فان إحدى الريحين بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة الحمرة **قوله** ٦ ووقع في بعض الحواشي الوعد بدل الرعد وفسره بما في وعده ط وله وجه ايضا لان الاول هو المناسب للقام وعلى التقديرين فيه استعارة لطيفة رشيقة **قوله** ط وان الرعد لما كان بشرا بالمطر صار كانه واعد بتزول المطر ثم انجز وعده بتزوله **قوله** ١١ للمطر والسحاب لم يبين ان اطلاقه على السحاب حقيقة أو مجاز وهو محتمل لهما والمجاز المبلغ وفي الكشف الصيب المطر الذي يصوب أي ينزل ويقع ويقال للسحاب صيب ايضا قال الشماخ واسم دان صادق الوعد صيب صدره عفايه نسج الجنوب مع الصبا والجنوب ريح تهب من يمين من توجه الى المشرق والصار ريح تهب من جانب المشرق والاسم السحاب الاسود ودان أي قريب من الارض صادق الوعد المعنى محاثار ريح الجنوب وغیر رسومه اختلاف هاتين الريحين وتسايع هبوبهما قيل شبههما بنسج الثوب لان أحدهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة الحمرة اقول الوجه صدق ان يجعل اسمهم عبارة عن المطر النازل من السماء مستقيما ويكون هو بمنزلة السدى وهاتان الريحان اللتان يهوان على الشاوب والتقابل بمنزلة الحمرة حيث يرميها الناسج الى السدى تارة من يمينه الى اليسار واخرى من اليسار الى اليمين فعلى هذا لا يصلح البيت للاستشهاد لكون الجمع حينئذ قرينة لان براد بالصيب المطر قال الفاضل أكل الدين الاستدلال به على ان الصيب للسحاب وليس بنص فيه فانه لا يجدان بوصف المطر به فان الحمرة السوداء وكما سمح وصف المطر بالظلمة صح بالحمرة **قوله** وتكبر لانه اریده نوع من المطر شديد حل تكبره صيب على التويع فان الصيب نوعان شديد وضعيف وكل واحد منهما نوع منه والاولى ان يجعل تكبره للتعظيم كما جعل صاحب الكشف تكبر النار في

ماظر هذا التمثيل للتعظيم لتجاوب الظلم فلعل اختبار التوعية هنا لكونها مشتملة على معنى الغلبة لوح الى هذا المعنى بوصف النوع بالشدة حيث قال نوع من المطر (و) شديد اقول قوله لانه اریده نوع من المطر ينافي قوله والآية محتملها لان القطع بارادة أحد الشبنتين ينافي الاحتمال للآخر **قوله** وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق يعني ادخل عليه لام التعريف ليفيد الاستغراق والمبالغة قال صاحب الكشف فان قلت قوله من السماء ما الفائدة في ذكره والصيب لا يكون الا من السماء قلت الغائمة فيه انه جاء بالسماء معرفة فني ان يصوب من سماء أي من افعي واحدا من سائر الافاق لان كل افعي من افاقها سماء كما ان كل طبقة من الطبقات سماء في قوله واوحى في كل ١١

١٢ سماء امرها والدليل عليه قوله * ومن بعد ارض يثنا وسماء * والمعنى انه غمام مطبق اخذ باق السماء وكما جاء بصيب وفيه مبالغات من جهة التركيب والبناء والتكبر امة ذلك بان جعله مطبقا وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها ياخذ ماء لا كزعم من زعم انه ياخذ من البحر قال الطيبي نوحهم انه غير مطابق للسؤال لا تامل يسأل عما عرض ١١

٢ فقول بهم في قوله والصيب فيل من الصوب يطلق على كل من المطر والسحاب هو محتمل للوصيفة والاسمية ضعيف

٣ وهذه الجهة عرضية

٤ فذلك الفرد المندرج تحته باعتباره مطابقا للماهية المعلومة معلوم فله عهديية بهذا الاعتبار فيسمى معهودا ذهبا

١١ لفظ السماء من التعريف بل سأل ان قوله من السماء ما القاثة في ذكره بل الجواب المطابق قوله بعد ذلك وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها ياخذ ماء اريد زعم الخاف وكان من الظاهر تقديم هذا على ذلك ثم اجاب عنه بان قال فديكر الشيء

امال كونه مقصودا بالذات اوليته اتي عليه امر آخر وذلك الامر موقوف على ذكر ذلك الشيء وههنا المقصود الاستغراق والمبالغة ولم يكن يحصل ذلك الا بذكر السماء معرفة فيسمى بها كما ترى والسحاب

ذكره المعنى الثاني وهو رد زعم الخاف على سبيل الادماج اي اشارة النص بذكره ولو عكس لم يكن المبالغة مقصودا اوليا وانما قلنا المقصود المبالغة ليطابق ذكر السماء ذكر الصيب لان فيه مبالغات شتى

واليه اشارة بقوله وكما جاء بصيب الخ وقال الفاضل اكل الدين السؤال واراد لا محالة والجواب المذكور في الكشف هو دليل الجواب لا الجواب والجواب المطابق ان يقال قاثة اني ان تصوب من سماء اي

من افق لان السماء معرفة تعريف الجلس فكانه قال صيب ينحدر من هذا الجلس ثم قال واما جواب الطيبي فقه نظر اما اول فلان قوله وههنا المقصود الاستغراق ليس بصحيح لان صاحب الكشف لا يقول

بافادة اللام الاستغراق واما ثانيا فلان قوله ولم يكن يحصل ذلك الا بذكر السماء معرفة ممنوع وعلى تقدير التسليم انما يصلح جوابا ان لو كان السؤال عن تعريف السماء حتى نهض ان يقول ان لم يعرف لم يحصل المقصود واما السؤال عن المجي بها عن تعريفها

سلنا انه جي بها معرفة لجعل المقصود بالآية وهو الاستغراق والمبالغة واكن لبس الكلام في الآية انها جاءت على مقتضى الآية الحال اولا وانما كلامنا في تركيب صاحب الكشف ان ما ذكره من الجواب

هل هو مطابق اسواله اولا وعدم المضابقة لا تخفى واما ثالثا فلان قوله المقصود المبالغة وذلك موقوف على ذكر السماء مع معرفة كانت اولا ولكن ليس الكلام في ذلك وانما الكلام في مطابقة جوابه اسواله

والامر كما ذكر قال الامام من الناس من قال المطر انما ينحدر من السماء

والمعنى انه غمام مطبق اخذ باق السماء وكما جاء بصيب وفيه مبالغات من جهة التركيب والبناء والتكبر امة ذلك بان جعله مطبقا وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها ياخذ ماء لا كزعم من زعم انه ياخذ من البحر قال الطيبي نوحهم انه غير مطابق للسؤال لا تامل يسأل عما عرض ١١

٢ فقول بهم في قوله والصيب فيل من الصوب يطلق على كل من المطر والسحاب هو محتمل للوصيفة والاسمية ضعيف

٣ وهذه الجهة عرضية

٤ فذلك الفرد المندرج تحته باعتباره مطابقا للماهية المعلومة معلوم فله عهديية بهذا الاعتبار فيسمى معهودا ذهبا

(ومن بعد ارض يثنا وسماء) اوله * فاولمذكرها اذا ما ذكرتها او كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن اسم فعل مبنى على السكون تكون بمعنى اتوجع قال قدس سره توجهت لذكر الحية الاولى اتوجع لذكر الحية ومن بعد ما بنى موينها من قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الارضية وهو كما في الكشف دليل على اطلاق السماء على كل افق من آفاقها واستشهاد عليه فتركها اذ لا تصور بينهما امد جميع الارض ولا قرينة على العهد الخارجي ولا يراد الماهية من حيث هي وليثبت صحة اطلاقها على كل ناحية وافق منها جي بها باللام لافادة العموم واولم يذكر او ذكر متكررا لم يفهم العموم * قوله (امد) خبر بعد خبر اقوله وتعريف السماء عند من جوز تعدد الخبر والضمير في (به) راجع الى تعريف السماء وما في (ما في الصيب) فاعل امد ومثناه القوى كما حقق في قوله تعالى * ويمدهم في طغيانهم * (من المبالغة من جهة الاصل) اي مادته الاولى وهي حروف اليمحاء فان الصاد من الاستعلاء والباء من الحروف الشديدة والياء الشدة ومادته الثانية اي الصوب فانه شدة نزول المطر (والبناء) اي الصورة فان فعلا صفة مشبهة تفيد الثبوت ولو فعلا وهذا يؤيد كون صيا صفة لاسم جنس ٢ وهاتان الجهتان ذاتيتان (والتكبر) ٣ لانه لا بهامه دال على التهويل اي صيب لا يعرف كنهه * قوله (وقيل المراد بالسماء السحاب) لما عرفت من ان ما علاك واطلاك سماء بحسب اللغة فينبذ يكون المراد بالصيب المطر كما هو المراد عند المفسرين عند ذلك لكن ذكر السماء حيث ليجرد البيان والتوضيح ولا يراد به العموم فيفوت المبالغة في خسران المتأقنين وايضا السماء متعارف في الفلك عند عرف الشرع ولجميع هذا امر منه (قالا ل) اي على تقدير كون المراد به السحاب (تعريف الماهية) لا لقصد الاستغراق اذ لم ينزل من جميع السحاب ولا من سحاب معين حتى يكون التعريف للعهد فلا جرم انه للعهد الذهني وانما قال تعريف الماهية لان عهديية ذلك الفرد الغير المعين باعتبار معلومية ماهيته وكونه جنيا من جزيئات تلك الحقيقة المعلومة وهذا معنى كون ذلك الفرد الغير المعين ٤ معهودا في الذهن ٢٢ * قوله (ان اريد بالصيب المطر) هذه الارادة معينة على تقدير كون المراد بالسماء السحاب وراجعة على تقدير كون المراد به الفلك وافقه كاه فالاول اذ اريد بالصيب المطر * قوله (فطلاته) الاضافة بمعنى في قرينة فيه ظلمات او بمعنى اللام فالاضافة لادنى ملايسة (طلته) تكافئه بتتابع القطر وظلمة غمامه) قوله (مع ظلمة الليل) اشارة الى ان ظلمة الليل هي الاصل في الظلمات وشارة الى ان في قوله في ظلمات بمعنى مع كما هو المتبادر كما في قوله تعالى * فادخلي في عبادي * الآية وقد عده في المعنى من معاني في فلا حاجة الى القول بانه لم يقل وظلمة الليل لانها ليست في المطر ولا في السحاب بل الامر بالمعكس و اشار الى انها باعتبار الضم اليهما يجعل في المطر اما تغليا او على استعارة كلمة في الملايسة التي هي النامة للسمية والمجاورة وغيرها واولا بد اطلات ظلمة شديدة من ظلمة الليل كانها متراكمة كما اريدت في قوله تعالى * وتركهم في ظلمات لا يبصرون * وجعل في معنى مع او جعل على معنى الملايسة لاستغنى عن التكلف فان بيان ظلمة المطر بتتابع القطر فان تلاصق القطرات وتصار بها يقتضي قلة تخلل الهواء النشتر المستضي لا يتخلو عن ضعف على ان ظلمته في جنب ظلمة الليل مضاعفة لا بما بها اسلانم انها في النهار لها اعتبار في الجملة وكذا ظلمة غمام ليس لها كثير تأثير في ظلمة الليل وان كان لها اثر في الجملة في النهار وظلمة الليل مستفادة من قوله تعالى كما اضاء اهم مشوا فيه * الآية فلا وجه لتقبل من ان ظلمة الليل من ابن استفاد وقوله تعالى * مثلهم كمثل الذي استوقد نارا * الآية يدل عليه ايضا * قوله (وجعله مكانا للردع والبرق) جعل الصيب سواء اريد به المطر او السحاب مكانا لها بطريق المجاز اي المراد الملايسة بالمجاورة تنبيهها للملايسة بالظرفية ولم يتعرض لجعله مكانا للظلمات بل اكتفى ببيان وجه جمعها مع انها ملايسة بالمجاورة اما الاكثاف به هذا الوجه في هناك على معنى مع وهنا على معنى الملايسة كما هو ظاهر عبارته في الموضعين حيث قال هناك مع ظلمة الليل وهنا وجعله مكانا ونظيره ما ذكرناه عن عفتها بنا واما باردا * والمص حل قوله تعالى * والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم * الآية على هذا الوجه في تقدير ولما كان المراد والكان مجازا فلا يظهر وجه ما قاله صاحب الكشف فان قلت والردع اي الصوت والبرق اي النارية والسمان كلها امراض والاعراض لا يتمكن في مكان الا نوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والردع غاية ما في الباب ان وجه التلبس يكون في البعض اوضح كازد بالنسبة الى السحاب قلت معنى الظرفية التي تفيد هاهنا اعم من ان يكون على وجه التمكن في المكان كالجسم في الخبز او على وجه الحلول

(١٧) (ل) (نكلة) يحصل من ارتفاع الجزرة رطبة من الارض الى الهواء فيثقف هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة اخرى وابطل الله ذلك المذهب هنا

بان بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وانزل من السماء ماء طهورا وبقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد قال الفاضل اكل الدين فيه نظرا لان الآيات دللت على ان الماء ينزل من السماء واما على نفي ان يكون قبل الزلوم متصاعدا من الابخرة او غيره فلا دلالة فيها له * قوله فان كل افق يسمى سماء اقول فيه نظرا لان المفهوم منه ان اللام الاستغراق ههنا افاد اجاطة جميع اجزاء ما دخل هو عليه وشعوله لها وليس الامر كذلك لان اللام عند كونها للاستغراق تفيد شعول افراد ما دخلت هي عليه لا شعول ١١

١١ اجزائه اللهم الان يدعى ان كل افع منها سماه مجازا وهذا جواب ينسب منه الجواب عن سؤال بر د على قول صاحب الكشاف في بيان نكته تكبر للافق قوله عز وجل
 سبحانه الذي اسرى بعده ليلاً حيث قال اراد بقوله ليلاً بلفظ التكبر لتقليل مد الاسراء وانه اسرى به في بعض الليل توجه السؤال ان التكبر اذا افاد التقليل يكون المراد ١١
 بخلاف ما اذا لم يعمد فان البصريين لا يجوزون
 (سورة البقرة) (٦٦)

في المحل كما تعرض في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب في وقت كذا الى اخر قول المصنف
 لانهما في اعلاء وتحدده مطلبين به شاهد على المجازية فلا تعرف وجه تطويل الكلام في تحريك الراء * قوله
 (لانهما في اعلاء وتحدده) يضم اليهم وفتح الدال المهملة اسم مكان وعن الحسن ان السماء الدنيا موج
 مكشوف اي نوع عن السيلان والمطر ينزل من السماء الدنيا كما ذاق في قوله * وانزل من السماء ماء الآية فعلى
 هذه الرواية فالصيب بمعنى المطر فوق الرعد والبرق فاذا ذكره على الإطلاق لم يسم بسم قوله (متلسمين به) اشارة
 الى علاقة المجاز في الظرفية كما وضحت سابقا وهذا لا يقتضي كونهما في اعلاء * قوله (وان اراد به السحاب
 قطراته) ولو كان مرجوحا لكن يكون المراد حينئذ بالسحاب الفلك لا السحاب (سمحت) يضم اليهم سواده
 (وتطيقه) يكون بعضه مع بعض (مع طلة الليل) والتعبير مع هنا قدم وجهه ولو اراد بها طلة شديدة
 كانها ظلمات ايضا لم عن التكليف كما مر به ومن انكر كون المراد طلة شديدة هنا مع نية بزدلك في قوله تعالى
 وتركهم في ظلمات فقد كابر ودخل في زمرة المتعصين * قوله (وارفعها بالظرف) اي ظلمات
 وفي نسخة وارفعها بالذكير لانه لفظ وانثى باعتبار دلالتها على المعنى بالظرف (وفاقا لانه معتمد على
 موصوف) لاعتماد الظرف اي فيه على الموصوف ويجوز ايضا ان يكون الظرف وهو فيه خبر مقدم وظلمات
 مبتدأ لانه نكرة وهذا مراد المصنف وليس مراده ان الفاعلية متعينة بالاتفاق اذا قلنا به وبالجملة اذا اعتمد
 الظرف كاسم الفاعل واسم المفعول على احد الاشياء الستة يجوز ان يكون الظاهر فاعلا له ٢ لا واجبا لكن
 نقل في التسهيل اشترط سبويه مع الاعتماد عليه ان يكون المرفوع حدثا ولم يلتفت اليه المصنف فقال وفاقا * قوله
 (والاعد صوت يسع من السحاب) قال المصنف في سورة الرعد وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سئل
 النبي عليه السلام عن الرعد فقال ملك موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب واليهذا قال
 والمشهور ان سببه اشارة الى ان التحقيق ما اخبر به الشرع وما ذكره مالك الحكماء الغافلين وفي العالم وقال مجاهد
 ٣ الرعد اسم ملك ويقال لصوته يضارعد وقيل زجر السحاب وقيل تسبيح الملك وقيل الرعد نطق الملك والبرق
 ضحك * قوله (والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها) قال الحكماء ان الشمس
 اذا اشرفت على الارض الباسية حلت منها اجزاء نارية يحاط بها اجزاء ارضية فيترك منها دخان ويختلط
 بالبخار والبخار وهو ما يحصل بترك اجزاء هوائية او مائية ويتصاعد ان مع الى الطبقة الباردة فينقذ ثم سحابا
 ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود ان بقي على طبعه الحار والزول ان تقل ويرد وكان يرمى السحاب بعنفه
 فيحدث منه الرعد وقد تشبهل منه اشد حركته وقوة السخزين فاطبقة ينطق سريعا وهو البرق وكثيف لا ينطق
 حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة كذا في كتب الحكمة وهذا بناء على الاصول الفلسفية ولا يعاب به اصلا
 اضطراب من الضرب اي ضرب بعضه بعضا واصطكاكها عطف تفسيره لانه بمعنى الحركة العنيفة مطلقا
 وربما يطلق على الانقباض التماسا في استارة * قوله (اذا حدثها الريح) يوزن رمت اي ساقطتها اصل الحدو
 من الحداء وهو غناء للعرب تشطبه الابل ثم استعمل في معنى السوق لان الغناء المعروف سبب للسوق وشبه له فيه
 استارة مكنية حذت تشبه السحاب بأبل وركاب وفي الحديث كرا واما ابن جرير الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقها
 كاي سوق الحادي الابل كذا قيل * قوله (من الارتعاد) اي مشتق منه فان المجرد قد يراد بالزيد اذا كان الزيد
 اعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل لفظه من انصالية كما في قوله عليه السلام انت مني
 بمنزلة هرون من موسى اي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق الشيء
 كذا في الحاشية الخسروية الاولى الوجه الثاني لان الوجه الاول يحتاج الى البيان من الثقة الاعيان اذا اشتق المجرد
 من المزيد مع ان المزيد مشتق منه بزيادة الحرف لا يخلو عن كدر ولو قيل اي مأخوذ منه بناء على ان الاخذ اع من
 الاشتقاق لم يبعد وكذا الكلام من برق ٤ (والبرق ما يلغ من السحاب من برق السحاب بريقا وكلاهما مصدر
 في الاصل) * قوله (ولذلك لم يجمعهما) اي مع ان معنى الجمع مراد للبالغة في بيان حال النافقين وانما جمع
 ادم الظلة كونها مصدرا في الاصل بل هي اسم يقابل النور ومن ادعى ذلك فعليه البيان على انه اراد بها انواع
 كما عرفت والرعد والبرق ليراد بهما النوع وان كان لهما انواع والكثرة مبنية على الارادة ولا يقال الرعد والبرق
 غير مستحسن لانه وقعت في اشعار البلغاء وفي الكشاف كقول البحرى باعارضا تطفأ ويرود بخلاف بين بروقه وعوده

اعلاه بخلاف الكوفيين
 ٣ وقيل نار تخرج منه اذا غضب
 ٤ اذا المراد بالبرق الفين وكذا الرعد ولذلك قيد
 المص كونهما مصدرين بالاصل والفين لكونه
 جامدا لا يناسب الاشتقاق بل يناسب الاخذ
 ١١ بانقليل تغليل افراد الجنس لا تغليل اجزائه فرد
 من الجنس وليلا ههنا نكرة فيفيد تكبره انه اسرى
 به ليلاً من الليل والجواب على من منى ما مر من انه
 جعل كل جزء من ايلة واحدة بمنزلة ليل فتكبره افاد
 تغليل الافراد على التجوز وهذا لا يتخلو عن تعسف
 وتكلف لتمام نكتة الدال الى المجاز غاية ما يرتكب
 في بيان النكتة حيث ان يراد بمثل هذا التجوز
 استطالة الوقت لكن المقام في اية الاسراء ياتي ذلك
 وكذلك ههنا لان المبالغة المقصودة ههنا انما هي
 في كون السحاب مطبقا لجمع افاق السماء وذلك
 يحصل بذكر السماء مع قطع النظر عن تعريفه كما في اشتغال
 الرأس شيئا فلو قيل اشتغل رأسي شيئا بدون تعريف
 الرأس باللام حصل الشمول لافي جعل كل افع السماء
 ادعاء اذ يكون افع من التجوز ان سعة كل
 افع وعظمها وهو ليس بمطوب هنا وانما المطلوب
 المبالغة في شمول الغمام للسماء وذكر لفظ السماء يفيد
 ذلك وان لم يعرف باللام فانه لو قيل او كصيب
 من سماء الدنيا كان باغ في افادة الشمول من او كصيب
 من سحاب فان قولك اشتغل بيتي نارا اقوى في افادة
 شمول الاشتغال لجمع البيت من قولك اشتغل النار في
 بيتي لاحاجة في افادة الشمول الى تعريف البيت باللام
 فان جعل مبدا الصب السماء دون السحاب ههنا مثل
 الاشتغال الى الرأس والبيت دون الشب والنار
 في المثالين المذكورين فكما نشأ معنى الشمول في هذين
 المثالين من استناد الاشتغال الى الرأس والبيت دون
 الشب والنار كذلك نشأ معنى الاطالة والاطباق
 ههنا من نية المبدئية الى السماء دون السحاب للفرق
 الظاهر بين امطرت السماء وبين امطر السحاب
 فان الاول ابغ في الدلالة على عموم المطر وكثرته من
 الثاني وذلك انما هو من تخصيص ذلك الجنس الذي
 هو السماء بالذكر دون الجنس الذي هو السحاب وفي
 ضمن هذا التخصيص معنى ادم ما ج رد زعم المخالف
 ايضا برعاية وجه الامجاز على سبيل الاستنباع فاللام
 لتعريف الجنس
 قوله * ومن بعد ارض بينا وسماء استشهد به على
 ان كل افع من السماء يسمى سماء اول البيت * فاه

لذكرها اذا ما ذكرتها * اوه كلمة توجع من اسماء الافعال يستعمل مع اللام ومع من قال الجوهرى اوه من كذا ساكنة الواو وربما قبلوا الواو الفاقفوا له (وترك)
 من كذا او بعضهم يقول اوه بالذ والتشديد وفتح الواو ساكنة الهاء لتطويل الصوت بالشكاية المعنى توجع من تذكر الحبية ومن بعد ارض تلك الارض يتشأى تحتل الارض
 بيني وبين المعشوقة ومن بعد سماء تلك السماء يتشأا فالمراد بالارض بعضها ومن السماء بعضها فان تكبرهما للتقليل لان جميع الارض والسماء لا يمكن ان يكون بينه وبينها فقد علم
 ان السماء يطلق في استعمال البلغاء على افع من الافاق
 قوله امد به ما في صيب امد على بناء المجهول اي امدوا زادا بهذه المبالغة المبتغاة من تعريف السماء باللام ١١

١١ المبالغة الكأنة في صيب من جهة الاصل اي من جهة حروفه التي هي اصل تأليفه ومن جهة البناء والتكبر اما المبالغة من جهة الاصل فن حيث ان تركيبه من صا وهى مطبقة مستطيلة ومن ياء مشددة وياه وهى من الشدة واما من جهة البناء فلان صيغته صيغة صفة مشبهة تدل على الثبات قال الجاويدى وهو بناء مختص ١١
٢٢ * يجعلون اصابعهم في اذانهم * (الجزء الاول) (٦٧)

وترك قول الكشف والثاني ان براد الحمد ثان كانه قيل وارعاد وبارق لانه يخالف للاستعمال اذ هما مشهوران في الفين ولم يذكر كون تنوينه للتويع كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبارق خاطف لانه اكتفى ببيان كون تنوين صيب للتويع ٢٢ * قوله (الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه واقم الصيب مقامه لكن معناه باق) استدلل على كون المراد كثل ذوى صيب هناك يكون هذا الضمير راجعا اليهم ولولا الاستغنى عن تقدير ذوى وفدحهم توضيحه لكن قوله هنا لا يخلو عن اشكال فان ظاهر كلامه ان كون الضمير راجعا اليهم يثبت بان معناه باق وما مر بين كون معناه مر اذا يكون ضمير يجعلون راجعا اليه ففيه شبهة دور فقامل * قوله (فيجوز ان يعول) اي راعى وفي قوله فيجوز اشارة الى انه يجوز ان لا يعول (عليه) وكونه في بعض المواضع واجبا لعارض لا ينافي ذلك (كما عول حسان في قوله) كعدم استقامة المعنى عند عدم المراعاة كما فينا نحن فيه فانه اولم يراع ذلك وقيل يجعل اصابعه للزم لكون الصيب اصعبا ولا يخفى عدم سلاسته واعتبار الجواز في مثله ريك والمراد (بحسان) حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه بصف ملوك الشام وهم اولاد جفنة * يستون من ورد البريص عليهم * بردي بصفى بالرحيق السلسل * فضمير يستون لاولاد جفنة (وردي) بفتح الموحدة والراء والدال المهملتين نهر يد مشق والقول بانها وادبها واه (والبريص) شعبة منه بالصاد المهملة كما هو المشهور وروى بالضاد المججمة واصل معنى ورد جاء الماء ليسني قال الله تعالى * ولما ورد ماء * الآية وتعدية الورود بعلى لتضمنه معنى التزول والافهم متعد بنفسه اذا متعدى بعلى بمعنى الوصول لا متعدى بنفسه كما صرح به ٣ البعض اي بقى اولاد جفنة من قدم البريص نازلا عليهم (يصفق) من التصفيق وهو التحويل من اثناء الى اثناء آخر للتصفية (والرحيق) الشراب الخالص الذي لا غش (السلسل) السهل الانحدار اي يستون من ورد البريص نازلا عليهم ضيقا لهم ماء بردي مصفى بالتحويل من اثناء الى اثناء عز وجل جامع الخمر الصافي قوله (بالرحيق) متعلق يستون او حال من الماء الذي اقيم بردي مقامه وهو الظاهر وقيل حال من ضمير يصفق لكونه راجعا الى الماء والماء واحد * قوله (حيث ذكر الضمير) في يصفق لانه راجع الى الماء المحذوف لكن روى وذكر الضمير وهو محل الاستشهاد ولولم يراع لانت الضمير لوجوه الى بردي المؤنث وذكر من التكبر ضد التأنيث (لان المعنى ماء بردي) * قوله (والجملة استئناف) اي مما وقع في جواب سؤال مقدر اشار اليه بقوله (فكانه) صيغة الظن متوجهة الى قيل اي فكانه قيل فكيف (لما ذكر ما يؤذن) ولما كان السؤال مقدر لا يحققا قال فكانه قيل الخ وفيه اشارة الى وجه ترك العطف وجوز كونها في محل جر على انها صفة لذوى المقدور وكونها صفة صيب وكذا جملة يكاد لتساؤل بلها بلا يطيقونه وتكلف ذلك لم يلتفت اليه المص ونكلفه لا يمح من يانه قوله (ما يؤذن بالشدة والهول) المراد بما يؤذن مجموع الظلمات والرعد والبرق لا الرعد فقط كما ذهب اليه الكشف كانه (قيل فكيف حالهم مع ذلك) مع تلك الامور واجب بان حالهم مع تلك الامور الشديدة ابتلاؤهم بالصواعق الهائلة المهلكة حتى اضطروا الى ان يجعلوا اصابعهم في اذانهم حذرا الموت وكون الجملة متأنفة تشترط ان يكون جوابا لسؤال اقتضته الاول والسؤال الذي اقتضته الاول ما قرره المص لاما ذهب اليه الشيخ الزمخشري من قوله فكيف حالهم مع مثل هذا الرعد فقيل يجعلون الآية ٥ والبعض جوز كون الاشارة في مع ذلك الى الرعد فقط فلا تخالف للزمخشري وهو ضعيف اما اول فلان قوله ما يؤذن بالشدة كائن في العموم الى الامور الثلاثة والتخصيص بالرعد مع كونه عدولا عن صوب الصواب تحكم فانه ليس باول من تخصيصه بالبرق والظلمات واما ثانيا فلان العلامة المؤذنة للصواعق الشديدة مجموع الامور الثلاثة لا الرعد كما ينهد به الاستقراء ولو سلم كون الرعد وحده علامة للصاعقة فهو بانضمامه الى الامر بن المذكورين اخرى بذلك وانه اصابع في اذانهم ليس لاجل الرعد حتى يقال ان الجواب يجعل الاصابع في اذانهم ينادى على اختصاص السؤال بحل الرعد كما زعم ٤ بل من الصواعق (فاجيب بها) * قوله (وانما اطلق الاصابع) اي اذ اسمها (موضع الانامل للمبالغة) في بيان شدة رعبهم اذا انامل جز ومخصوص من الاصابع والمتعاد اذا خالها دون الاصابع يتما فغير عنها بالاصابع اي اذ اناملهم لشدته الرعد فكانهم يدخلون فيها مبالغة في السد ثم ان لم يجعل على انقسام الاحاد يجعل اضافة الجمع على الاستغراق فيفيد كمال المبالغة للاشارة بان كل فرد منهم يجعل اصابعه العشرة في اذنيه وهذا وان كان محالا لكن المراد التصور والتشبيه

وتترك قول الكشف والثاني ان براد الحمد ثان كانه قيل وارعاد وبارق لانه يخالف للاستعمال اذ هما مشهوران في الفين ولم يذكر كون تنوينه للتويع كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبارق خاطف لانه اكتفى ببيان كون تنوين صيب للتويع ٢٢ * قوله (الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه واقم الصيب مقامه لكن معناه باق) استدلل على كون المراد كثل ذوى صيب هناك يكون هذا الضمير راجعا اليهم ولولا الاستغنى عن تقدير ذوى وفدحهم توضيحه لكن قوله هنا لا يخلو عن اشكال فان ظاهر كلامه ان كون الضمير راجعا اليهم يثبت بان معناه باق وما مر بين كون معناه مر اذا يكون ضمير يجعلون راجعا اليه ففيه شبهة دور فقامل * قوله (فيجوز ان يعول) اي راعى وفي قوله فيجوز اشارة الى انه يجوز ان لا يعول (عليه) وكونه في بعض المواضع واجبا لعارض لا ينافي ذلك (كما عول حسان في قوله) كعدم استقامة المعنى عند عدم المراعاة كما فينا نحن فيه فانه اولم يراع ذلك وقيل يجعل اصابعه للزم لكون الصيب اصعبا ولا يخفى عدم سلاسته واعتبار الجواز في مثله ريك والمراد (بحسان) حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه بصف ملوك الشام وهم اولاد جفنة * يستون من ورد البريص عليهم * بردي بصفى بالرحيق السلسل * فضمير يستون لاولاد جفنة (وردي) بفتح الموحدة والراء والدال المهملتين نهر يد مشق والقول بانها وادبها واه (والبريص) شعبة منه بالصاد المهملة كما هو المشهور وروى بالضاد المججمة واصل معنى ورد جاء الماء ليسني قال الله تعالى * ولما ورد ماء * الآية وتعدية الورود بعلى لتضمنه معنى التزول والافهم متعد بنفسه اذا متعدى بعلى بمعنى الوصول لا متعدى بنفسه كما صرح به ٣ البعض اي بقى اولاد جفنة من قدم البريص نازلا عليهم (يصفق) من التصفيق وهو التحويل من اثناء الى اثناء آخر للتصفية (والرحيق) الشراب الخالص الذي لا غش (السلسل) السهل الانحدار اي يستون من ورد البريص نازلا عليهم ضيقا لهم ماء بردي مصفى بالتحويل من اثناء الى اثناء عز وجل جامع الخمر الصافي قوله (بالرحيق) متعلق يستون او حال من الماء الذي اقيم بردي مقامه وهو الظاهر وقيل حال من ضمير يصفق لكونه راجعا الى الماء والماء واحد * قوله (حيث ذكر الضمير) في يصفق لانه راجع الى الماء المحذوف لكن روى وذكر الضمير وهو محل الاستشهاد ولولم يراع لانت الضمير لوجوه الى بردي المؤنث وذكر من التكبر ضد التأنيث (لان المعنى ماء بردي) * قوله (والجملة استئناف) اي مما وقع في جواب سؤال مقدر اشار اليه بقوله (فكانه) صيغة الظن متوجهة الى قيل اي فكانه قيل فكيف (لما ذكر ما يؤذن) ولما كان السؤال مقدر لا يحققا قال فكانه قيل الخ وفيه اشارة الى وجه ترك العطف وجوز كونها في محل جر على انها صفة لذوى المقدور وكونها صفة صيب وكذا جملة يكاد لتساؤل بلها بلا يطيقونه وتكلف ذلك لم يلتفت اليه المص ونكلفه لا يمح من يانه قوله (ما يؤذن بالشدة والهول) المراد بما يؤذن مجموع الظلمات والرعد والبرق لا الرعد فقط كما ذهب اليه الكشف كانه (قيل فكيف حالهم مع ذلك) مع تلك الامور واجب بان حالهم مع تلك الامور الشديدة ابتلاؤهم بالصواعق الهائلة المهلكة حتى اضطروا الى ان يجعلوا اصابعهم في اذانهم حذرا الموت وكون الجملة متأنفة تشترط ان يكون جوابا لسؤال اقتضته الاول والسؤال الذي اقتضته الاول ما قرره المص لاما ذهب اليه الشيخ الزمخشري من قوله فكيف حالهم مع مثل هذا الرعد فقيل يجعلون الآية ٥ والبعض جوز كون الاشارة في مع ذلك الى الرعد فقط فلا تخالف للزمخشري وهو ضعيف اما اول فلان قوله ما يؤذن بالشدة كائن في العموم الى الامور الثلاثة والتخصيص بالرعد مع كونه عدولا عن صوب الصواب تحكم فانه ليس باول من تخصيصه بالبرق والظلمات واما ثانيا فلان العلامة المؤذنة للصواعق الشديدة مجموع الامور الثلاثة لا الرعد كما ينهد به الاستقراء ولو سلم كون الرعد وحده علامة للصاعقة فهو بانضمامه الى الامر بن المذكورين اخرى بذلك وانه اصابع في اذانهم ليس لاجل الرعد حتى يقال ان الجواب يجعل الاصابع في اذانهم ينادى على اختصاص السؤال بحل الرعد كما زعم ٤ بل من الصواعق (فاجيب بها) * قوله (وانما اطلق الاصابع) اي اذ اسمها (موضع الانامل للمبالغة) في بيان شدة رعبهم اذا انامل جز ومخصوص من الاصابع والمتعاد اذا خالها دون الاصابع يتما فغير عنها بالاصابع اي اذ اناملهم لشدته الرعد فكانهم يدخلون فيها مبالغة في السد ثم ان لم يجعل على انقسام الاحاد يجعل اضافة الجمع على الاستغراق فيفيد كمال المبالغة للاشارة بان كل فرد منهم يجعل اصابعه العشرة في اذنيه وهذا وان كان محالا لكن المراد التصور والتشبيه

وقوف الماشي عن المشي انما يكون اذا اشتد ظلمة الليل بحيث تعجب الابصار عن ابصار ما هو امام الماشي من الطريق وغيره وظلمة سمحة السحاب وتكثف في النهار لا بوجوب وقوف الماشي عن المشي وقد بقي هنا شيء وهو انه ان كانت ظلمة الليل ظلمة تامة منضمة الى ظلمة سمحة السحاب وتكثف يلزم ان يكون ظلمة الليل والسحاب والامر على العكس على ما قال الرازي والثالثة ظلمة الليل وهي ليست في السحاب بل السحاب في ظلمة الليل لانها كانت في ظلمة الليل وتطبيقه وهما في السحاب فكانهما في السحاب قال الفاضل اكمل الدين وهو ليس بصحيح لان ظلمة الليل لم تكن في ظلمة سمحة وتطبيقه بل بالعكس اقول حاصل ما ذكره ان الوجه ان يكون الكثير ظمرا للقليل والقوى ١١

١١ للضعيف دون العكس فانه يقال الواحد في الاثنين والجزء في الكل ولا يقال الاثنان في الواحد والكل في الجزء فالظاهر ان يقال كلمة السحاب في ظلمة الليل لا ظلمة الليل في ظلمة السحاب قوله والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب هذا هو المشهور بين الحكماء والصحيح الذي عليه التعويل ما روى عن الترمذي عن ابن ١١
 ٢ حيث قال فان قلت فالاصبع التي تسد بها
 (٦٨) * ٢٢ من الصواعق *

والاذن اصبع خاصة فلم ذكر اسم العام دون الخاص قلت لان البابية فعالة من السب فكان اجتنابها اولي بانه داب القرمان الا ترى انهم قد استبشعوا فكتوا عنها بالسحجة والسباحة والمهللة والدانة فان قلت فهلا ذكر بعض هذه الكتابات قلت هي الفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس في ذلك العهد وانما احدثوها بعد النهي ولم يلفت اليه المص اما لان المراد هنا المجموع لا البعض للباينة اول صحة ذكر بعض هذه الكتابات وكونها مستحدثة غير مسلمة او غير مضر **س**
 ٣ القصة واحدة والقصف واصل معناه الكسر وقاصف الرعد اسمه يكون صوتا متعاقبا مكسرا **س**
 ٤ لان اتي التمدى بعلى يكون بمعنى الغلبة ولك ان تقول تعديته بعلى لتضيقه معنى الغلبة **س**
 ١١ عباس رضي الله عنهما قال اقبلت يهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا اخبرنا عن الرعد ما هو قال ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوقها بها حيث يشاء الله تعالى فقالوا فما هذا الصوت الذي نسمع قال زجره حيث ينتهي حيث امرت فقالوا صدقت قال صاحب النهاية المخاريق جمع مخراق وهو في الاصل ثوب يلف ويضرب بهما الصبيان بعضهم بعضا اراد انها آلة يزجر بها الملائكة السحاب **س**
 قوله اذا حدثها الريح اى ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدود الابل حدوا وحداء ويقال للشمال حدوا لانها لا تحدو السحاب اى تسوقه **س**
 قوله من الارادة لم يرد به انه مشتق منه لانه من رعد لا من ارتعد بل اراد ان فيه معنى الاضطراب والحركة ولو قال من الرعدة لكان انساب الانهم قد لا يبالون بمثله ويقصدون به الخافى الاخفى بالاعرف لاجل التجرد متقافا من المزيد كما قالوا الوجه من المواجعة **س**
 قوله من برق الشئ ريقا والرعد من رعد رعد بفتح العين في الماضي وضهما في الغابر وكذا برق يبرق يقال رعدت السماء وحكى ابو عبيدة وابو عمرو رعدت السماء وارتقت **س**
 قوله وكلاهما مصدر في الاصل ولذا لم يجمع ما قال العلامة الزمخشري فان قلت هلا جمع الرعد والبرق اخذا بالابح كقيل ظلمات قلت فيه وجهان احدهما ان يراد العينان ولكنهما لما كانا مصدرين في الاصل يقال رعدت السماء رعدا وارتقت برقا وروى حكيم اصلهما والثاني ان يراد الحدتان كانه قيل وارعدوا برقا يعنى ان في الرعد والبرق امرين الاول الصوت (من)
 والنار والثاني التصويت وبرق النار فالرعد والبرق ان اطلقا على نفس الصوت والنار كانا اسمي عين وان جلا على التصويت والبرق فان جعلنا عينين فوجه عدم جمعهما انهما كانا في الاصل مصدرين فروى ذلك الاصل وان جعلنا حديثين فلا شبهة قال الفاضل اكل الدين وجه السؤال موقوف على كون الجمع البليغ وهو ممنوع فان التثنية يفيد التثنية بل معناه برق هائل لا يكتفه كنهه او النوعية ومعناه نوع مابين لساير ما يكون في الرعد والبرق من الانواع فاني الآية البليغ واقول الجمع لان في نكتة التثنية التي هي ١١

وهذه مباينة لا فوقها مباينة لكن الظاهر انه من قبيل انقسام الاحاد الى الاحاد مثل ركب القوم ودوابهم وقيل في قوله يجمعون مباينة في فرط حيرتهم من وجوه احدها نسبة الجمل الى كل الاصابع وهو مندوب الى البعض منها وهو الانامل وثانيها من حيث الابهام في الاصابع والمعهود اصبع مخصوص وهو السبابة فكأنهم في فرط دهشهم يدخلون اى اصبع كانت في اذانهم ولا بد لكون الملك المهدود وثالثها وضع ذلك الجمل موضع الادخال فان جعل شئ في شئ ادل على احاطة الثاني بالاول من ادخاله فيه وهذه دقايق لم يتنبهوا اليها انتهى والوجه الاول مستفاد من بيان المص والثاني مذكور في الكشاف مع توضيح فيه ٢ واما الثالث فغير متعارف فلا بد من بيانه من النفاة قال المص في اوائل سورة الانعام والجعل فيه معنى التضيق وهذا ايضا ليس بمناسب هنا بل الجمل هنا بمعنى صبر وهو يفيد الانتقال من حال الى حال في بعض المواضع ولتغير حالهم اختير الجمل واختير المضارع اما للاستمرار والحكاية الحال الماضية استحضار التلك الحالة الشديدة الشئعة ثم هنا احتمالات ثلاثة مجاز لغوي ذكر الكل واردة الجزء كما في كتب المعاني او مجاز عقلي باسناد مالا بعض الى الكل ومجاز في الخذف اى يجمعون انامل اصابعهم وخبر الامور واساطها اذا المبالغة انما يتأتى اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها وقد صرحوا بان المجاز العقلي المبلغ من المجاز اللغوي وان كان المبالغة بتحقيقة في المجاز اللغوي المرسل باعتبار ان تبادر الذهن الى المعنى الحقيقي قبل النظر الى القرينة وعن هنا قال اهل البيان المجاز المبلغ من الحقيقة وهما يتبادر الذهن الى الاصابع وانهم جعلوها في اذانهم قبل الالتفات الى القرينة المانعة وكفى هذا في افادة المبالغة وقول بعض اهل المعاني ان المجاز المرسل لا يفيد مباينة كالاستعارة غير مسلم عند صاحب الكشاف كما قيل او ما اول بانه لا يفيد المبالغة كما فادتها الاستعارة بل يفيد هادون افادة الاستعارة ٢٢ * قوله (منعاق يجمعون) لا بالموت لانه بعيد وتقدم عليه ليس له وجه ظاهر (اي من اجلها يجمعون) فافظة من تعليلية بتقدير مضاعف اى من اجل اصابتها في العال المعاني لا الذوات (كقولهم بقاء من العتمة) وهي شدة شهوة اللب في ل عام الى اللب اذا اشتهاه والمعنى سفاء من اجل اهمية بمعنى انها الباعث عليه فذكر من هنا يغني شفاء اللام في المفعول له فقد يكون غاية بقصد حصوله كضربت للتأديب او من التأديب وقد يكون باعنا على الفعل الذي قبلها كقعدت من الجبن وما نحن فيه من هذا القيل اذ الصواعق والعمية امر باعث بتقدم وجوده ومن التعليلية من متفرعات معنى من الابتدائية اذ العلة منشأ الماهول ومبدؤه وامل اختبار من على اللام للتبعية على ذلك وان من التعليلية كاللام تدخل على الباعث المتقدم كما فيما نحن فيه والغرض المتأخر كقوله تعالى "وهبنا له من رجنا" اى من اجل رجنا والرجة الاحسان وهو نتيجة الهبة منه مرتب عليها كالتأديب ولم يصب من انكر دخول من على الغرض المتأخر * قوله (والصاعقة ٣ قصفة) بفتح القاف وسكون الصاد انهملة وبعدها فاء اى شدة صوته (رعد هائل) بزنة الاله على معنى موقع في الهول اى الخوف فالحائل كاللبن للسبب قوله (معها نار) اشارة الى ان النار اصل متبوع وقد يطلق على النار وحدها نقل عن الاساس انه قال هي نار لا تمر بشئ الا احرقته مع وقع شديد وحكى الجوهرى عن ابي زيد لكن قيل انه غير مناسب في هذا المقام ولعل وجهه ان الجمل المذكور ناسخ من شدة الصوت لا النار وحدها فان لاجل النار جعل الاصابع في الاذان لا معنى له بل الواقع حينئذ غرض الايبصار (لا تمر بشئ الا ان) اى غابت ٤ (عليه) واهلكته وهذا القصر انما يتأتى اذا اعتبر قيد مع وقع شديد واطهوره تركه (من الصعق) اى الصاعقة مشتقة من الصعق (وهو شدة الصوت) واعتبر في المشتق شدة الصوت معها نار وهذا يؤيد ان الصاعقة ليست هي النار وحدها بل الصوت الشديد "معها لكن في العالم وقال شهر بن خوشب الرعد صوت ملك يزجي السحاب فاذا بد وضحاها فاذا اشتد غضبه طار من فيه النار وهي الصواعق وهذا يشعر بانها هي النار وهو الظاهر من قوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء الآية وبالجملة انها تطلق على معنيين اما بالاشتراك او الحقيقة في قصفة رعد الخ والمجاز في نارو ويحتمل العكس وكلام المص يحيل الى كونها حقيقة في قصفة رعد الخ ومجاز في النار * قوله (وقد تطلق على كل هائل مسموع او مشاهد) في بعض النسخ مسموع ومشاهد بالواو وفي بعضها او قوله وقد يطلق على كل الخ يناسبه نسخة الواو الهائل المسموع الصوت الشديد والمتاهد كالنار والمطر الشديد والصاعقة على ما فسر المص يجمع فيها الامر ان نقل عن الراغب انه قال قال بعض اهل اللغة الصاعقة على ثلاثة اوجه الموت كقوله تعالى فصعق

يقال رعدت السماء رعدا وارتقت برقا وروى حكيم اصلهما والثاني ان يراد الحدتان كانه قيل وارعدوا برقا يعنى ان في الرعد والبرق امرين الاول الصوت (من)
 والنار والثاني التصويت وبرق النار فالرعد والبرق ان اطلقا على نفس الصوت والنار كانا اسمي عين وان جلا على التصويت والبرق فان جعلنا عينين فوجه عدم جمعهما انهما كانا في الاصل مصدرين فروى ذلك الاصل وان جعلنا حديثين فلا شبهة قال الفاضل اكل الدين وجه السؤال موقوف على كون الجمع البليغ وهو ممنوع فان التثنية يفيد التثنية بل معناه برق هائل لا يكتفه كنهه او النوعية ومعناه نوع مابين لساير ما يكون في الرعد والبرق من الانواع فاني الآية البليغ واقول الجمع لان في نكتة التثنية التي هي ١١

٢ قوله فان فاعلا الخ اشار الى ان التاء الباقية لا يحمله مؤنثا لذكور موصوفه واما اذا جعل موصوفه مؤنثا

فلا امر واضح

٣ ويقال فسر التقدير بتعيين المقدار بوجه ما

١١ التهويل والتوعية لان الجمع النكر يستفاد منه ما يستفاد من النكر المفرد الا يرى الى قوله وانما جاءت هذه الاشياء منكرات لان المراد انواع منها ومن جملة هذه الاشياء لفظ ظلت وهو جمع منكر مراد منه انواع من الظلمات لا يكتنه كنهها في تنكير الجمع من المبالغة ما ليس في تنكير المفرد لافادة تنكير الجمع مع الكثرة والتهويل . بخلاف تنكير المفرد فانه يفيد التهويل فقط لا الكثرة والجمع نص في افادة معنى الكثرة بخلاف النكرة المفردة فانها موصوفة بالجنس والحقيقة من حيث هي فلا كثرة فيه وانما الكثرة في افراد الجنس وانه ان يقول لو كان وجد الافراد فيها كونها في الاصل مصدرين لقل بدل ظلمات لانها في الاصل مصدر مثلها فان قلت اذا اريد بالمصدر انواع الجمع والذات على ظلمات على الجمع قلنا كذلك رعد ويرقى على ما قال صاحب الكشف وانما جاءت هذه الاشياء منكرات لان المراد انواع منها فالحق ان يحتمل امثال هذا على التفاضل القرينة

قوله يسقون من ورد البريص البيت بردي نهر دمشق وهو مؤنث لان فعلى لا يكون الا لانثاء ثبت كما ان فعلى لا يكون الا لانثاء ثبت عليهم حال من فاعل ورد اي ورد نازلا عليهم وتصفى في الشرب تحويله من انا الى انا وبالرحيق حال من ضمير الماء في يصفى ماء بردي من وحا بالرحيق وهو الخمر الصافي اول البيت اسما رسم الدارام لم نال وقوله

* لله در عصابة ناديتها *

* يوما يحلق في الزمان الاول * وفيها

* اولاد جفنة حول فريابهم *

* قبر ابن ماريه الكريم المفضل *

* بيض الوجوه كرم حجابهم *

* شم الانوف من انظار الاول *

* الاحقابين فقيرهم اغنيهم *

* المنفقين على اليتيم الارمل *

* يسقون من ورد البريص عليهم *

* بردي يصفى بالرحيق السلس *

الباقي بكسر الجيم وتشديد اللام موضع دمشق والشاعر عول على بقاء المعنى حيث ذكر يصفى لان المعنى ماء بردي المعنى يسقون الواردين عليهم ماء بردي لان المسقى ماء بردي لانهم الماء وكان القياس تصفى بتأنيث الفعل لان الالف في بردي الف التانيث وتعلق التي بردي من باب التجوز في التعلق قوله تعالى واسئل القرية المعنى اهل القرية وتقدير المضاف انما هو لتصور المعنى لان فيه مضافا محذوفا ومما نحن فيه قوله تعالى ولم من قرية ١١

من في السموات اومن في الارض . الآية والعذاب كقوله تعالى انذر تكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود والناظر كقوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء الآية وهي اشياء متولدة من الصاعقة وهو قريب مما ذكر (وبقال صعقته الصاعقة اذا اهلكته بالاحراق او شدة الصوت وقرئ من الصواعق وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البائنين للتصرف) * قوله (يقال صقع الديك) بيانه لاستواء البائنين في التصرف صقع بمعنى صاح (وخطيب مصفع) بكسر الميم كمن من عادته ان يجهر بكلامه * قوله (وصعقته الصاعقة) بتقديم القاف مثل صعقته الصاعقة بتقديم العين اذا اهلكته واحرقته او شدة الصوت ولم يشر هنا الى معنى الاهلاك بل اكتفى بشدة الصوت اكتفاء بقوله لاستواء كلا البائنين وايضا شدة الصوت قد يؤدي الى الهلاك * قوله (وهي في الاصل) قيد به لانها الآن اسم بحسب الاستعمال فنقل من الوصفية الى الاسمية فيجئ الاول ان يكون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كذا الحقيقة (امامصة لقصة الرعد) فيكون التاء التانيث (اول الرعد والتاء الباقية) فلا يكون التاء التانيث لكون موصوفه مذكرا فيكون التاء للمبالغة كما في الراوية وهو الراوي الذي يكثر الراوية شعرا كان او غيره (او مصدر كالعاقبة) لان فاعلا مع التاء وبدونها يكون مصدرا نحو فاما ونحو العناية بمعنى العفو (والكاذبة) بمعنى الكذب لكنه مقصور على السماع ولعدم العلم بالسماع هنا ولعدم شهرتها اخر هذا الاحتمال وهذا بيان اصل معناه ينقل الى الاسم كما مر فهو اسم لقصة رعد لا صفة بحسب الاستعمال وجع الصاعقة صواعق بلا شذوذ لان فاعلا اذا نقل الى الاسمية يجمع على فواعل قياسا بلا شذوذ واذا كان صفة باعتبار اصل وضعها يجمع على فواعل قياسا فان فاعلا اذا كان وصفا للمذكر الغير العاقل يجمع على فواعل بلا شذوذ ٢ كما صرح به الفاضل الجار بردي ٢٢ * قوله (نصب على الفعلة) اي على ان يكون مفعولا للفعل المعلن بالصواعق لئلا يلزم تعدد المفعول له بلا عطف وهذا من قبيل ضربت تأديبه فهو غرض متأخر اذا لم يكن احتراز عن الموت والصواعق باء متقدم ولعله اهذاترك من هنا وذكرك هناك * قوله (كقوله) اي الخاتم الطائي الجواد المشهور (واغفر عوراء الكريم ادخاره) استشهد به لان كون المفعول له معرفة تادروا اشار الى انه وان كان نادرا لكنه مستعمل في كلام الفصحاء فيكون فصحا والدوراء الكلمة النتيجة وادخاره مفعول له معرف بالاضافة تحذر الموت وهذا محمل الاستشهاد والمعنى لو اساء الى انسان بافقه الكلمة المرة النتيجة استرها ولا كافى عابها لادخاره ليوم احتاج اليه فيه كذا فسروه لكن ليس حشا على مكارم الاخلاق والصبر على الاذى فلاحسن ان المراد ادخاره مودته وبجته على ان يكون الضمير راجعا الى الكريم وحاصل ولا كافى لندوم مودتنا واما شتم اللئيم فاعراضنا عن تأدبه للمبالغة في الكرم كما قال بعده واعرض عن شتم اللئيم تكريما فهو يفيد ان في مقابلة الاسماء يغفل الاحسان صدقيا كان المسمى او عدوا * قوله (والموت زوال الحياة) اي عدمها . يتصف بها بالفعل فاطلافة على اعدم السابق على الحياة كما في قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم مجاز ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استمداده للحياة وموتنا اعدم انصافه بالحياة بالفعل والحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها كذا قاله المص في تفسير قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم الآية وقيل هي قوة هي مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال انواع اي تتبع اعتدال المراجح السمي باعتدال النوع فيكون بين الحياة والموت تقابل العدم والملاكمة * قوله (وقيل عرض بضادها لقوله خلق الموت والحياة) اي موجود في الخارج بضاد الحياة واستدل بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان الخلق إيجاد بمعنى اعطاء الوجود فيكون الموت موجودا كالحياة (ورد بان الخلق بمعنى التقدير) لان لم بمعنى اليجاد فانه معنى شرعى لا يجب اعتباره في كل موضع بل بمعنى التقدير وهو معنى لغوي له وقد يعبر عند قيام القرينة على عدم المعنى الشرعى كقوله تعالى اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير الآية وهنا كذلك فيكون معنى التقدير (والاعدام) اي الاعدام الحادث (مقدرة) اي مفضية واما الاعدام الازلية فلا يتعلق بها الارادة ولا التقدير اللهم الا ان يتكلف ٣ قال المصنف في اوائل سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض بضاد النور اجمع بهذه الآية ولم يعلم ان عدم الملائكة كالمعنى ليس عدم الصرف حتى لا يتعلق به الجعل وهما بوجه كلامه خلافا فلب تأمل وقد قيل والاعدام مخلوقة للملائكة شائبة التحقق يعني ان استعداد الموضوع معتبر في مفهومها وهو امر وجودي فيجوز ان يعتبر نطق الخلق واليجاد باعتبار ذلك وما ورد في الحديث من ان الحياة فرس والموت كبش امح حتى

٢ شبه الهيئة المنتزعة من قدرته تعالى على اخذهم وعدم خلاصهم منه بوجه من الوجوه وعدم تفهم انواع الخيال والحداع بالهيئة المنتزعة من المحيط واحاطة التامة بالمحاط وعدم فونهم بالمحيط فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للسائي في الاول ويمكن الاستعارة التبعية تشبيه حال قدرته تعالى الكاملة التي لا يفوتها المقدور البتة باحاطة المحيط بمحاطة بحيث لا يفوته فيكون الاستعارة في محيط لفظ والاول المبلغ واما امكان الاستعارة التخييلية في صورة كون الاستعارة تبعية فهو مما يمتاز فيه قدس سره الخير بالفتاوى وقدمر الكلام فيه متوق في حل قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية فلا فائدة في اعادته هنا

٣ لان الازم علة اقوله ولا ينبغي ان يقال سجد ١١ اعلكتها فحماها باسنانها وهم قائلون جمع الضمير في وهم قائلون راجعه الى ما هو مجموع المعنى وهو الاهل فان المعنى وكمن اهل قرية ولوروى حال اللفظ الفاعل مقام المضاع لان الضمير في يصفق وانث وافر في اوهم لان القياس او هي قائنة اقوله اهلكناها فجاءها

قوله وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة وفي الكشف في ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الانامل قال الفاضل اكن الدين قال ينبغي العلامة رحمه الله لان فيه اشعارا بانهم يبالغون في ادخال اصابعهم في اذانهم فوق الغاية المتعادية في ذلك فرارا من شدة الصوت قال صاحب الكشف فان قلت فالاصبع التي تسد بها الاذان اصبع خاصة فلم يذكر الاسم العام دون الخاص قلت لان السبابة فعالة من السب فكان اجتنابها اولي باداب القرآن ان ترى انهم قد استنبهوها فكأنوا عنها بالسبابة والباحة والمهالة والدعاء ثم قال فان قلت فهذا ذكر بعض المكتنيات قلت هي الفاظ مستحدثة لم تعارفها الناس في ذلك العهد وانما احدثوها بعد واعترض صاحب الانتصاف على جواب السؤال الاول بانه لا يلزم ان يجملوا في تلك السبابة وانها لا بد منها فانها حارة حيرة ودهش فقصدهم سد الاذن غير مرجح على تذيب معاذ وربما قصد سد الاذن بالوسطى لانها املا الاذن واحجب للصوت وربما كان اطلاق اسم الاصبع دالة على حالة الحسيرة والدهش قال الفاضل اكن الدين وهذا استحسنه شيخني السلامة ورد على الجواب بان قوله فكان اجتنابها اولي باداب القرآن ليس بشئ لان هذه حكاية حالهم وبيان فعلهم فلا استنباع في ذكره وقال ان كان آلام صاحب الكشف بناء على العرف فالسؤال وار د لكن الجواب ليس بصحيح لادكره شيخني رحمه الله ولعل الصواب فيه ان يقال جاء على ما هو المتعارف في مثله من العبارة لاعلى ما يقع منه فان وقوع سد الاذن في العرف وان كان بالسبابة لكن ١١

ذهب بعض الظاهرية الى انها جسمان فهو من قيل التمثيل وقد صرح به شراح الحديث في قوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة على صورة كبش الخ ليدبح وفي قوله عليه السلام على صورة كبش اشارة الى فلا ينبغي ان يغفل عن اسرارته العلية وتلو بجماته السنية ٢٢ * قوله (لا يفوتونه كالا يفوت المحاطة المحيط) وفيه اشارة الى ان الكلام استعارة تشيلية فتوجه ٢ وكمن على صبرة واللام ان حل على الجنس كما هو الظاهر فلا يكون من قيل وضع الطاهر موضع المضمر وان حل على العهد فيكون من هذا القبيل لتخصيص على كفرهم (لا يخلصهم الحداع والحبل) * قوله (والجملته اعتراضية لا محل لها) هذا ملك الزبحري فانه اخبر جواز كون وقوعه في آخر الكلام وتبعه المصنف كذا قيل لكن الظاهر ان مراده ما قاله ابو حيان من انها دخلت بين هاتين الجملتين يحملون اصابعهم ويكاد البرق وهما من قصة واحدة فيكون موافقا لما ذهب اليه الجمهور من انه واقع باثناء الكلام او بين الكلامين المتصلين معنى والتكئة فيه انتصيص على كفرهم وعدم خلاصهم من عذاب الله تعالى واخذه بوجه من الوجوه قوله لا يخلصهم الحداع الخ فيه نوع رمز الى ان المراد المناقون اذا حبل والحدع من اوصافهم فيكون اللام للعهد لكن قد عرفت انها للجنس وان المناقون يدخلون فيهم دخولا اوليا فلذا تعرض لبيان الحداع الا يرى الى قوله تعالى في سورة الطارق والله من ورائهم محيط وايضا الكيد والحيلة الخ لا يختص بالمناقين وقد نص في القرآن كيد ما عداهم قال الله تعالى انهم يكيدون كيدا واكيد ديدا وقال الله تعالى ومكروا ومكر الله لا ية فلا اختصاص لهما بالمناقين وان كان طرق الحيلة مختلفة بينهم لكنهم متفقون في اصل الكيد ٢٣ * قوله (استئناف ان كانه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق) فيرد ملك الزبحري فانه قدر السؤال بانه فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق الخ ويترأى في بادى الرأي انه انذب بالجواب لكن مخترع المصاحفين ان يذهب بسمهم وباصرارهم يقضى ما ذهب اليه المص واهذا قال المصنف هناك اي ولو شاء الله ان يذهب بسمهم بقصف الرعد وباصرارهم بوميض البرق لذهب لهما ولا رب في ان السمع لا يذهب بالبرق وانما ذكر البرق لانه لا يخلو الصواعق عنه مادة والمعنى يكاد لبرق القرون بالصواعق ولشدة تأثيره مع الصواعق خص بالذكر اولاً ثم اشير الى العموم ثانيا بقوله ولو شاء الله الآية ولا ينبغي ان يغفل عن قرينة ما ذكره المصنف وسر ما اختاره انه حل قوله يجعلون اصابعهم الآية على كونه جوابا عن السؤال بانه كيف حالهم مع ذلك اي مع تلك الظلمات ورعد وبرق فاجيب بان حالهم بعد ذلك اصعب منه وهو ابتلاؤهم بالصواعق فلما دخل السؤال عن حالهم مع البرق في السؤال المذكور فلا جرم انه حل على جواب سؤال عن حالهم مع تلك الصواعق الهائلة لذكره عفيه مع تلك القرينة المذكورة القوية * قوله (وكاد من افعال المقاربة وضعت للمقاربة الخبر بوجود) هذا اصطلاح الفحاة باعتبار افراده والافعهضها ما هو للسروع كطفق ومنها ما هو للقرجي كعسى (لعروض سببه لكنه لم يوجد) اي سببه الاقص اذ وجود شرط وانتفاء مانع من جملة السبب التم لكن بمجرد عروض سببه يغيب قرب مضمون الخبر من الوجود للفاعل ولم يتعرض المقاربة عند وجود الشرط وارتفاع الموانع كلها مع فقد السبب فان تأثير السبب اقوى من تأثير الشرط وانتفاء الموانع حتى لو وجد الشرط وارتفع الموانع من غير وجود سببه لا يعرف استعمال كاد هناك (اما لعروض مانع او افتقد شرط) قوله (وعسى) بيده تطفلا وكشف الحبل كاد واهذا قال وعسى (موضوعة لرجاه) فهي خبر محض ومعنى قوله موضوعة لرجاه موضوعة لرجاء ذوه بدل عليه قوله الاتي لشاركتها في اصل معنى المقاربة فكاد لمقاربة الخبر من الوجود وعسى لرجاء ذوه فعسى عند المصنف داخل في افعال المقاربة ولا ينبغي ان يقال ان عسى ليس من افعال المقاربة عند المصنف اذ هو طمع في حق غيره تعالى وانما يكون الطمع فيما ليس الطامع على وثوق من حصوله فكيف يحكم ما لا يوثق بحصوله وهذا مختار الفاضل الاستزادى وتبعه المصنف ولذا لم يقل وعسى من افعال المقاربة لان الازم من ذلك ان لا يكون مدلوله المقاربة الحسوية والمدعى ليس ذلك ولا يلزم ان لا يكون مدلوله المقاربة رجاء وهو المدعى فان في الرجاء نوع مقاربة لانه رقب حصول شئ وانتظاره فان الطامع وان لا يكن على وثوق من حصوله لكن على رجاء من حصوله لا مكان حصوله وبهذا عن التني يمتاز واما القول ولا يجوز ان يقال معناه رجاء ذو الخبر لان عسى لطمع حصول مضمونه مطلقا سواء يرجى حصوله عن قريب او بعيد مدة طويلة نقول عسى الله ان يدخني الجنة وعسى النبي ان يشفع لي فضعيف جدا لان قرب كل شئ

٢ فحقى كاد زيد يخرج انه قرب خروجه من الحال
لاقرب خروجه في الحال فانه يستلزم اجتماع المتأفين

٣

٣ قاراضه قارى فخذ في الهمة لمحافظة الوزن

٣

١١ التعبير عنه انما هو بلفظ الاصح الا يرى الى قوله
صلى الله عليه وسلم ابلال اجعل اصمك في اذنيك
وكان يجعل المسجة لا غير وقوله فلهذا ذكره بعض هذه
الكنايات قال صاحب الانصاف ما معناه ان من
الكنايات المسجة وكيف يمكن وصف اصابع
المتأفين بالمسجة ولم تسج قطوا ايضا الفرض اصال
المعنى الى الاذهان وتصويرها بصورة المحسوسات
وهو خلق بذكر الصرايح دون الكنايات

قوله اي من اجزاء اي من اجزاء الصواعق يحملون
حقيقته ان من الابتداء لكن استعملت هنا على سبيل
العالية فان العلة مبدأ العلول وقوله ضد الموت علة
لجعل المال العيمة اشتهاه اللبنة ل عالم الى الابن اي
اشتهاه والمراد بها العطش قال صاحب الضوء بروى
عن العيمة اي يمد عنها وجاوز بها حكمه الى الرى
وان شئت قلت بمن على معنى شفاء من جهة العيمة
قوله قصفة رعد قال الجوهري رعد قاصف
شديد الصوت والقصف الكسر وفي الكنايات
الصاعقة قصفة رعد تنفض عنها شقة من نار قالوا
ينفدح من السحاب اذا اصططت اجرامه وهو نار
اطيفة حديدة لا تربيئ الا انت عليه الا انه سماع
حديثها سريرة الحمود يخكى انها سقطت على نخلة
فا حرق نحو الاصق ثم طفت وبشال صعقته
الصاعقة اذا اهلكته فصعق اي مات بسدة
الصوت او بالاحراق ومنه قوله تعالى " وخر موسى
صعقا " ثم كلامه تنقض اي سقط قبل وفي عبارته
نظرا لان قصفة الرعد شدة صوته ولا يخفى ان الشقة
من النار لا تسقط مع الصوت لان الصوت عرض
لا تسقط لاستحالة انتقال الاعراض عن محالها ولو
قال نار تنفدح من السحاب اذا اصططت اجرامه كان
حسنا ولا حاجة الى ما قبله فتد قالوا اذا اشرفت
الشمس على ارض يابسة تخللت منها اجزاء نارية
يخاطها اجزاء ارضية يسمى المركب متهماد خانا
ويخاط بالبخار وتصاصعدان معالى الطبقة
البردة فتعد البخار سحابا وانحبس الدخان فيه
ويطلب الصعودان بقى على طبيعته والنزول ان تقل
وكيف كان يمزق السحاب غزقا عتيقا فيحدث منه
الرعد ثم قد يحصل شدة حركة ومحاكة فيحدث منه
البريق ان كان اظيفا والصاعقة ان كان غليظا وقوله
وهي نار حديدة قيل هو منافق لقوله او قصفة رعد
تنفض عنها شدة من نار وقد نظر لان هي راجع
الى شقة من نار الى النار قال الفاضل اكل الدين
ولقد رايت ما ذنة عظيمة من الحجر المنخوت بمادين
سنة سبماية واحد واربعين ثم اخبرني النقات ات

قرب بناسه اذ تحقق السبب يقتضى تحقق السبب ولو بعد حين فاذا تحقق يكون حصوله رجاء قريبا وقد فرس
المصنف قوله تعالى " عذابا قريبا " بعذاب الآخرة ثم قال وقربه لتحقيقه فان كل ماهوات قرب انتهى وقد قال
الشاعر ما بعد ما فات وما اقرب ما أت والقولان المذكوران ونحوهما انما يقال فيما اذا تحقق السبب العادى تقربه
لتحققه بحسب العادة والرجاء وعدم الجزم لعدم كون السبب عقليا وهذا سر ما قاله الجزولى وابن الحاجب واكثر
المحققين ان معناه رجاء دنوا الخبر * قوله (فهى) اي كاد (خبر محض) ليست فيه شائبة الانشائية لكونها
موضوعا لمقاربة الخبر (ولذلك جاءت متصرفه) اي لها ماض ومستقبل ومجهول وامر ونهى كسائر
الافعال الموضوعات الاخبار (بخلاف عسى) فانه غير متصرف حيث لا يجرى منه مضارع ومجهول وامر ونهى
الى غير ذلك من الامثلة وانما يتصرف لكونها مستعملة في الانشاء شابهت الحروف اذ الانشآت في الاغلب من
معاني الحروف والحروف لا يتصرف فيها وكذا ما يسابها لکن هذا بناء على المشهور من قول النخلة وفي كلام
بعضهم جاء عسى وعسىما وفي شرح المقامات انه يقال عسى عسى وعلى هذا يقال عاس وجا ايضا
عسى بكسر الهمزة بوزن حذر كذا قاله بعض المحققين * قوله (وخبرها) اي خبر كاد (مسرور فيه
ان يكون فعلا مضارعا) غير معتز بان المصدرية الاستقبال لئلا ينافى ما قصد منها وهو القرب فاختر المضارع الدال
على الحال المناسب للقرب فانه وان احتمل الاستقبال لكن عند تجرده عن علامة الاستقبال بيا درمه الحال ٢
وعونه المقام وهذا على الاكثر الاشهر والافقديجى مع ان وقد يكون الخبر جملة اسمية قوله (تنبيهها على انه) اي
الخبر (المقصود بانقرب) اي يقرب حصوله للاسم بخلاف المضى فانه لا يتحمل الانقطاع فلا يدل على قصور
القرب والجملة الاسمية لا تدل على التجدد بل تدل على الدوام عقلا وقرب الحصول انما يكون في المتجدد (من
غير ان) اي لفظة ان متعلق بقوله مضارعا (ايؤكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه جملا لها على
عسى) قوله (كما يحتمل عليها بالخذف من خبرها المشار كنهها في اصل معنى المقاربة) علة المحملين وفي هذا
الكلام دليل على ان عسى فيها معنى المقاربة عند المصنف كما مر توضيحه (والخطف الاخذ بسرعة) * قوله
(وقرى) بخطف بكسر الطاء) الخففة وهي قراءة مجاهد والفتح افصح ولذا جعله اصلا (و) قرى في النواز
(يخطف) بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة (على انه) واصله (يخطف فقلت فخجة اناء الى الخاء
ثم ادغمت في الطاء و) قرى ايضا (يخطف بكسر الخاء لا لثاء الساكنين) لانه لم ينقل حركة التاء الى الخاء
بل حذف فلزم الثقاء الساكنين فحرك الخاء بالكسر (واتباع الياء لها) فصار يخطف بكسر الياء والخاء
وتدبد الطاء وقرى (ويخطف) كقوله ويخطف الناس من حواهم لكن ههنا يخطف بالياء لا لثاء الساكنين
ونصب ابصارهم لانه متعدد وفي قراءة المزيدات مائة ٢٢ * قوله (استنفاث ثالث كانه قيل ما يعملون في
تارتى خفوق البرق) واذا اخير الفصل خفوق البرق والمقارن للصواعق فان خفوقه فوق الخفوق الذى
للبرق الغير المقارن لها فبالا حظة ذلك نسا الى وان المذكور الخفوق بضم الخاء المجهمة والفاء وفي آخره قاف لمعانه
واصله الاضطراب وسمى به اللذان لاضطرابه وخفته اي اختفه كاهو شان البرق قال الشاعر " وكان البرق
مصحف قار ٣ " فانظربا قامة وانفتاحا " (وخفته) بفتح الخاء المجهمة وسكون الفاء وياء مئة تحته وهاء
تانيث بزنة المرأة وتارتى مثنى تارة وهي المرة او الحالة اي في حالتي الظهور والخفاء والاستار وكلامه شوافيه وكلامه
اختفاءه واظم بسبب اختفائه قاموا ووقفوا (فاحيب بذلك) * قوله (واضاء اما متعدد والمفعول محذوف)
اي هنا وقدمه زججانه وهو وان احتاج الى حذف مفعول لكن قوله تعالى مشوا يقتضى ظهور محل منى
(بمعنى كما نوراهم منى) عبر به توضيح المعنى التعدية اذ نور لا يحتمل غير التعدى والا فالفرق بين الضوء والنور واضح
وقدم البيان في قوله تعالى " فلما اضاءت ما حوله " الآية ونكر معنى اضاء فيه اشارة الى كمال خبرتهم وفرط
دهشهم بمشون في اي معنى ظهر لهم ولا يروون معنى سوا (اخذوه) اي شرعوه وسلكوه ابتغاء للوصول
الى البغية والنجاة عن المهلكة وضمير اخذوه راجع الى المفعول المحذوف وهو المنى اي موضوع النى وفيه
استدلال ان ضمير فيه في النظم الجليل راجع الى المفعول المحذوف لكونه مراد ما معناه كاحق ذلك في قوله تعالى
" يجعلون اصابعهم " (اولا زم بمعنى كمالهم) وعلى تقدير كونه لازما فهو راجع الى الضوء المدلول عليه
دلالة تضمنية بقوله اضاء لكن بتقدير مضاف وهو مطرح ومن ههنا قال (مشوا في مطرح نوره) في تقدير

٢ وهو مع فصاحتها ثمانية كان من كبار الادباء والعلماء في عصره وديوانه مشهور بشرحه الكبير وروى عنه الاخيار والبيت المذكور من قصيدة مدح بها عياش بن لهيعة الخطرمي كذا قيل **سعد**
٣ اي التاء التانيث وهي لغة فيه كربت وقيل انه مخصوص بمطف الجمل وعن المازني انه اكثرى لاكلي **سعد**

٤ اشارة الى ضعف الجمل وبعده اذ قول لا يجد مستعمل فيما فيه بعدوجه البعد ما قيل ان معنى الرواية صلى الوقوق والضبط ومعنى القول على الدراية وعلى معرفة الاوضاع القوية والاحاطة بقوانينها ومن البين ان اتفاق الرواية لا يستلزم اتفاق الدراية فغاية الامر ان ابانام جمع في الخمسة اشهر من يستشهد بشهرهم وصدق في ذلك فمن يجب ان يكون كل ما يستعمل في شهره سموا من يوق او ما خوذنا من اسماء لانهم والقول بانه بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس بتدليل هو بالعمل الراوى اسبه وهو لا يوجب السماع **سعد**

١١ عليها فاحرقتم نحو الثلثين ثم خدعت وابس المراد بقوله وخر موسى صمقا حقيقة الموت بل المراد الغشي لقوله تعالى فلما افاق

قوله الا انت عليه اي اهلكته وفي الاساس اتى عليهم الدهر اخاهم

قوله لا استواء كلام البنين في التصرف يعني لو كان مائرا بالما يتجاوز عن صورة واحدة قال الراغب الصاعقة متفاريبان وهما الهدة الكبيرة الا ان الصقع في الاجسام الارضية والصق في الاجسام العلوية وقال بعض اهل اللغة الصاعقة ثلاثة اوجه الموت لقوله فصمق من في السموات ومن في الارض والعذاب لقوله تعالى فانذركم صاعقة مثل صاعقة عاد وعمر وانشأ لقوله ويرسل الصقواء والحق ان الصاعقة شئ واحد وهو الصوت الشديد وهذه الاشياء امور متولدة وابثبات منها

قوله صمق الديك اي صاح وخطيب مصقع اي بانج بمجر بخطيته وصقته الصاعقة لغة في صمقه الصاعقة كذا في الصحاح

قوله وهي في الاصل اما صفة يعني ان بناء صاعقة فاعلة فاما ان تكون صفة او مصدرا فان كان صفة جازان يكون التاء التانيث ان قدر ان موصوفة قصفة بعد جاز ان يكون للبالغة كساء علامة ونسابة ان قدر انه صفة الرعد لكن جمه على فواعل حيثئذ شاذ كقوارس في جمع فارس لان فاعلا لا يجمع على فواعل في الاغلب بخلاف فاعلة فان جمه على فواعل وان كان مصدرا فاعلة كاذبة وعافية الكاذبة بمعنى الكذب والعافية بمعنى العاقبة **قوله** واغفر (قاموا)

معنى كونه لازما ومن هنا ظهر رجحان كونه متعديا ايضا **قوله** (مطر ح نوره) الاول مطرح ضوهه اذ لا مقتضى هنا لعدول عن الضوء الى النور * **قوله** (وكذلك اظلم) اي اما متعد ففاعله ضمير البرق والمفعول محذوف والمعنى واذا اظلم البرق بسبب انطباقه واستتار نوره كل معنى قاموا والمحذوف هنا يتبركيا وهنك يعتبر جريا غير معين ولا يصح هناك ان يقال كل معنى وفي استعماله متعديا لما كان فيه نوع خفاء حاول بيانه فقال (فانه جاء متعديا) ولم يتعرض لجيشه لازما لظهوره (منقولا من ظلم الليل) بكسر اللام فقلت الى الافعال بالهمزة فهمزة الافعال للتعدية كاذب وعلى تقدير كونه لازما كظم فهمزة الافعال حيثئذ للصيرورة ولا ضمير فيه وله نظائر مثل اشرق واضاء كما مر فان لهمزة الافعال معاني كثيرة لا مانع من اشتراكها في كلمة واحدة * **قوله** (ويشهده قراء اظلم على البناء للمفعول) فان هذه الجملة معطوفة على كل اضاء لهم فيجب ان يكون فيها ضمير راجع الى البرق مثل ضمير اضاء سواء كان معلوما او مجعولا فلا احتمال ان يكون اظلم مستندا الى عليهم حتى يخل ان يكون شهدا على اعتدبه فهو ظرف مستقر كان لهم في اضاء لهم ظرف مستقر لكن اسناد اظلم اذا كان مبنيا للمفعول الى البرق مجاز بلا قدسية لان انطباقه واختفائه سبب خلق الله الظلام عليهم * **قوله** (وقول اي ٢ تمام) كنهه لكونه مصدرا بالاب واسمه حبيب بن اوس بن الحارث بن قيس الطائي (هما الظالم حال غدا اجليا ظلاما) هما عن وجه امر داسب * اراد بالمالين اليوم والليلة او الخير والشر او النقي والغفر وقيل الارشاد والتأديب وثة حرف عطف لحقتها التاء ٣ والمراد باجلانها خلاصتهما فاذا نهما لم يبق في الارشاد والتأديب فقوله هماراجع الى العقل والذهن المذكوران فله فان ما قبله * احاولت ارشادي فعلى مرشدى * ام استم نادى فدهرى مؤدبى * الهمزة في احاولت للانكار الوقوعي والخطاب للعاذلة وام متصلة ويجوز ان تكون منقطعة استمت عطف على احاولت اصله انسييت من الاستياع وهو التكلف في الطلب ومحصل البيت انكار ارشادها ونادى بها لاغناء ارشاد العقل وتأديب الدهر عنهما قال التبريزي في شرح الديوان جعل اظلم متعديا وذلك قليل في الاستعمال والقول بانه لازم هنا وان حال منصوب انتصاب الظرف بدفعه قوله اجليا ظلاما لانه اعدى اجليا الى الظلامين قوله عن وجه الخ عني به نفسه اي عن وجهي وانساب في السن وشيخ في تجربته الامور واشيب في غير اوانه لشدة مالا فاه من الشدايد والمعنى الاول هو المعول عليه وفيه ضعة الطباق وامرد واشيب تجريد او التفت وقدم التفصيل في قوله تعالى اياك نعبد * الآية في حل قول امرء القيس نضاول اياك بالاعد الخ * **قوله** (فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء العربية) الشعراء على طبقات جاهليون كامرء القيس وزهير والمخضرمون الذين ادر كوا الجاهلية والاسلام كسان ولبيد والمقدمون من اهل الاسلام وهم الذين كانوا في الصدر الاول من الاسلام بكرر وفرزدق ومولاه كلهم يستشهد بكلامهم في اللغة ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبصري وما خرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق وهؤلاء لا يستشهد بعمرهم في اللغة بالاتفاق الا بان يجعل ما يقوله المحدثون بمنزلة ما يرويه ومن هذا قال المصنف (فلا يعد ٤ ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه) * **قوله** (واما قال مع الاضاء فكلام مع الاظلام اذا لانهم حراس على المني فكلمنا صادفوا منه فرصة استهزوها ولا كذلك التوقف) وهذا بناء على ما شتهر من ان كلامهم واذ لا يعمل وقد يستعمل اذا في العموم ايضا لكن المصنف بنى كلامه على ما هو المخير عندهم وقول ابي حبان لافرق عندى بين كلاما واذ من جهة المعنى اذ انكرار متى فهم من كلام اضاء لم منه التكرار ايضا في اظلم عليهم قاموا اذا الامر دائرين اصابة البرق والاظلام ومتى وجدنا فقد اظلم من تكرر اوجود ذانكرار عدم اذ مدفوع اذ المراد بيان نكتة اراد اذا المفيد للجزئية بعد اراد كذا والاشارة بانهم منها لكون على المشي دون الوقوف لاجل ارالسى سبب نجحتهم والوقوف يؤدى الى هلاكهم فالعاقلة حريص لما ينفعه ومعرض عما يضره ولا فائدة ذلك اخير كلما في اضاء لهم واذا في اظلم ولا ينبغي لزوم تكرار القيام والوقوف ايضا بقرينة خارجية على انه لا نسلم انه متى وجد الاظلام وجد الوقوف كما انه وجد الاضاء وجد المشي لجواز مشيهم حين الاظلام طمسا لحصول الاضاء عقيب سرهما كما هو المشاهد في بعض الاحيان والفرصة واحدا الفرص كغرفة وغرف واصل معناها اتوبة في شرب الماء القليل يقال جاءت فرصة فلان اي توبته ونقل الى الهمزة بالزاي المجبة ومعنى انتهزوها انتهض اليها وقام بمبادرة وحراس جمع حريص والتوقف معنى قوله قاموا لكن الاول الوقف كما قال (ومعنى

قوارس في الاغلب بخلاف فاعلة فان جمه على فواعل وان كان مصدرا فاعلة كاذبة وعافية الكاذبة بمعنى الكذب والعافية بمعنى العاقبة **قوله** واغفر (قاموا) عوراء الكرم ادخاره العوراء الكلمة القبيحة اي لوقال في حق رجل كريم كلمة فيجبه استرها ولم كافه عليها ليني صداقته وادخار اليوم احتاج اليه لان الكرام اذا فرط منهم فيجحدوا على فعلهم ومنعهم كرمهم ان يعودوا الى مثله واعرض عن شتم اللئيم نكرما لانه ليس يكفوه ولا استنهاد في ان المفعول له هكذا معرفة نادر وادخاره مفعوله كتحذر الموت اي اغفر تلك الكلمة انصا رة منه ادخارا ليوم حاجتي اليه **قوله** الموت زوال الحياة اي زوالها عما من شأنه ان يكون حيا فيكون يتنها تقابل العدم والمالكة اختلف العلماء في ان الموت امر وجودى او عدمى والاكثر على انه عدم الحياة عما من شأنه ان يكون ١١

٢ وقيل والثانية يعني وأو شاء الله لا مدخل لها في الجواب بل لأنه لا يرتبط ذكر قصف الرعد وذهاب السمع على ذلك التقدير بحسن ارتباط القول بأن ذكر البرق يستلزم ذكر الرعد لتلازمهما تكلف انتهى ولا يخفى أن هذا القائل يكون مضطرباً في تطبيق الجواب بالسؤال على ما قدره المصنف

٣ فلوان أحداً سأل أن تصلي فقلت أصلي في المسجد الحرام واعتكف فيه مثلاً لا بعد أحداًه خصوصاً (٦ شهاب)

١١ حيأوليه أشار بقوله زوال الحياة وأشار صاحب الكشاف بقوله الموت فإدبذ الجوان وقيل أنه عرض يعني صفة وجوده فيكون بين الموت والحياة تقابل تضاد فان التضاد أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف إذا كان التضاد حقيقياً وان كان النفي مشهوراً بما بين الميت والحي يترك من التعريف قيد أن يكون بينهما غاية الخلاف واستدل القائلون بأن الموت أمر وجودي بقوله تعالى خلق الموت والحياة واجب بأن خلق فيد بمعنى قدر والموت مقدر وبأن عدم الملكات محمولة لا يفوتونه كسلا يفوت المحاط به المحبط يعني أن الأحاطة هنا مجازية من استعارته تمثيلية شهدت حال أزال الله عذابه على الكافرين من كل جانب بحيث لا يحيدله عنه بحالة الجش الذي صبح القوم وقد أحاط بهم عن آخرهم فلا يفوت منهم أحداً وقيل قول العلامة في موضوع آخر والأحاطة بهم من وراءهم مثل لأنهم لا يفوتونه كالأفوت فانت الشيء المحبط به وفي الكشاف كالأفوت المحاط به المحبط به لا ضمير في المحبط لأنه معدى بالجار إلى المفعول به والضمير المجزور عائد إلى اللام في المحاط به بمعنى الذي أحبط والضمير في النصير راجع إلى اللام لأنه بمعنى الذي أحاط وفيه إلى المحبط والمعنى كالأفوت الذي أحبط به من كل جانب من قصده وأحاط به

قوله والجملة اعتراضية اعترض على الطبيب بأن قال كيف يصح أن تقع معترضة وهي لنا كيد معنى المعترض فيها والكلامان اللذان اعترضت هذه فيهما في شأن ذوى الصب وهو المبلية وضعون هذه الجملة بعض أحوال المتفهمين المثال وقال قال وجه أن يقال أن قوله تعالى بالكافرين من وضع المطهر موضع المضمر أشارة إلى ما قبله ذوى الصب ذلك يعني الذنابات لكفرانهم نعم الله ومثل هذا التقييم في المشبه به مما يقوى المقصود في التمثيل من الباقية قوله تعالى مثل ما ينفون في هذه الحياة الدنيا كمثل ربح فيها صراصابت حرث قوم خلوا أنفسهم فاعلمكته عقوبته على معاصيهم لأن الإهلاك عن نخطه المنع واشد وقال الفاضل أكل الدين في اعتراض الطبيب نظر لأن قوله تعالى والله محبط بالكافرين يمكن أن يكون تأكيدياً بمعنى قوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم من

قاموا وقفوا) وقف من الوقوف لامن الوقوف كقام في مقابلة قدم أو جلس عند من يفرق بينهما فينبذ يكون قام مجازاً عن الرواج وقد يكون قام في مقابلة مشي فينبذ يكون مجازاً عن الكساد وعدم الرواج وهو المراد هنا (ومنه قامت السوق إذا سكنت) وكسدت وقد تقدم في تفسير قوله تعالى ويقيمون الصلاة من قامت السوق إذا سكنت (وقام الماء إذا جدد) وكذا الماء إذا لم يجز ويكون بمعنى سكن لكونه لازماً لعدم الجري وهو المراد هنا واستند الركون إلى الرواق مجازاً لكونه محلاً لركود التجارة وكسادها وكذا الكلام في الرواج ووجه كون القيام المقابل للعود مجازاً في الركون والسكون أن السكون لازم له لزوماً عريضاً كالعود فان السكون لازم له أيضاً فيستعمل كل منهما في الركون بمقتضى المقام ٢٢ * قوله (أي لو شاء الله أن يذهب بهمهم بقصيف الرعد) إشارة إلى المفعول المحذوف الصريح وهو أن يذهب بقرينة الجواب والغير الصريح وهو بقصيف الرعد وهو وشدة صوته الظاهر أنه أراد به الصاعقة ٢ وبهذا يظهر كونه جواباً عن السؤال المذكور فالإكتفاء بالقصيف مع أنها عبارة عن قصفة رعد معها ناهائل أما للاختصار فانه السبب لذهاب السمع لا مدخل فيه للتأويل ولأرادة الكل بذكر الجزء (وابصارهم) عطف على سبهم أي أن يذهب بإبصارهم (بوميض البرق لذهب بهمهم) أي لأنه قدر هذا المفعول الغير الصريح وبميض البرق لأن سبب ذهاب الإبصار هو لمعانه كما أن ذهاب الأصباح بقصيف الرعد ولا تناس ما ذكرنا من أن مطابقة الجواب بالسؤال المذكور بلا حذفة قوله تعالى ولو شاء الله الآية فان فيه إشارة إلى الصاعقة والبرق كما عرفت وتعرض في خفوق البرق ونفثته في تقرير السؤال دون قصيف الرعد اظهوره حيث ذكر عقيب الصواعق وخفة سؤال السؤال عن حال البرق ولا تغفل عن هذه الدقيقة اللفظية والباء في سبهم وإبصارهم للتعددية وفي قصيف وبميض للتبعية وتعددية في النظم الجليل بلباء دون الهيرة قدم وجهه في قوله تعالى ذهب الله بنورهم الآية والظاهر أن المراد القوة الساعقة والباصرة لا الجارحة المخصوصة والقصيف فعل وكذا الوميض مصدران كما تذكير وهو المراد هنا إذ المراد شدة الصوت واللبان ولا يناسب كونهما وصفين وتكلموا في كون هذا القول عطفاً فقيل أنه معطوف على كلما أضالهم الآية بناء على أن المعطوف على الاستيفائية لا يلزم أن يكون جواباً له هو كان المعطوف عليه جواباً عنه كما في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم الفالحون فان الأولى استيفائية والثانية لا مدخل لها في الجواب كذا قيل ٦ وجوز قدس سره كونه معطوفاً على جمع ما قبله لأنه من غير تكلف وكأنه جعله من عطف القصة على قصة لخروجه عن التمثيل وفيه يطلب المناسبة بين القصتين لابين اجرائها من المستدين والمستند اليهما والمناسبة الصحيحة للمعطف بين القصتين غير ظاهرة فالأولى كونه حالاً بتقدير وهم لو شاء الله لذهب الآية وهو محط الفائدة أنه يرتبط الجواب بالسؤال الذي قدره المصنف مخالفاً لما في الكشاف كما عرفت (لحذف المفعول لدلالة الجواب عليه) * قوله (ولقد تكاثرت حذفة في شاء وأراد حتى لا يكاد يذكر) اللام لام الابتداء إذ لا وجه للقسم هنا صيغة التفاعل للبالغة في شاء وأراد وتنصرفا في حيز الشرط لدلالة الجواب عليه كما أشار إليه المصنف بقوله ولو شاء الله أن يذهب * قوله (الأي شيء المستغرب كقوله وأومئتم أن ابكي دما لبيته) فانه لا يستغرابه لا يكفي عنه قرينة الجواب بل يصرح به دفعا لتوهم غيره فلو قيل فلوشئت بكيتم دما لجاز توهم قصدك لو شئت أن ابكي الدم بكيتم الدم بدله بل هذا راجح لأن تعاقب البكاء بالدم غريب نادر فالمفعول هنا ليس البكاء مطلقاً بل بكاء الدم فلا يكون الجواب قرينة عليه قوية فان المعنى لما كان محتملاً لما ذكرنا من أن قصدك لو شئت أن ابكي دمعا على جريان العادة بكيتم دما من غير قصد أما لعدم الدموع بكثرة البكاء وأما لفرط الحرارة واحتراق الكبد والمعدة فلا بد في مثل هذا من ذكر المفعول تنصيصاً على المقصود ودفعا للتوهم الردود فلا وجه للاشكال بأن الكلام في مفعول المشية فلو قيل لو شئت بكيتم دما واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت أن ابكي دما لبيته فكيف يدعى عدم الاحتمال مع حسن المعنى المذكور وهو لو شئت أن ابكي دمعا بكيتم دما تنافد الدم مع بكثرة البكاء لفتاء الجوى ولا يضره كون الكلام في مفعول المشية لأن مفعولها هو البكاء المتعلق بالمفعول والجواب أن كان قرينة كان قرينة على البكاء المفيد لا المطلق فان نظر إلى المعتاد كان المعنى ما ذكر وهو لو شئت أن ابكي دمعا بكيتم دما بلا اختيار وان نظر إلى الجواب كان

٢ وقال ايضا في تفهيم قوله تعالى "ولوشاء ربك لجعل الناس امة واحدة" الآية من اواخر سورة هود دليل على انه تعالى لم يرد الايمان من كل احد فاشار الى ان لولاء الله الثاني لاتضاء لاول وهو ما اختاره الجمهور

٣ وفي مثل قوله تعالى لو كان فيهما اليتيمين ما اختاره ابن الحاجب وانطرا للجمهور على حل لوفيهما على ما اختاره ابن الحاجب وفي مثل لو جئني لاكرسك يتعين ذلك الجمهور والشخص لا بد له ان يحمل عليه وفي مثل قوله تعالى فلو شاء لهدبكم اجعين بمحتمل الامرين

٤ ويؤيده ما قيل ورد ملك الجمهور ابن الحاجب بان الاول سبب والثاني سبب والسبب قد يكون اعم من السبب فالاولى ان يقال لاتضاء الاول لاتضاء الثاني اشهر واشار الى قوله فالاول الى ما ذكرناه

١١ الصواعق حذر الموت لان الحذر عن الموت لا ينفع لانه يدركهم لا محالة ولا فوتونه اليه اشار اليه قوله تعالى ايمانكم نونا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة" وح يصلح قوله تعالى "والله محيط بالكافرين" بالنفس المذكور اعترضا فيه معنى التأكيدي اقول هذا النظر لا ينافي ما ذكره الطيبي من التوجيه المذكور فان حاصل اعتراض الطيبي ان الجملة المعترضه تكون التأكيد معنى كلام اعترضت هي فيه وهذه الجملة اعني جملة والله محيط بالكافرين واردة في شان المتكلمين وهم النافقون والكلام الذي جيئت هذه الجملة عقيب واردة في شان المتكلمين بهم وهم اصحاب الصبب فهي غير سالمة لتأكيد ضمنون ذلك الكلام لان ما وقع في شان قوم لا يصلح ان يؤكد ما وقع في شان قوم اخرين فهي بعزل عن التأكيدي الذي هو قاعدة الجملة الاعتراضية تم بين وجه كونها سالمة لان تقع اعتراضا بين الكلامين بان حقق ان مفهومها ايضا انها في شان المتكلمين بهم وهو اصحاب الصبب فان قوله يحيطون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت استيناف واردة في شان اصحاب الصبب وجملة والله محيط بالكافرين واردة ايضا في شانهم دون شان المنافقين حيث اريد بالكافرين ذ والصبب لكن سكت الطيبي بعد هذا التحقيق عن بيان تأكيد هذه الجملة لمضمون ذلك الاستيناف اعتمادا على فهم ذي لب لظهوره بعد الوقوف على انها واردة في شان قوم واحد والفاضل أكد الدين اظهر وبين ما سكت عنه الطيبي تفهيم

قوله وصفت لقارب الخبر من الموجود وفي الفصل والفصل بين معني عسى وكاد ان عسى لقارب الامر على سبيل الرجاء والطمع تقول عسى الله ان يشي مريضك تريد ان قرب شفائه مر جو من عند الله مطبوع فيه وكاد لقاربته على سبيل الوجود والحصول تقول كادت الشمس تغرب تريد ان قريبها من الغروب قد حصل

المعنى ولوشئت ان ابكي لبكت دما فلأبد من ذكر المفعول وهو البكاء المفيد دفعا للتوهم قيل قائل هذا البيت ابو يعقوب الجرمي يرى بقصده جريم بن عامر المري وفي شرح شواهد المعاني يرى بها ايشه ليا وآخره عليه ولكن ساحة الصبر اوسع ثم قال وما في بعض الحواشي من انه للبحر في كانه من تحريف النسخ والبكاء الدمع مع الحزن او مطلق الدمع والقول الاول بناء على الاكثر والافالبكاء قد يكون مع السرور حتى قالوا الدمع يكون حارا مع الحزن وباردا مع السرور وبكاء البكر حين الاستيذان ان رد كان الدمع حارا واذن ان كان باردا وجه كون دمع السرور باردة هو ان سبب البكاء ارتفاع البخرة بعصرها ما في الدماغ من الرطوبات حتى يتدل وتلك البخرة تكون حرارتها عند الحزن اشد لعدم انتشارها كافي الظاهر على البشرة ثم انه اذا كان جواب لو نغيا كقوله تعالى "ولو شاء الله ما قتل الذين" وقوله تعالى "ولو شاء الله ما شر كنا" وقوله تعالى "ولو شاء ربك ما فعلوه" لا يكون المفعول المقدر من جنس الجواب لان الشئ والارادة لاتعلق بالاعداد الزلية والالكانت تلك الاعداد حادثة قال قدس سره في شرح المواقف لان اعتماد عدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كافي الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازيل انتهى ولهذا قدر المص في الآية الاولى هكذا "ولو شاء هداهم ما اقتلوا" وفي الآية الثانية قال "ولو شاء الله توحيدهم ما شرخوا" وفي الآية الثالثة "ولو شاء ايمانهم ما فعلوه" على ان ما ذكره المص مال الجواب ولازمه فانه كثيرا ما يعبرون عن الشيء بالاثبات اللازم كقوله تعالى "فأرأيت ان تجارثهم" اي خسرت تجارتهم وما وقع في قوله تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة فأول بمن ماذكرناه اي يريد الله ان لا يجعل لهم حرمانا او عذابا وكذا نظائر * قوله (ولومن حروف السرط فظاهاها الدلالة على انتفاء الاول لاتضاء الثاني ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم) فترجع على كون لومن حروف السرط وفي نسخ معتد بالواو كما هو الظاهر والمعنى وظاهر او في هذه الآية الدلالة المذكورة مستعملة هنا بضيق الاستدلال كافي قوله تعالى "لو كان فيهما اليتيمين ما اختاره ابن الحاجب" فانه لثني تعدد الآلهة لامتناع الفساد اي الاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة بانتفاء فساد العالم فيكون لاتضاء الاول لاتضاء الثاني وهذا مختص بمقام الاستدلال وهو ملك ابن الحاجب والمص حل ما نحن فيه عليه فقال وظاهر لو هنا الدلالة على انتفاء الاول لاتضاء الثاني اي الاستدلال على انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء اذ انتفاء ذهاب سمعهم وابصارهم يفيد العلم بانتفاء مشيئة تعالى اياه فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وبتأدية سواء كان اللازم عاما او مابا بالملزوم واليه اشار بقوله انتفاء الملزوم وقد يستعمل لولاء الله الثاني لاتضاء الاول في مقام غير الاستدلال وقد اشار اليه وظاهرها الدلالة الى ان لها معنى آخر خلاف الظاهر وهو ما ذكرناه اي سبب انتفاء ذهاب اسماعهم وابصارهم في الخارج عدم تعلق مشيئته مع تظاهر الاسباب من شدة الصوت ووميض البرق بلا التفات الى ان عللة العلم بانتفاء الجزاء ماهي وهذا مختار الجمهور والمص صرح بهذا المعنى في مواضع من تفهيمه قال في تفسير قوله تعالى "ولو شاء الله لجمعهم على الهدى" اي لو شاء الله لجمعهم على الهدى "الآية اي ولو شاء الله لجمعهم على الهدى لو فقههم على الايمان حتى يؤمنوا ولكن لم يتعلق به مشيئته فلا تهلك عليه ٢ انتهى ٣ فبين ان انتفاء ايمان جميعهم لاتضاء تعلق مشيئته تعالى به وهذا المعنى غير ما اختاره هنا صريحا وعين ما لوح اليه ضمنا فلا ينبغي ان يقال ان المص تبع فيه ابن الحاجب فانه استعمل كلا المعنيين في كتابه كما عرفت والمناقضة في العبارة على تقدير كون المراد ان تظاهر الآية هنا الدلالة يفيد هنا بانه ان حق العبارة الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني لانه يقال دل عليه بكذا دون لكذا مدفوعة بان الامم في لاتضاء الثاني تعليلية اولانه صلة الانتفاء يرشدك اليه قوله ضرورة انتفاء الملزوم وما فهم من كلامهم ان الشيخ ابن الحاجب لا ينكر ما اختاره الجمهور لانه متعين في مثل اوجثن لا كرمك في قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا" الآية فالشيخ ابن الحاجب في مثل هذا حل لو على ما اختاره الجمهور والاضاق عليه الحل وتنت في البال والجمهور لا بد وان يعترفوا بما اختاره ابن الحاجب لان استعمالها على قصد لزوم اثني الاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم كقوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا" الآية شايع ولا مجال لانكار هذا الاستعمال كمالا مجال لانكار ما ذهب اليه الجمهور واختاروا عكسه وادعوا انه اكثر استعمالا وما نقل عن ابن الحاجب انه خطأ ما ذهب اليه الجمهور فعمول على ادعائهم انه اكثر استعمالا والقول بانه مخفي في تخطئه اذ الحق ان ما اختاره الجمهور

٢ بحث آخر على ان الشيخ ابن الحاجب ان يقول ان أكثر المواضع يصح فيه ان يحمل لوعلى الاستدلال على انتفاء الاول بانتفاء الثاني يمكن ان يستدل بانتفاء الهداية على عدم تعلق المسئلة بها في قوله تعالى " ولو شاء لهدىكم اجمعين " وعلى ذلك ففسر نظيره وان سلم عدم استقامته في نحو اوجزني لاكرمك كما دعه الجوى لانه لم يقصد ان يسلم الخطاب انتفاء المجئ من انتفاء الاكرام كيف وكلا الانتفائين معاوم له بل قصدت اعلامه بان انتفاء الاكرام مستقضى انتفاء المجئ وهذا وان سلم على اطلاقه لا يضر ابن الحاجب لان مدعاه أكثر المواضع ولا يخفى استقضاءه وشأنه الا يرى ان المصنف حل هنا على ملاك ابن الحاجب مع ان كون الآية ملاك الجمهور ظاهر في بادي الرأي فأمل وانصف والله تعالى هو الموفق **عنه**

٣ كما صرح به الفاضل الحياى في قوله حقايق الاشياء نائمة **عنه**

قوله فهى خبر محض الناء جواب شرط محذوف تدل على ان كونه خبرا مسبب عن كون وصفه لمقاربة الخبر من الوجود وفيه نظر لان المراد بالخبر الاول بمعنى خبر المبدأ وافعال المقاربة دواخل المبدأ والخبرو بالثاني ما هو مقابل الانشاء فجعل الثاني مسببا عن الاول ليس كما يذهبى اللهم الا ان راعى مجرد المناسبة اللفظية

قوله ولذلك جاءت متصرفية على لفظ اسم المفعول بمعنى متصرفا فيها فحذف الجار واوصل الفعل فماد الضمير الجبرور ضميرا مر فوعا متصلا اى ولاجل كونه خبرا دون انشاء تصرف فيها بان يبنى ويجمع ويذكر ويؤن وفي الفصل وتقول كاد يفعل الى كدن وكدت تفعل الى كدت وكنت افعل وكدتا تفعل وانما جعل التصرف فيه معلولا لكونه خبرا لان الاصل في الفعل الماضى والمضارع ان يكون خبرا لان انشاء فان استعما لهما في الانشاء كعبت واستربت على المجاز واذا لم يغير عن الاصل في الخبرية لم يغير عنه في التصرف اذ التصرف هو الاصل في الكلمة قال ابوالقاسم في المرح الفصل ان اصل الافعال ان تكون متصرفية من حيث كانت مقسمة بانقسام الزمان ولولا ذلك لاغنت المصادر عنها ولهذا قال سيبويه فاما الافعال فامثلة اخذت من لفظ الاحداث احداث الاسماء وبليت لماضى ولما يكون ولما هو كائن لم ينقطع وهذه عسى قد خالفت غيرها من الافعال ومنعت التصرف وذلك لامور منها انهم اجرها محرى ليس اذ كان لفظها لفظ الماضى ومعناها المستقبل لان الراى انما يرجو في المستقبل لافى الماضى فصارت كائس في انما باللفظ الماضى وبني في الحال ١١

هو الاكثر والتهور بحث آخر ٢ وهذا التوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن الاحسن ان يذنى لكلامهم محملا حنا حتى لا يلزم لهم انكار ما هو مشهور استعماله عند البلغاء فان استعمال لوفى كلا المعنيين ذائع بين الفصحاء ولها معنى ثالث في نحو نعم المبد صهيب اولم يخف الله لم يعصه وهذه معان ثلثة لها اما بالاشتراك او بعضها حقيقة وبعضها نائمة في اللفظ واستعمال العرب والتخريف والتغايز في المطول بحث ونصر الجمهور وبعضه من دفع بما ذكرنا فليأمل * **قوله** (وقرئ لاذهب باسماعهم بزيادة الباء) لتأكيد التمعية او على ان اذهب لازم كاقبل بنحوه في ثبت بالدهن لكن كون اذهب لازما ضعيف (كقوله تعالى " ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) * **قوله** (وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع) اى المقصود من هذه الشرطية افادة ان الاسباب (لذهاب سمعهم وابصارهم) متحققة باسرها سوى المشيئة به ولو تحققت لذهاب اسماعهم وابصارهم لكن لحكمة دقيقة لم تحقق المشيئة فلم يتحقق الذهاب المذكور وفيه دليل على ان ما اراده يجب وقوعه وان ما لم يرد لم يقع البته وان تعاضد الاسباب وتظاهار الآلات (مع قيام ما يقتضيه) اى عادة (وانتيه على ان تأثير الاسباب في مسياتها مشروط بمشيئة الله تعالى وان وجودها مرتبط باسبابها) اى بطريق جرى العادة والمذهب عند الاساعرة ان الاشياء مستندة الى تعالى ابتداء فلا تأثير في الاسباب بل المؤثر هو الله تعالى عند تحقق الاسباب بطريق العادة وفي تقريره نوع تسامح فحقق الرصد والبرق والصواعق في ظلمات كثيرة اسباب عادية لذهاب سمعهم وابصارهم بخلق الله تعالى لكن عدم تعلق المشيئة به كان مانعا فلم يتحقق ذلك لكن ظاهر كلامه هذا ان لو حل على انتفاء الثاني لانتهاء الاول وهو ملاك الجمهور فآخر كلامه لا بلايم اوله فاما ان يقال اشار هنا الى ما جوزه فيما سبق حيث قال فظاهرها الدلالة الخ فيبين المعنى هنا على خلاف الظاهر والاشارة الى المعنيين في الموضوعين غير غريب عند هم واما ان يقال بان لوهنا استدلاله تفيد ان العلم بانتفاء السروط التالي الموجود السبب الموقوف على السروط بوجوب العلم بانتفاء السروط فلا تناقض وفيه بحث لا يخفى * **قوله** (واقع بقدرته) لا تأثير للاسباب اصلا فانه قد يوجد السبب ولا يوجد الميب كما فيما نحن فيه ولا يوجد الاكل ولا يوجد السبع وايضا قد يوجد السبب بدون السبب (وقوله) ٢٢ * **قوله** (كاتصرح به) اى بالنتيجه (والتقرير له) ولذا ترك العطف لكمال الاتصال بينهما وباراده بالتاكيد للبالغة في تحقيق مضمونه والا عتاه بانه وهذا دليل على المذكور قبله كانه قبل ان الله تعالى قادر على ذلك لانه شئ ممكن مقدور وكل شئ ممكن مقدور فهو قادر عليه ويفهم منه وجد آخر لا يبراه باتسأ كيد ولما دخلت القدرة على اذهابه دخولا اوليا فهو غير مصرح به لكنه كالتصریح لما ذكرناه والتقرير له بالنتيجه فاذا ثبت انه تعالى قادر على كل شئ ممكن لزم ان لا يكون غيره تعالى قادرا مؤثرا استقلاله او جزاء ابره ان نعم وقدرة العبد سبب عادى لتأثير قدرته تعالى في افعال العباد وقدرته تعالى وتعلقها تابعة لمشيئته وادارته فثبت ان جميع الاشياء الممكنة واقعة بمشيئته تعالى فانفصح كون هذا القول الجليل كالتصریح بما سبق * **قوله** (وانتيه يختص بالموجود) اى في اصطلاح الاساعرة وهم لا ينكرون اطلاق الشئ على المعدم مجازا اولفة ٣ وفي هذه الآية يع المعدم ايضا اشار اليه المصنف هنا ومراده بيان اصطلاح اهل السنة على الحقيقة ولا محل لانكار اطلاقه على ما ذكرنا فانه تعالى قادر على المعدم حال بمعنى ان شاء وجوده او جده وان لم يشاء وجوده لم يوجد جده كانه تعالى قادر على الوجود حال وجوده وجوده بمعنى انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه فلزم التعميم الى الممكن الموجود والمعدم * **قوله** (لانه في الاصل) اى في اصل اللغة (مصدر ساء) وهذا واضح مستغن عن البيان لكنه ذكره تمهيدا لما بعده (اطلق بمعنى) ساء اصله (شائ تارة) بتقديم الهمزة فاعل اعلال قاض الى مصدر اطلق على الفاعل وهو من قامت به المشيئة كعدل بمعنى عادل ثم شاع حتى صار حفيظة عرفية ومن قامت به المشيئة فهو موجود البته وهذا مراد المصنف فانه في صدد اثبات اختصاص الشئ بالموجود (وحينئذ يتناول البارى تعالى) وتناول المجادات الموجودات حينئذ بطريق التغليب فلا اشكال بها قوله (كما قال الله تعالى " قل اى شئ اكبر شهادة ") الآية استشهد على اطلاقه عليه تعالى بمزلة البرهان الذى بعد اشارته الى البرهان الاتى فلا اشكال بان اطلاقه عليه تعالى في الآية يتوقف على صحة اطلاقه عليه تعالى

٢ ثمائه وقال بمرن المعتر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الافات لجعلها صفة عدمية قال في اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فضاه البرهان واختاره الامام في المحصل مذهب حيث قال المرجع بالقدرة في حقها ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع انتهى وهذا يحمل ما قاله الامام الرازي في تقديره من كون القدرة بمعنى من كون التمكن بحيث يصح منه الابتعاد امر اعتباريا والافالقدرة القديمة صفة وجودية بالتوافق الاشاعة كائناته عن شرح المواقف

٣ ولو كان ذلك امر اعتباريا لما اوردوا علينا ذلك الاشكال ولما احتجنا الى دفعه بذلك

٤ قيل قال في شرح الفاصد لا نزاع في انه تعالى عالم قادر حي وهذه الاغلاط استلزام للذات من غير اعتبار المعنى بل هي اسماء متفقة معناها اثبات ماهو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعنى والتمكن من الفعل والتحرك ونحو ذلك فيلزم ثبوت هذه المعاني الواجب تعالى الخ فيثبت كون القدرة اضافية لان التمكن اعني كونه بحيث يصح منه الابتعاد امر اعتباري معاملة بذاته المخصوصة وقد عرّح الامام في التفسير بذلك انتهى والامر الاعتباري لا يعمل لكونه غير موجود والقدرة كونها صفة موجودة قديمة مما تخفى الاشاعة كما صرح به في شرح المواقف ومثل هذا الكلام يؤدي الى

اخلال المرام

* ربع عفا الدهر طولا فانجى

* قد كاد من طول البلى ان يصحبا

اي ان يذهب ثم قال وطريق الجمل المقاربة لان صي معانها الاستقبال وقد يكون بمعنى المستقبل اقرب الى الحال من بعض فاذا قال عسى زيد يقوم فكانه قرب حتى اشبه قرب كاد واذا ادخلوا ان في خبر كاد فكانه بعد عن الحال حتى اشبه عسى قوله وقرئ يخطف بكسر الطاء والتسلاوة يخطف يفتح العين في الغار وكسرها في الماضي وقرأ بحاء يخطف بكسر الطاء من خطف بالفتح في الماضي قال صاحب الكشاف والفتح افسح واعلى بمعنى الفتح في المضارع افسح من عكسه واعلى اماماته افسح فلاحه اكثر استعمالا واماماته اعلى فلاحه متقول عن انشائه قال الجوهري خطفه بالكسر يخطفه هي اللغة الجيدة وحكاهم الاخفش خطف بالفتح يخطف وهي قليلة ردية لا يكاد تعرف وذكر القرطبي ان السجدة كلها وهي شاذة

قوله ويخطف على انه يخطف قلبت التاء طاء لتقاربهما في المخرج فاجتمع طاءان فيجوز ان تنقل حركة الطاء الاولى الى الخاء الساكنة ثم تدغم ١١

لا يتناول المتمتع ليقيد بفتح ان يوجد اي يمكن لان الصحة تقابل السقم وفي معنى الامكان استعارة مشهورة ملحقة بالحقيقة (او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه) وفي المعنى الثاني لما عبرت صحة المعلوماتية والاخبارية (فبمعنى المتمتع ايضا) كايام الواجب والممكن بالامكان الخاص فهو اعم من الاول مطلقا * قوله (زعمهم التخصيص) اي تخصيص الشيء العام في قوله تعالى * ان الله على كل شيء قدير * وقوله تعالى * الله خالق كل شيء * (بالمكن في الموضعين) ومعنى التخصيص هنا قصر العلم على بعض ما يتناوله فيكون الشيء عاما خاص منه البعض (بدليل العقل) اي بدليل هو العقل فالإضافة يائنة فان العقل يحكم ضرورة بانه تعالى محصص منه وكذا المتمتع واما اذا كان بمعنى الشيء فهو باق على عمومه ولا يحتاج الى التخصيص وهو محذور في الجملة وان كان التخصيص بالعقل لا يضر بكون العلم حقيقة في الباقي وكونه حجة في الباقي ايضا اذا كان الاستثناء ملو ما كما فيما نحن فيه قوله بالعقل استارة الى انه وان لم يهتم التخصيص بما سوى مقدور غيره تعالى ايضا كافعال العباد فانها ممكنة وابست مخلوقة لله عندهم لكن هذا التخصيص ليس باعقل بل بدليل آخر بين في موضعه وان كان باطلا في نفسه وايضا هذا التخصيص لازم على تقدير كون المراد بالشيء الشيء فرادهم بيان التخصيص ليخرج الواجب والمتمتع فانه مختص بالمعنى الذي اختاره * قوله (والقدرة هو التمكن من إيجاد الشيء) تذكر الضمير باعتبار الخبر لان المطابقة به اهم من المطابقة من المرجع المراد من التمكن الحاصل منه المصدر اعني مبدأ التمكن فان المصدر قد يطلق عليه قال الفضائل الخبالي في قول التحرير التفرق زاتي وبفسر التكوين باخراج المعدوم الخ لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدؤ الاضافة كافي سائر العبارات كالعلم والارادة والسمع والبصر وغير ذلك فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى لكن قوله (وقيل صفة تقتضي التمكن) بآي عنه والمتبادر المعنى الاضافي فيثبت كون القدرة امر اعتباريا لصفة حقيقية وهذا خلاف ما صرح به اهل السنة من ان القدرة صفة حقيقية قديمة وتعلقاتها حادثة عند بعض الاشاعة وقديمة عند بعض آخرين قال قدس سره في شرح المواقف اتفقت الاشاعة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والتحرك بدلا عن الفعل انتهى ٢ فالاول ان المراد من التمكن المبدؤ كما قررناه اولا والتقابل باعتبار اخذ الاقتضاء في القول الثاني وتركه في الاول فان معناه كونه بحيث يصح منه ان يوجد وبلزمه صحة ان لا يوجد وفي التمرير الثاني اخذ الاقتضاء وهو خلاف المذهب وتأويله انها صفة تقتضي بواسطة الدواعي والاسباب وان نظر الى ذاته لا اقتضاء فيه وبهذا الاعتبار يحسن التقابل بينهما والمراد بها صفة وجودية فبوافق مذهب اهل السنة وهذا وان كان خلاف التبادر لكن التوفيق للمذهب يقتضيه وهذا اولى مما قيل الاول معناها لغة والثاني اصطلاح لان قوله وقيل لا يلزمه وايضا اولى مما قيل التفسير الاول يقرب من مذهب المعتزلة والثاني مذهب الاشاعة ومن العجائب ما قيل وانما اختار كون القدرة نفس التمكن اذ لا دليل ثبوت امر سواء ثم نقل ما في شرح القاصد تأييدا لما قاله من اوضح المقاسد فان التكلمين من اهل السنة ذهبوا الى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها ومراهم بذلك ٣ الاشارة الى جواب اشكال اورده المعتزلة علينا بان الصفات السبعة او الثمانية لو كانت صفة حقيقية قديمة لزم تعدد القدماء فاجاب مشايخنا بذلك كما صرح به في شرح العقائد فاقاله في شرح المقاصد ٤ فادل البنية * قوله (وقيل قدرة الانسان هيئة) اشار به الى ان ما قبله عام لهما واما كونه خاصا به تعالى فلا يناسب المرام والمراد بالهيئة العرض الان العرض يقال باعتبار عروضة والهيئة باعتبار حصوله فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا قوله (بها يتمكن من الفعل) يشير الى ان القدرة مبدؤ التمكن وانها صفة حقيقية لا اضافية محضة وكذا قدرة سائر الحيوانات والشرافة الانسان خصه بالذكر (وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز) وهذا منشا التريض لان القدرة عند الجمهور المحققين صفة ثبوتية ذاتية قديمة وهذا يقتضي كون القدرة من الصفات السلبية وهو خلاف المذهب * قوله (والقادر هو الذي ان شاء) اي ان شاء فعله (فعل وان لم يشاء) اي وان لم يشاء فعله (لم يفعل) وفي شرح المواقف وهذا اول مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كافي الوجود

٢ والحاصل ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنه شاء وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فقدم شرطية الاولى اى الفعل دائما واقع ومقدم الشرطية الثانية اى الترك غير واقع دائما وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار اذ الوجود خبر محض وفيض وتركه يخلل يجب تنزيه الله تعالى عنه واما المتكلمون فذهبوا الى ان الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما كما عرفته عهد ٦ ابو السعود عهد ٣ وفيه دليل على الحادث صورة الدليل هكذا كما قالوا ان الحادث في حال حدوثه اى في ان حدوثه شئ وكل شئ مقدور الله تعالى ينتج ان الحادث في آن حدوثه مقدور لله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما اشار اليه المصنف من ان علة الاحتياج هو الامكان والممكن في حال محتاج الى القادر ثبت انه تعالى قادر على كل شئ في كل زمان وثبت ايضا ان كل شئ مقدور الله تعالى فيلزم ان يكون صدق الاكبر والاولى على ذات الاصغر في حالة واحدة فلا اشكال بان صدق قوله كل شئ مقدور لا يتلزم ان يكون مقدورا دائما ان صدقه يحصل بان يكون مقدورا في بعض الاوقات فان ذلك الاشكال بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث فيحتاج في حدوثه الى القادر لا في بقاءه كاذب اليه بعض المتكلمين متمسكين بان البناء باق بعد فناء وهذا امر قبيح واجب الاحتراز عنه وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجودة للبناء حقيقة وكلامنا في علة الموجودة بل هو الحركة يده مثلا علة الحركات الالات من الحشبات واللبات ولك الحركات علل متعددة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها كذا في شرح المواقف فلما اعتبر المصنف ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا يرد الاشكال المذكور كما عرفته فالتشبيها وانما يكون مقدورا قبل حدوثه لانه ان تعلق القدرة بالفعل حال حدوثه لم يتم تحصيل الحاصل وهو محال وفي القدرة القديمة كون القدرة مع الفعل لا قبله بوجوب حدوث قدرة الله تعالى اول عدم مقدورة والاهما باط كذا في المواقف فعمل ان التزاع بيننا وبينهم في مطاق القدرة قديمة او حادثة لا في مطلق قدرة العباد فان قيل لا قدرة قديمة عند العترة فكل انهم يشكرون كون الصفات زائدة على الذات ولا يشكرون نفس الصفات عهد ٧ ابو السعود عهد

فيلزم ان لا يكون عدم العالم اذ لا يمكن الفعل وعدمه اعلم من الوجود والعدم اى ان شاء الوجود او العدم فله وان لم يشاء الوجود او العدم لم يفعله او معنى العارفة ان شاء وجود المعلوم فله اى اوجده واعطاه الوجود وان شاء عدم الموجود فله اى اعدمه وان لم يشاء ذلك لم يفعله لما عرفت من ان معنى كونه تعالى قادرا على الوجود حال وجوده وان شاء عدمه اعدمه وان لم يشاء عدمه لم يعدمه وان معنى كونه تعالى قادرا على المعلوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشاء وجوده لم يوجد وقد عرفت مرارا ان الارادة والمشيئة تتعلق بالعدم الطارى المضاف الى الملكات وان خالفه بعضهم قال صاحب الارشاد ٦ ومعنى قدرته تعالى على الممكن الوجود حال وجوده ان شاء ابقاه على الوجود ابقاه عليه فان علة الوجود هي علة البقاء وان شاء اعدامه اعدمه الى اخر ما ذكرناه وهذا القدر راعى القادر هو الذى الخ متفق عليه بين المتكلمين والحكماء لكن الحكماء ذهبوا الى مقدم الشرطية الاولى دائم الوجود والوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء واما المتكلمون فقد ذهبوا الى ان الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما فكما ان مقدم الشرطية الاولى واقع كذلك مقدم الشرطية الترك هو الذى يصح منه الفعل والترك وهو عين مذهب المتكلمين فلا وجه للاشكال بان هذا المعنى اصلاح للحكماء * قوله (والقدير الفعال لما يشاء) ومعنى الفعال هو المتكلم من الفعل تمكنا تاما او ذوصفة مقتضية التمكن التام فان القدير كالفقار صيغة مشتقة وما أخذ الاشتقاق معتبرا فيها وتفسير القدرة باى تفسير كان متبرفها واطهور ذلك تسامح في العبارة وعبر بالفعال لان المبالغة في تلك الصفة لكونها امر اخفيا لا تمل الا بالاثار والمبالغة فيها ومن هذا ذكر الفعال بدل المتكلم التام ووضع الاثر الظاهر موضع ذي اثر حتى كثير يبع جلى قوله (على ما يشاء) اى على قدر ما تقتضيه الحكمة لازما عليه ولانا قصا عنه وحاصله على وفق ما يشاء ولا يكون الا على قدر ما تقتضيه الحكمة فانه تعالى راعى الحكمة والمصلحة وان لم يجب عليه قوله (ولذلك قلما يوصف به غير البارى تعالى) القلة اما بمعنى العدم فالمعنى ولذلك لا يصح ان يوصف به الا الله تعالى او بمعناه الظاهر قيل قال الراغب محال ان يوصف غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعنى بل حقه ان يقال قادر على كذا والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لازما عليه ولا نقصا عنه ولذلك لا يصح ان يوصف به الا الله تعالى والقدير يقاربه لكنه قد يوصف به البشر واذا استعمل في الله تعالى فعنه القدير واذا استعمل في البشر فعنه التكلف والمكتسب للقدرة انتهى ومنه اخذ المصنف لمخصا ثم قال فيه نظر لان المبالغة امر نسبي لا يلزم ان يكون بالمعنى المذكور وتثبت كلام العرب واهل اللغة لم يجدهم مخصا به تعالى ولذا وقع في بعض النسخ قلما يوصف به غير البارى تعالى وكان المصنف اصلاحه ما في النسخة الاولى انتهى فحمل القلة على معنى يقابل الكثرة والظاهر معنى العدم والله تعالى اعلم اذ كلام الراغب مر غوب ولا يفيد الاحالة الى التبع ما لم ينقل عن العرب المرتوق به عدم اختصاصه به تعالى ثم هذا بيان على مقتضى العربية والافصحة المبالغة في صفاته تعالى وغيرها سواء فان معنى القادر هو معنى القدير بعينه ومعنى العلام والعلم والعالم واحد صرح به شراح الحديث فامل وكن على بصيرة * قوله (واشتاق القدرة) اى اخذه (من القدر) وقد سبق في قوله الرعد من الارتداد ان الاختراع من الاشتقاق يجرى في الجوامد وفي اخذ الثلاثي المجرد من المزيد لكونه اشهر من المجرد كما يقال الوجه من المواجهة والعد من الارتعاد والقدرة من التقدير كما في الكشف لكن المصنف عدل عنه لعدم الاحتياج الى ذلك لانها يمكن ان يقال انها مشتقة اى مأخوذة من القدر اى المقدار لم يرد التخصى ولا المصنف بالاشتقاق ما اصططح عليه اهل التصريف بل معنى لغوي وهو الاخذ من اشهر مواده ولذا جعل المصدر وهو القدرة مشتقا آخر من مصدر آخر كما جعل التخصى المصدر المجرد مستقفا من مصدر المزيد واعدم الضرورة عدل عنه ردا عليه قوله (لان القادر يوقع الفعل) بيان لما هو المناسب بينهما المتصححة لحكم اخذها منه والاول ناظر الى قدرة المخلوق لانه لا يصح بالنسبة اليه تعالى والثاني اى قوله او (على مقدار قوته او على مقدار ما تقتضيه مشيئته) بالنسبة الى قدرة البارى تعالى فان المخلوق لا يقدر ان يوقع الفعل اختار هنا صفة الترفق وقدم والا ضعف او عكس لكل اولى ولاجل هذا قدمه صاحب الارشاد ٧ على ما قدمه المص ٣

٢ و يؤيد ذلك قوله في تفسير قوله تعالى "رب العالمين" وفيه دليل على ان الممكنات كما هي مفقورة الى الحدوث حال حدوثها فهي مفقورة الى البقي حال بقائها انتهى وجه التأيد هو ان المصنف جعل كون الحادث حال حدوثه مقدورا مشبهاه لكونه معروفا متفقا عليه وجعل كون الممكن حال بقائه مقدورا مشبهاه فعمل ان القيد المذكور وهو حال حدوثه هنا للتنبيه على ذلك **عده**

(٧٩)

(الجزء الاول)

٣ وانكره بعضهم على الاشعري وقالوا ان ادعاء مثله في الاعراض الغادرة مكابرة في المحسوس اللهم الا ان يقال ان المراد انه ليس له بحسب ذاته بقاء واستمرار وبقاؤها بالعرض استنادا لما تقوم به كالجذع الدال اذا استند الى جدار من فارقته سقط انتهى مانع البعض عنهم ولا يخفى ضعفه اما اولافلانه ان كان مرادهم بالاعراض الغادرة القرار بحسب شخصه وذاته فهو اول المسئلة وخبرهم والحس يتعلق بالبقاء مطلقا لا بالقاء بحسب الشخص وان ارادوا القرار بحسب النوع وتجدد الامثال فلا يضربنا بل الاعتراف بما ذكرناه ومن تأمل في عظم قدرته تعالى وكأها لا يخطر بباله استبعاد مثل هذا فضلا عن الاستبعاد الا يرى ان بعضهم ذهب الى انه تعالى اعدم اعضاءه وخلق بدله حبة وكذا امثاله عند من ذهب الى ان الاجسام مركبة من جواهر فردة مختلفة الحقائق **عده**

٤ اي لا يلزم تعلق القدرتين بمقدور واحد من جهة واحدة بل يلزم تعلق القدرتين من جهتين **عده**

٦ فينتج ان مقدور العبد اشار به الى ان ضمير لانه راجع الى مقدور العبد لانه المتنازع فيه اشار اليه صاحب الارصاد حيث قال وفيه دليل على ان مقدور العبد مقدور الله تعالى حقيقة لانه شيء وكل شيء مقدور له تعالى انتهى لكن ارباب الحواشي برمتهم ذهبوا الى ان ضمير لانه راجع الى الامور الثلاثة على سبيل البطل اي الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه ومقدور العبد شيء وكل شيء مقدور فكل واحد منها مقدور ولا يخفى عليك ان كون الحادث حال حدوثه مقدورا والممكن حال بقائه مقدورا متعلقا عليه اذ تعلق القدرة قبل الحادث بالحادث وبالممكن قبل بقائه لا يتناقض اطلاق المقدور عليه فالنزاع في تعلق القدرة اما قبل الفعل او معه لا في كونه مقدورا او غير مقدور على ان النزاع لفظي بين الفريقين صرح به الفاضل الخيال حيث قال في شرح قول المحقق التفاتنا ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اراد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالتحق انها مع الفعل والافقيل انه انتهى وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين انتهى فلا وجه حينئذ لكون هذا القول اشارة الى رد المعتزلة اصلا الا يرى ان تعلق القدرة بالمقدور ورات عند منايتنا وعند بعض

*** قوله** (وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران) اي في قوله تعالى "ان الله على كل شيء قدير" دليل على ان الحادث حال حدوثه مقدور وفائدة ذكره مع ظهوره التنبيه على ان الحادث مقدور حال حدوثه لا كما زعم المعتزلة من ان الاستطاعة قبل الفعل كذا قيل وليس بشيء اما اولافلانه بالنسبة الى العباد وامانا فلان النزاع في تلك المسئلة لفظي كما صرح به النجاشي في شرح العقائد بل فائدة ذلك التنبيه على ان الممكن حال بقائه مقدور كان الحادث حال حدوثه مقدور اذ كون الممكن حال بقائه مقدورا فائلا بان إيجاد الموجود محال فيلزم تحصيل الحاصل ووجه الرد ان المحال إيجاد الموجود بوجود سابق وهو غير مراد بل إيجاد وجود هو اثر ذلك اليجاد ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه الى ان السبب الموجع الى المؤثر هو الحادث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع وهو مستقيم فدفوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان العرض عندهم غير باق بل هو على النقيض ٣ والتجديد دائما كان العرض دائما محتاجا الى المؤثر ولما كان شرط الجوهر محتاجا الى المؤثر دائما صكان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى المؤثر بواسطة شرط احتياجه اليه فلا استغناء عن المؤثر اصلا هذا ما في شرح الواقف لمخصا والظاهر ان المصنف اختار هنا مذهب الاشعري لكونه من متبعيه فلم منه ان المراد بالحادث والممكن ما يعم الاعراض والجواهر فهما في بقاءهما محتاجان اليه تعالى كما انها محتاجان اليه تعالى في حال حدوثها اذ البقاء لما كان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني فالحوادث محتاجان في حال حدوثه الى العلة الموجدة كذلك يحتاج اليها في حال بقائه لتحقيق علة الاحتياج التي هي الحدوث على ما هو مختار جمهور المتكلمين والمص هنا كما هو المتبادر او الحدوث مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث على ما قاله بعض المتكلمين وكلامه هنا محتمل لذلك ايضا حيث قال والممكن حال بقائه ولم يقل والحادث حال بقائه وقدم تقرير هذا في سورة الفاتحة في قوله تعالى "رب العالمين" نعم في الطوالع ما يوهم انه اختار مذهب الحكماء من ان السبب الموجع الى المؤثر هو الامكان وهنا ذهب اكثر ارباب الحواشي الى ان قوله والممكن حال بقائه اشارة الى ان علة الاحتياج الامكان لا الحدوث كما هو المقرر في الكلام لكن تطبيق كلامه على مذهب الاشاعرة احسن لكونه من كبار الاشاعرة وقد عرفت وجه تطبيقه ومن هذا ظهر ان ذكر الممكن الاشارة الى ان سبب الاحتياج الى علة الامكان او الحدوث مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث لا للاشارة الى ان صفاتها ممكنة مع قدمها والكلام في صفاته تعالى انها قد علة لكنها ممكنة صادرة عن الذات بالاجاب عند جمهور المتكلمين وكونه تعالى مختارا فيما سوى الصفات من العالم وتفصيله في علم الكلام والتعمق فيها هنا بما لا يناسب المقام *** قوله** (وان مقدور العبد مقدور لله) لكن تعلق قدرة الله تعالى بمقدوره بطريق التأثير واليجاد وتعلق قدرة العبد به بطريق الكسب ومعنى ان لقدرة العبد مدخلا في الفعل الصادر عنه بالاختيار ان كسبه سبب لتعلق قدرة الله تعالى به بطريق جري العادة فلا محذور ٤ وهذا مذهب الاشعري وابي منصور الماتريدي وتعرض ذكره مع انه داخل في قوله على ان الحادث الخ بناء على ان اللام للاستغراق ولم يجمع لان استغراق المفرد اشمل رده مذهب المعتزلة صريحا بعد رده ضمنا وتخصيص الحادث بما لا مدخل للعبد بعيد لا يقال التأثير معتبر في القدرة لما روي في تعريفها بانها التمكن من اليجاد الخ لا نقول ان الشيخ الاشعري فسر التأثير بما يعم الكسب قال الفاضل الخيال وفي كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وح لا لشكل اصلا وقد عرفت ان الكسب سبب عادي لتأثير قدرة الله تعالى فيكون في حكم التأثير *** قوله** (لانه شيء) صغرى (وكل شيء مقدور لله تعالى) كبرى فينتج ان مقدور العبد مقدور الله تعالى اما الصغرى فظاهرة لانه لا نزاع في كونه شيئا بين الفريقين واما الكبرى فاستفاد من قوله تعالى "ان الله على كل شيء قدير" ٦ وقوله "الله خالق كل شيء" بناء على عمومها بلا استثناء وتخصيص والمعتزلة ينافوننا في ٤ ومهما لشبهة تمسكوا بها وقد نكلنا عليهما في علم الكلام بحيث يندفع به الاوهام *** قوله** (والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات المؤنثة) وهما "كذلك الذي استوقد نارا" الآية وقوله "او كصيب" الآية وقوله والظاهر احتراز عن جملة ما من قبيل التمثيل المنرد وجه كونه ظاهرا هو ان لفظ المثل شايع في التشبيهات المركبة ولانه مهما امكن الحمل على المركب يكون الحمل على التشبيه

الاشاعرة قديمة فهل يسوغ لاحد ان الحادث حال حدوثه ليس بمقدور عند المشايخ الماتريدي وعند بعض الاشاعرة حينئذ يكون في هذا الكلام اشارة الى رد هؤلاء المشايخ ايضا دون رد المعتزلة فقط فلا يجد ان يقال ان قوله ومقدور العبد مقدور لله تعالى بتغيير العنوان للاشارة الى انه دليل مسوق له فقط على ان الدليل لو كان عاما للاولين ايضا يرد عليه انه لا يثبت كون الحادث حال حدوثه مقدورا بل يثبت كونه مقدورا مطلقا لان قوله تعالى "ان الله على كل شيء قدير" قد يراد به ان يكون كل شيء مقدورا لكونه مقدورا في وقت معين فيجئنا يحتاج الى التحمل **عده**

٢ رد عليه ان الهيئة ليست بلفظ فكيف يكون
مشبهة ومشبها بها والجواب انها جزء صوري
وان الهيئة التركيبية اللفظية موضوعه بازاء
الهيئة التركيبية المعنوية كذا في المطلع وفيه تأمل ط

عند

ط فانها لو كانت لفظا لكانت مجموعة وهو
الظاهر بالطلان الا ان يقال انها مجموعة مع الاجزاء
المادية لا ترتب وهذا جيد لمن تخيل كون الهيئة
مجموعة مع الاجزاء المادية ونحن لانخيل ذلك
فالاولى كون المشبه والمشب به معروض الهيئة من
حيث كونه معروضا لا الهيئة نفسها وفي كلامهم
نوع اشارة اليه

عند

٣ امر القيس بن حجر الكندي الشاعر الجاهلي
السهوي بالفصاحة وقد مر الفصل فيه في سورة
الفاتحة في قوله * تطاول اياك بالأمم * والصمير في
وكرها راجع الى العقاب وهي من سماع الطير
وتوصف بحبة اكل اللحم دون قلوب الصير بصفها
بكثرة الاصطباد وترك قلوب الطيور عند وكرها على
الاعتقاد

عند

١١ الطاء في الطاء فيكون يخطف بفتح الخاء وكسر
الطاء الثانية ويجوز ان يحدف فتح الطاء الاولى وتدغم
في الثانية فاجتمع ساكنان الخاء والطاء الاولى ثم حرك
الخاء بالكسر لان الكسر اصل في تحريك الساكن
ثم اتبع الياء الخاء في الكسر فصار يخطف وقال
ابن جني اصله يخطف فادغم اناه في الطاء لانهما
من مخرج واحد ولان اناه مهموسة والطاء محمورة
والجهمورة اقوى صوتا من المهموسة وحتى كان
الادغام يقوى الحرف المدغم حسن ذلك وعليه
ان الحرف اذا ادغم خفي فضعف فاذا ادغم في
حرف اقوى منه استعمل لفظ المدغم فيه فقوى
بقوته وكان في ذلك تدارك وتلاف لساجني على
الحرف المدغم فاسكن التاء لادغامها والخاء قلبها
ساكنة فقلت الفتحة اليها وقلت التاء طاء وادغمت
في الطاء فصار يخطف ومنهم من اذا اسكن التاء
بدغمها كسر الخاء لا لتقاء الساكنين فاستغنى
بكسرها عن نقل الفتحة اليها فيقول يخطف
ومنهم من بكسر حرف المضارعة اتباعا لكسرة
فاه الفعل بعده فقول يخطف

قوله في ثارني خفوق البرق وخفية الخفوق من
خفتت الريبة تخفق وتخفق خفقا وخففتا وكذلك
القراب والسراب اذا اضطربا ويقال خفي البرق
خفقا وخفقا اذا اضطرب لعاه

قوله وخفية من قولهم خفي البرق يخفي من باب
علم يعلم وخفي يخفو من باب دخل يدخل ويقال
خفا البرق يخفو خفوا وخفي يخفي خفيا اذا لمع
لعبانا ضعيفا في نواحي الغيم

الفروق مرجوحا فانه يحصل في النفوس من تشبيه الهيئة المركبة ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها ومن ههنا
روح ارباب البيان الاستارة التمثيلية على الاستعارة المفردة حيثما امكنت للغاية الايقنة لكونها منزعة من
الامور الكثيرة فالك اذا تخيلت هيئة مأخوذة من امور عديدة وهي شخص استوفد ثارا للاستضاءة فلما ضاءت
ما حوله اطفأ الله تعالى نوره فبقوا في ظلمات مزاكمة خائبين متحسرين ولاجل خوات المقصود بعد قر به من
الحصول فمبشرين ثم جعلتها مشبها بها لخال المناققين يحصل لك معرفة حال المناققين على وجه يقاصر عنه
تشبيهك المفرد منها بالمفرد كما قرره المصنف وكذا الكلام في الهيئة المنزعة من امور كثيرة في التمثيل الذي
وهي حال من اخذتهم المطر الشديدة في ليلة تكاثفت ظلماتهم بزوايا السحاب وتنايع قطرات المطر مع الرعد
الهائل الخائف والبرق الخاطف والصواعق المؤدية الى الهلاك وتخريب البلاد والاملاك فاذا تصورتها
وشبهت حال المناققين بها يكون حالهم كالصخور المحققة بخلاف تشبيه المفرد والى هذا الفصل اشار بقوله
(وهو ارباب) تذكير الصمير باعتبار الخبر * قوله (كيفية منزعة من مجموع تضامات اجزاؤه وتلاصقت)
اشار الى ان معنى التركيب هنا ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة فتتزع منها هيئة وتجعلها مشبها ٢ او مشبها به
ولهذا صرح صاحب المفتاح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشب به هيئة منزعة وكذا المراد
بتركيب وجه المشبه وعبر المص عن الهيئة بالكيفية قوله (حتى صارت شيئا واحدا) بسبب الهيئة فان
الهيئة الاجتماعية نصير امورا كثيرة واحدة (باخرى مثلها) وفيه تشبيه على ان الهيئة اذا شبهت بالمفرد
لم يكن تمثيلا وان توقش في امكانه * قوله (كقوله تعالى * مثل الذين جلاوا التوراة ثم لم يحملوها * الآية)
اورده لظهور التمثيل قيد كما قرره بقوله (فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما هم من التوراة بحال الجار) والمعنى
* مثل الذين جلاوا التوراة * اى علموها وكلفوا العمل بها ثم لم يحملوها اى لم يعملوا بما فيها من الآيات التي
من جعلتها الآيات الناطقة بذوة رسول الله عليه السلام ولم يتفعلوا بها فظهر من هذا ان المراد حال احبار
اليهود والمراد بجهلهم معاملة جهلهم فان العلم الخالي عن العمل ملحق بالجهل وايضا في هذا التعبير حسن
الازدواج بقوله (في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة) اى من كتبها * قوله (والفرض منها) اى
المصلحة والحكمة ولم يرض بعضهم بهذا التفسير فقال اى المقصود والمعنى المراد وليس المراد ما يرتب
على السئ حتى يفسر بالحكمة والمصلحة لان افعله تعالى لا تعطل بالاغراض كما قيل انتهى واستعمال الفرض
في المعنى المراد غير متعارف مالم يكن مترابعا على الشيء وترتب (تمثيل حال المناققين من الحيرة والشدة) على الوجه
الذكور على التمثيلين مطلقا مما لا يخفى على احد (بما يكيد) قوله (من انطقات ناره بعد اعتقادها في ظلمة)
مفعول التمثيل بتقدير اللام والباء مع تقدير الحال كما اشار اليه بقوله (او بحال من اخذته السماء) اشارة
الى التمثيل الثاني والمراد من السماء المطر وهو مجاز مشهور (في ليلة مظلمة) معنى قوله تعالى * وتركهم
في ظلمات * ولو اشار الى وجه الجمع هنا لكان احسن بيانا وقد مر توضيح التمثيلين * قوله (مع رعد
قاصف و برق خاطف وخوف من الصواعق) اى من قبيل التشبيه المفرد الذي لا تعدد فيه ولذا اقيم
لفظ قبيل ولما كان المراد تشبيه المفردات المتعددة بالمفردات المتعددة ايضا قال (ويمكن جعلها من قبيل
التمثيل المفرد وهو ان تأخذ اشياء) قوله (فرادى) اى بدون ملاحظة تضام بعضها مع بعض (فتشبهها
بامثالها كقوله تعالى) كما سيظهر لك فان في قوله تعالى (وما يستوى الاعمي والبصير ولا الظلمات ولا النور *
ولا الظل ولا الحرور) مشبه الكافر بالاعمى والمؤمن بالبصير وشبه الكفر بالظلمة والايان بالزور والثواب
بالظل والعقاب بالحرور اى السموم فعمل من الحر غلب على السموم والسموم حر نار تغذ في السموم وشبه العالم
بالحي والجاهل بالمت والآية من قبيل الاستعارة المصروفة لكن لا يثبتها على التشبيه وان تناسى فيها اوردها
مثالا للتشبيه المذكور (وقول امرء القيس ٣ * كان قلوب الطير رطبا و يابسا) ونظير لما نحن فيه فانه بائى
اولا المشبهات بالمعطف ثم المشبه كذلك اوى يسمى التشبيه المنفوق والمعنى كان قلوب الطير رطبا بعضها و يابسا
بعضها (لندي وكرها) اى عند مكان العقاب اكده (العناب) يضم العين وتشديد الزون (والحشف) وهو
ارداء التمر (البالي) شبه الرطب الطرى من قلوب الطير بالعناب واليابس العتيق منها بالحشف البالي ولا يخفى
عليك انه ليس لاجتماعهما هيئة مخصوصة يعنيتها ويقصد تشبيهها وكذا في قوله تعالى * وما يستوى الاعمي *

استنت من استقام بمعنى طالب ونجشم هما الظلم اي العقل والذهن وقيل اليوم والليالي وقيل ارشاد العاداة وتاديبها قيل وانما استند الاظلام الى العقل لان العاقل لا يظلم له لانه لا يسهله وازاد امرد في السن اشيب في التجربة وقيل اشيب في غير اوانه لمقاساة الاهوال حالي اي السيب والشباب وراخبر والسر والغنى والفقر وردان راد بهما الذنب والشباب بانه لم يحصل به السيب بعد ثمة اجلياته بضم الهمزة المثلثة من فوق بمعنى ثم الان ثمة بانته محصورة بعطف الجملة بخلاف ثم فانه عام في عطف المفرد والجمع واجليا اي كسفا وبجي اجل بمعنى اكشف يقال للقوم اذا كانوا مقبلين على شيء محققين به ثم انكشفوا عنه هم اجلوا عنه ومنه اجلوا عن القتل اي اخرجوا عنه وانكشفوا قال البرازي يجوز ان يراد بالاظلام ما يبق على النفس من تعنيف المؤدب والمرشد وباجلاء الظلام ماطهر لها من مرقى الارشاد والتأديب اي كلفاني ما اظلم به حال وينقص به عني حزنا وسرورا او مدخلا ونخرجنا لان الفرض التعميم

(45) (4) (21)

قوله عن وجه امر د اشيب اى عن وجهى
فهو من وضع المظهر موضع الضمير دلالة على انه
امرد فى السن اسبب فى العقل

قوله فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء
العربية وابونعمان هو حبيب بن اوس بن الحارث بن
قيس الطائى شامى الاصل قدم بعد اوجالس بها
الادباء وعاشر العلماء وقد روى عنه احمد بن طاهر
اخبارا - سنده قالوا الشعراء طقات الجاهليون
كأمرى القيس وزهير والنخضر مون وهم الذين
أدركوا الجاهلية والاسلام كأيدي وحنان والمقدمون
من الاسلاميين كالفرزدق وجربير ثم المحدثون كإبي
تمام والبحتري

قوله فلا يبعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه
بمعنى انه موثوق به من الاسلاميين فلو لم يسمع من
العرب لم يقل به واعترض عليه الشيرازى بان عمل
الراوى ليس بحجة فى مثله اتفاقا اذ لا يدل على عدم
العدالة واتفاق الراوية لا يستلزم اتفاق الدراية
لا سيما فى الشعراء فانه محل الضرورات وقال الفاضل
اكمل الدين وارى ان قوله فى مثله احتراز
عن عمل الراوى فى الحديث فانه يدل على عدم
العدالة ان لم يكن عن سند على ما قيل ثم اجاب
الشيرازى عن اعتراضه المذكور بان القول رواية
خاصة فهو كفضل الحديث بالمعنى مثلا واتقان
الرواية اذا كان الموقوف بعلمه لا يقدح فيه ما ذكر
بمعنى قوله واتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية
والضرورة خلاف الاصل وارتكابها خلاف
الظاهر كيف ومثله اعنى جعل غير المسمى متعبدا
ليس مما يجوز ضرورة اقول قرينة جعل الظاهر على
معنى التعبدية كون المعطوف اعنى اجلبا متعبدا
قصدا للتناسب بين المعطوف والمعطوف عليه
لكن ذلك لا يوجب مجازا ان يكون اظمارا هنا لازما
وحال ظرفا لا لامفعولا به والمعنى هما اى العقل
والدهر صارا مظهرين فى حال غايته ان لا تناسب
المعطوف وهو غير لازم وقوله مع الاظلام اذ اعنى
لم يقل وكما اظلم ليطابق كلما اصناف فلا بد للمدول
عن الظاهر من نكتة والنكتة ما ذكره قال صاحب
الكشاف انهم حراس على وجود ما هم به
معتود من امكان المشى وتأنيده فكلما صادفوا فرصة
اتهمزوها ولبس كذلك التخبس وقال الطيبي فان
قبل فالقسام يقتضى عدوا لامثيا لانتهازهم
الفرصة قلنا يقتضى المشى للمسبق من قوله حذر
الموت ويخطف ابصارهم فانهم لغاية تخبرهم
ودهمهم قد لا يمكن لهم المشى ايضا عند الفرصة
فكيف بالعدو واليه الاشارة بقوله من امكان المشى
وقال الفاضل اكمل الدين وجوابه بقوله حراس
على وجود ما هم به معقود من امكان المشى
وتأنيده اى تمنهله فيه نظر لان كل ما يقتضى ١١

(وتخيبرهم) اى بان تشبه تخبرهم (اشدة الامر وجهلهم بما يأتون ويذرون بانهم كاصاد فوامن البرق حفة)
اى لمعانا (اتهمزوها) اغتموها (فرصة) حال من المفعول او مفعول ثان ان اعتبر معنى الاتحاد (مع خوف
ان يخطف ابصارهم فخطوا خطي يسيرة ثم اذا خفي وقت لمعانه بقوا متقيدين لاحراكهم) بالفتح اى لاحركة
لهم وفرصة كفرقة اصل معناها التوبة فى السفر ثم شاع فى كل مطلوب يبادر له خشية فواته واصل معنى
الانتهاز الدفع ثم قيل اتهمز بمعنى نهض وبادر وهو المراد هنا * قوله (وقيل شبه الايمان
والقرآن وسائر ما اتقى الانسان من المعارف التى هى سبب الحياة الابدية) فانه الراغب فى تفكيره وهو ايضا
بيان لقوله او كصيب الخ على ان التشبيه مفرق كذا قيل وفيه ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصب لم يذكره
لما ذكره اولا وعدم الفرق فيه فى هذا القول ونقل ما يخلف لما سبق فان فى هذا القول شبه ايمانهم وقرارهم
بلا ملا حظة كون ايمانهم مخلوطا بالكفر بالصب والمطر بدون اعتبار كونه مقرونا بظلمات ورعد بخلاف
التقرير الاول كاعرفته ولهذا ورد عليه انه يلزم منه ان المنافقين ذوى الايمان الذى يحى القلوب ولا يخفى
فساده ومن هذا مرضه وزيفه بخلاف الاول فانه لا يستلزم ذلك ولذا رضى به وحسنه وايضا الانتقال
الى المشبهات المتبعة فى هذا الوجه خفى لاسيما القران وسائر ما اتقى الانسان فانها خفيان جدا بخلاف الوجه
الاول كالاخفى على النظر فى التقريرين فان الصب الذى فيه ظلمات الخ يازا ايمان المنافقين المختلط بالكفر
فى الاول وفى هذا الوجه اثبات الصب يازا الايمان المحقق والقرآن الحميد والمعارف فيرد عليه الامر ان
كاعرفته من ان هذا الايمان لا تحقق له فى المنافقين وربما وهم ذلك التقرير بتحقيقهم والامر الثانى ان الانتقال
الى المشبهات فى هذا الوجه غير واضح اذ الكلام فى بيان احوال المنافقين والانتقال الى المشبهات ما ذكر
فى الوجه الاول وقس على ما ذكرنا سائر المشبهات وفرق بين ما ذكر فى الوجهين واحكم ما وجب اخراجه
من البين * قوله (بالصب الذى به - حيو الارض وما ارتبكت) بتقديم الباء على الكاف اى اختلطت اى
وان تشبه بما ارتبكت (بها) اى بالمعارف والايمان والقرآن (من الشبه) بيان لما فى ما ارتبكت (الطائفة الباطلة
واعترضت) اى دخلت (دونها) اى عندها دون هنا بمعنى عند واختلاط الشبه الباطلة بالمعارف والايمان
الحق يقتضى وجودها فى المنافقين وقد عرفت انها غير متحققة فبهم كالاخفى (من الاصرضات المشككة
بالظلمات) متعلق بان تشبه المقدر فيما ارتبكت وجه الشبه بينهما كونهما سبين لعدم الاهتداء الى الطريق
السوى وعدم الامن من ان يخال مكرها * قوله (وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالزعد وما فيها)
اى وان تشبه بما فيها اى المذكورات من الوعد والوعيد بالزعد اما ما فيها من الوعد فلان الوعد
مورث للسرور كما ان الزعد فى اول حاله باعث للانبطاط لكونه امارا للطير الذى به حيو كل شئ واما
مشابهة الوعيد فلانه يورث الانقباض كما ان الزعد وقت شدته وكونه مقارنا بالصاعقة يوجب الانقباض
وبهذا البيان اصححل الاشكال بان الشئ الواحد كيف يكون مشبهه للضدين (من الايات الباهرة بالبرق
* قوله (واتصاهم) اى وان تشبه اظهار صمهم والحل انهم ليس لهم صمم (بما يسمعون من الوعيد
بحال من يحوله) بالتخفيف والتشديد اى يخوفه (الزعد فيخاف صواعقه فيسداه عنها) قوله (مع انه
لا خلاص لهم منها) اشارة الى وجه الشبه (وهو) اى عدم خلاصهم (معنى قوله تعالى والله محيط
بالكافرين * واهتزاهم) اى ابتسطهم وسرورهم اصل الاهتزاز توالى الحركات فى محل واحد ويكنى به
عن السرور وهو المراد هنا اذ منأ توالى الحركات فى الاغاب السرور ولا يبعد ان يراد به الحركة الناشئة عن
السرور (لما لمع لهم) اى لما يظهرهم مستعار من لمعان البرق والجامع مطلق الظهور (من رشد) بضم
راء ضد الخى واصابة الحق (بدركونه اورفد) بكسر الراء وسكون الفاء بعدها دال مهمله معناه العطاء
والشئ المعطى (يطعم اليه) اى ينظر اليه (ابصارهم بمشبههم) متعلق بان تشبه المقدر فى اهتزاهم
(فى مطرح ضوء البرق كلما اضاء لهم) * قوله (وتخيبرهم) اى وان تشبه تخبرهم (وتوقفهم) عطف
على التخيبر وتوقفهم (فى الامر) ترددهم فيه وهو مجاز من الوقوف مشهور ملحق بالحقيقة حيث تعدى بنى
وان تعدى بمن يكون بمعنى امك عنه واذا تعدى بعلى يكون بمعنى علقه عليه وان تعدى بالى كان معناه التأخير
فيختلف معناه باختلاف تعديته مثل قال والظاهر ان المراد بالاشبهة الشبهة فى حفة الدين القويم ورسالة

٢ فصله فان قلت هذا اشياء باقية فان ذكر
المشبهات وهل اصرح به كافي قوله تعالى * وما يستوى
الاعشى والبصير والذين آمنوا وعلوا الصالحات
ولا الهى * وفي قول امرئ القيس * كان قلوب الطير
ربا وباسا لى وكرها الغناب والخشف البالى *
قلت كاجا صريحا فقد جاء مملو با ذكره على سنن
الاستعارة انتهى ما في الكشف ويحتمل اخبار
ما ذكر في الكشف ويحتمل رد ذلك فاشرنا الى كلا
الاحتمالين اذ لو بقوا فلم من مجموع ما ذكره من
قوله ويمكن الخ والثاني بقولنا على ان النزل الخ عهد
٣ ومصارف امورهم المصارف جمع مصرف
من صرف المال اذا انفقته او من صرف الدينار
بالدرهم اذا بدله استعبر هنا لهم عليه في اعاهم
اولا ينزل اليه امورهم من الفوز بالسعادة والخرمان
وهو ظاهر كما قبل فهو كالتأكيده لعله عهد

١١ التكرار في الافعال والمشي كان متكررا
والتوقف والتجسس كذلك وكانا سواء في كونهما
مدخول كل واحد لا مدخل لخرصهم على وجود
ما هم به معقود اقول يمكن ان يجاب عن هذا
النظر بان يقال ان مدخول كلا وهما اضاء واطلم
لا المشي والتوقف فكذلك كما افادت احاطة تكرار
الاضاءة والاضاءة امر مطلوب في نفسه سيما اذا ائمر
مطلوبا آخر كما مشى في ذلك الوقت والمرأى رخص
بتكرار وجود مطلوبه وتكرره فذكر معها كتاباته
على حرصهم بذلك بخلاف الاظلام فان الاظلام
امر مهروب عنه متافر لطبع خصوصاً عند الخذر
من الموت بالصواعق التي ذلك الاظلام منشاؤها
ومبتداؤها لاسيما اذا ادى الى امر آخر مما يهرب
عنه الطباع كالتجسس والتوقف عن المشي الذي
هو مطلوب بهم فهو غير مطلوب تكرره بل المطلوب
عدم حصوله عن احده فضل عن تكرره بعد
الحصول فجعله ان لا يستعمل معه ما يدل على التكرار
بناء على ان ذلك غير راجع عندهم وجوده فكيف
عن تكرره وجوده فكأنه رجاء الله اخذاً من كلام
الكشاف ان المنقضى لدخول كما فضل قابل للتكرار
ولعدم دخوله ما هو غير قابل له وغفل رحمه الله عن
حديث المارص وانه هو القننى له

قوله اذاركدت اى سكنت وكسدت يقال ركذ
المهركود اذا سكن وكذا ركذ الريح والسفينة
قوله بقصيف الرعد القصيف صدر بمعنى قصفة
الرعد اى صوته والومعنى الامان
قوله اى لو شاء الله ان يذهب بسمهم بقصيف
الرعد وابصارهم بومض البق تقدير مفعول ذهب
مع متعلقه وهو بقصيف وبومض بيان لما يذهب
وبين ما بعده من الارتباط المعنوي وان ذهب مفيد
بقيد المفعول والمتعلق جميعا لا مطلق عن كليهما
ولا عن احدهما دون الآخر والا لكان قد كفى
ان يقال اى لو شاء الله ان يذهب بسمهم وابصارهم
لذهب بهما

التي الكريم وعروض تلك الشبهة للناقضين حتى لانهم جازمون في امرهم كاظهروا ما نقل من اطوارهم (حين
تعرض لهم شبهة) فالاولى الاكتفاء بقوله (او تمن لهم مصيبة) بكسر العين وتشديد الهمزة اى تظهر لهم
(بتوقفهم اذا نظر عليهم) اى اصحاب الصب والباء متعلق بان تشبه وهو معنى قاموا في الظلم ومناه
توقفهم عن المشي وامساكهم عنه ومعنى التوقف الاول التردد والناسى الامساك فلم من مجموع ما ذكره من قوله
ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد انه اذا كان التشبيه مفرقا فالشبهات متروكة وفي الكشف انه
اذا كان التشبيه مفرقا فالشبهات مطوية على سنن الاستعارة كقوله تعالى * وما يستوى البحران * الآية كاجا
صريحا ٢ قبل لكن فرق بينهما بوجهين الاول ان المتروك في التشبيه منى مراد وفي الاستعارة منى
بالكلية كما مر تحقيقه في الاستعارة التمثيلية في قوله تعالى * ختم الله * الآية من ان المعاني قد قصد اليها بالفاظ
منوية غير مقدرة في الظلم الثاني لفظ التشبيه في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي وفي الاستعارة في معنى التشبه
حتى لو اقيم مقامه صح اصل المعنى من غير فرق وان كانت المبالغة اشبه وهذا كله ظاهر لكن اذا لم يذكر
المشبه وذكر المشبه وحده فن ان يعرف ان الكلام استعارة يراد بالمشبه به المشبه او ليس باستعارة فيراد
بالمشبه به معناه الحقيقي فلا بد من ضابط لنا حتى نعرف ان الكلام استعارة او ليس باستعارة ثم نعرف بينهما
ويمكن التفصي عن ذلك الاشكال على ما يستفاد من المطول بان الاستعارة يجب ان تكون مستعملة في غير
ما وضع له وعلامته ان يصح وقوع المعنى الحقيقي موقعه ولا يغتور الا المبالغة في التشبيه فيصح في نحو رأيت
اسدا ان يقال رأيت رجلا شجاعا وما نحن فيه ابس كذلك كما يظهر بالنظر الصادق والفكر الفائق على ان
المثل في قوله تعالى * مثلهم كمثل الذي * الآية بمعنى الصفة والحل فهي شاملة لجميع احوال الناقضين المشبهة
اجالا فمح لا يكون من قبيل التشبيه المطوى ذكر المشبه ولعل المص ترك ما ذكره الزمخشري لعدم رضائه ذلك فسلط
المصنف ح مخالف لما اختاره الزمخشري في كل موضع ذكر فيه لفظ المثل فمعناه المشبهات المذكورة اجالا
ولا يلزم في التشبيه الفرق التصريح بالطرفين تفصيلا وعند الزمخشري المشبهات مطوى ذكرها فالص نظر
الى ان الاجال في قوة التفصيل كما شير اليه في الف والتشريع التقدير والعلامة نظر الى ان الاجال غير التفصيل
واكل وجهة * قوله (وبه قوله تعالى * ولو شاء الله لذهب بسمهم وابصارهم *) الآية وان لم يذهب هو به
ظاهرة مرتبط بكل احتمال سواء كان التمثيل من جملة التمثيلات الموافقة او من قبيل التشبيه المغاد والقول
بارتباطه بالقول الاخير في التشبيه المرفق كما يوشى ذكره عتيبه ضميم وتاخيرها الى هنا لا يفضيه فان تأخير
لا يرتبط بمجموع الاحتمالات * قوله (على انه تعالى) متعلق بنبه لكن دلالة قوله تعالى * ولو شاء الله
عليه بطريق الاقتضاء (جعل لهم السمع والابصار ليتسولوا بها الى الهدى والفلاح) ثم انهم صرفوها الى
الخطوط العاجلة وسدوها عن الفوائد الاجلة (والنبه عليه ما شير بقوله (ولو شاء الله لجعلهم بالحالة
التي يجعلونها فانه على ما يشاء قدر) ليتسولوا بها بان ينظروا بالنظر الصحيح الى الآيات المنصوبة في الانفس
والآفاق حتى يبين لهم الحق ويدعوا له وهو المراد بالهدى اى الدلالة الموصلة الى البغية والمضى وبالنوا بذلك
سعادة الدارين والنجاة عن الخيبة والخرمان في الكونين وهو المراد بالفلاح وبان يسموا الحق باذن واعية
ورغبوا اليه برغبة عالية حتى يفوزوا بعيشة راضية ثم انهم صرفوها ثم هنا للاستبعاد لا للترخي في الزمان الى
الخطوط العاجلة بالانهماك في الشهوات الفانية من البصرات والمحموات المهلكة ولو شاء الله لجعلهم
بالحالة التي يجعلونها اى يكسبون بها فيتمدى الجمال الى مفعول واحد كما ان جعل في قوله على انه تعالى جعل لهم
متعد الى مفعول واحد لكونه بمعنى خلق ولما تعذر هذا في المخلوق حل على الكسب والمعنى ولو شاء الله
جعلهم بذلك لجعلهم متبسين بالحالة التي يجعلونها اى سمعهم وابصارهم عليهم من سدا وتعطيلها وجعلهم
صما وعميا حقيقة لكنه لم يأت ذلك لحكمة دعت ومصلحة اقتضت فلم يكونوا صما ولا عميا حقيقة ولكنهم
نعاموا ونصاموا فلوها لاتفاء الثاني لاتفاء الاول ويمكن جعلها على انها لاتفاء الاول لاتفاء الثاني كما اختاره
المص في صدر الآية ٢٢ * قوله (لما عُد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف امورهم ٣) اشار بذلك
الى ارتباط هذه الآية بما قبلها والمراد بالفرق المؤمنون والكفار والتاسقفون والمكلفون الانس والجن
لا الملائكة فانهم وان كانوا مكلفين كما صرح به المصنف في قوله تعالى * ويفعلون ما يؤمرون * من سورة

٢ قوله ثم انها انزلت مفردة اشارة الى ان هذه الآية لو كانت مكية لكان نزولها قبل ما قبلها فيلزم المحذور المذكور

(٨٤)

(سورة البقرة)

قوله فلوشئت ان ابكي دما لبكته تمامه * عابه ولكن ساحة اصبروا - مع * لما كان المفعول امرا غريبا وشيئا ما يستغرب لم يحذف مفعول شاء لعدم ما يدل عليه من العرف في البكاء لاحتمال ضد المقصود نظرا الى العرف فانه لو قيل فلوشئت لبكيت دما لاحتمال ان يكون المراد فلوشئت ان ابكي دما لبكيت دما اذ ليس فيه قرينة تمنع ان يكون المفعول المحذوف غير المدم ونصب دما في البيت لتضمن البكاء - في النص تقديره فلوشئت ان ابكي صابا دما عن عيني لبكيت كذلك اولوشئت ان اصيب دما عن عيني باكباليكته على اختلاف المذهبين في باب التضمنين من جعل الفعل التضمن او المضمن فيه حالا من الآخر

قوله بزيادة الباء لاغناء الههزة عن التعدية بواسطة الباء فكون من مدة تقوي دوا كيدا للتعدية المستفادة من الههزة

قوله ابداء المانع لذهاب سمعهم اذ قد بين ان المانع لذلك عدم تعلق مسبب الله به واتخاذ المستفاد من كلمة او

قوله والذنبه على ان تأثيرات الاسباب مشروطة بمسببة الله تعالى وجه التنبه ان الآية قد دلت على ان ذهاب سمعهم وابصارهم كان على شرف الحصول نظرا الى انعقاد سببه الذي هو الرعد والبرق والصواعق الكاشفة في ظلمات لا بكته كنهها اولوا انتفاء شرطه الذي هو اتفاق المسببة فلم منه ان مسي الله تعالى شرط في بائرها كل سبب في مسببه قوله وان وجودها اي وجود المسببات مرتبط باسبابها وجه التنبه على هذا المعنى ان الآية قد دلت على ان وجود هذا الملبب الذي هو ذهاب سمعهم وابصارهم شانه ان يرتب على سببه ذلك او لا اشتراط المشيئة فيه

قوله واقع بقدرته ومذا - مستفاد من استناد ذهب الى الصبر الراجع الى الله تعالى لال اسباب الذهاب المذكورة في الآية المتقدمة لدلالته على ان المؤثر في وجود الملبب بعد انعقاد اسباب حصوله هو الله تعالى لا الاسباب

قوله كاتصریح وانتقيره وانما قال كاتصریح دون الصريح لانه عام المعنى شامل لجميع المنعورات ويدخل فيه القدرة على اذهاب السمع والابصار دخول اوليا بل هو كليات الشيء بالبرهان وتويز الدعوى بالبينه لانه على ان القادر على الكل يلزم ان يكون قادرا على البعض

النحل لكنهم لبوا بمرادين هنا كما لا يخفى وذكر خواص كل فريق وما يختص بهم في الدارين من الاهداء بالقرآن واتفاق الحلال والايان بالغيب والفلاح في المؤمنين الخالصين المشار اليه بقوله هدى للتقين واصرار الفريق الثاني على الكفر وعدم نفع الانذار وختم قلوبهم وسمعتهم وابصارهم وبقا لهم في الدنيا - قوله وبقيت القلوب المحلدة المدين بقوله * ان الذين كفروا * الآية واخفاء الكفر والمخادعة وجوع وبأهل اعليهم وغير ذلك المبروح مفعلا من قوله تعالى * ومن الناس من يقول آمنا بالله * الآية الى هنا في الفريق الثالث والختم على القلوب والسمع وتغشية الابصار وان كانا موجودين في المنافقين غير مختص بالكفار المجاهرين كما اشار اليه المص فيما سبق حيث قال فانهم من حيث صمموا على الاتفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم لكنهم من حيث اختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر كانوا مقابلين للكفار المجاهرين فبهذا الاعتبار تم الاختصاص فان الختم مع زيادة زادوها على الكفر غير الختم بدونها مع انه ذكر صريح المجاهرين دون المنافقين والمراد بالخواص ما ذكر صريح المجاهرين في فرق المكلفين حتى قيل لم يرد ذم من لم يتفق اسلام انهم مقابلوا من مدحوا بذلك وكذا الصلوة وسائر القربات وكذا الشفاة لا يمدح من لم يتصف بها * قوله (اقبل عليهم) المراد بالاقبال معنوي عبره فانه مقتضى النداء اشارة بقوله عليهم الى ان الكفار والمنافقين الاشرار مخاطبون بالفروع وسجى اتصریح بذلك بالخطاب فلان النادى مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب وان كان لفظه في اصله للغيبة والمصنف نظر الى المعنى فقال اقبل عليهم (بالخطاب على سبيل الالتفات) مع ان قوله اعبدوا ربكم صريح في الخطاب على سبيل الالتفات فان الفرق الثلاثة ذكرت بالغيبة وشرحت قصصهم ثم عدل عن الغيبة الى خطابهم قال العلامة كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث لهما ان فلانا من قصة كيت كيت فقصصت عليه ما فرط منه ثم عدلت بمخاطبك الى الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك ثم قال واوجده بالانتقال من الغيبة الى المواجهة هزما من طبعه لاجلجده اذا استمرت على لفظ الغيبة انتهى قوله ما فرط منه الاولى فقصصت عليه ما يدح عليه وما فرط منه للاشارة الى نظير الفرق الثلاثة وهذا الكلام من المصنف بناء على عدم ارتضائه بما سياتي عن علاقته وكيف لا فالضرورة مدينة فلا اشكال بانه لم يكن في مكة متافق حتى يدخل في هذا الخطاب ثم انها انزلت مفردة عما قبلها فكيف يتحقق فيها الالتفات ولا حاجة الى ان يقال وعدم كون المتأني بمكة في بدأ الاسلام لا ينافي الاخبار عنهم فكيف في القرآن مثله من الغيبات والاخبار سياتي فانه لا كلام فيه وانما الكلام كون مثل هذا من باب الالتفات فالوجه المول ما ذكر في الاول ٩

* قوله (هرا - السامع وتنشيطه) الاولى هرا - السامع لكونه علة للالتفات من الغيبة الى الخطاب لكنه يهيه على ان كونه مخاطبا ليس بشرط بل هذه النكتة غاية في الياس الى كل من يسمع لهذا الخطاب وان لم يوجد وقت الخطاب والمراد بالهز التحيريك الى انسرور كان التنشيط بإيجاد النشاط عطف تغيره واصل الهز التحريك بحركات متوالية اولا كقوله تعالى * وهزي اليك بجذع النخلة * الآية وهذه نكتة عامة الالتفات وحصولها بالنسبة الى المؤمن - بين ظاهر وامبالنسبة الى الكفار والمنافقين فبعرفة انهم تحت حكم حاكم يتوب عليهم بالاعطف والرحمة ولا يخرجهم عن ساحة الهداية كذا قيل وهذا انما يتم اذا كانوا - عرفين بالقرآن وايضا فيما فرى عليهم انهم خارجون عن ساحة الهداية بالختم والتغشية فالاولى ان يقال انهم لما استعدوا لذلك استعدادا تاما جعلوا كأنهم حصل لهم ذلك نظيره ما فرز المصنف في تفسير قوله تعالى * وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون * وانما احتجنا الى هذا الشكاف لان الهز والتنشيط لا يوجدان بدون الحركة والنشاط من الفرق الثلاثة الا ان يرتكب المجاز فحملنا وجودهما في الفريقين على طريق الاستعارة اما لتبني المدة بالغاية المطلوبة اولتنبسيه المعد بالغايوهذه الاستعارة شائعة في العرف فانهم اذا راوا رجلا قويا جسيما يقولون هذا مخلوق للمضاربة كذا احتق في تلك الآية الكريمة وفيل من انه اشار باختيار الهز والتنشيط الى ان حصول الاهتزاز والنشاط غير لازم فان اللازم في طريق البلاغة افادة المتكلم ما يقتضيه سواء حصل اولي يحصل فضيف لانه ان سلم صحة ذلك في غير الباري تعالى فلا يصح في شانه تعالى وكذا ظهر ضعف القول لانه يكتفى للنكتة الوجود في البعض اذ لو لم ذلك لما احتجنا التوجيه في تلك الآية الكريمة لوجود العبادة في بعض المخلوقين من المؤمنين * قوله (واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشأنها) وهذه نكتة خاصة بالمقام

٩ حيث قال هناك لما خلقهم على صورة متوجهة الى العبادة مقابلة لها جعل خلقهم مقابليها مبالغة في ذلك انتهى قوله مقابلة لها كانه يشير الى انه وان ركب (قوله) فيهم الشهوة والغضب الا ان العقل حاكم عليهما كذا في الحاشية السعدية قوله جعل خلقهم مقابليها يعني على الاستعارة اما لتبني المعدلة بالغاية المطلوبة اولتنبسيه المعدل بالمعنى ولا يخفى امكان اعتبارها هنا كما قرناه في اصل الحاشية واجتماع الحقيقة والمجاز مشترك الوري دمع ان المصنف من جوز

٣ الا ان يقال القرب هنا عام للقرب المكاني والقرب العلي فحينئذ يظهر الفرق في ندائه تعالى ايضا لكن التعارف القرب المكاني والبعد المكاني فيكون استعمال كلمة النداء في ندائه تعالى مجازا كالاستفهام والتعجب وغيرهما

قوله وحينئذ يتناول الناري تعالى لكنه مستثنى في الآية بما ينزوله لفظ الشيء لئلا لا يقل قالني كل شيء سواء قدبر كما يقال فلان اسير على الناس معنابمين على من سواء من الناس ولا يدخل فيه نفسه وان كان من جنسهم

قوله وبمضى مسمى اخرى اى تارة اخرى قوله وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة اما لكونه موجودا محالا اول كونه مقدر الوجود مالا

مر اذا وجوده في وقت المقدرة او لوجود صورته في علم الله تعالى وفيه رابحة من اصل الاعتزال لكونه قولاً بان المدوم شيء ولعل قصده رحمه الله من ذلك التكلف ان السى عند الاشاعرة تنخص بالوجود وهو قد صرح به فلا يدخل فيه المستحيل

وعند المعتزلة يدخل فيه المدوم الممكن اما المدوم المستحيل وجوده فلا يدخل فيه فان قيل اذا كان المدوم لا يسمى شيئا واذا وجد صار شيئا لاتعلق القدرة به اذ القدرة المتناهية بالشيء اول

وجوده فكيف يكون قادرا على كل شيء اوجب بانه من باب من قل قتل لا اى من تسمية السى باسم ما يؤول اليه كانه قال قادر على كل ما يصير شيئا قال صاحب الانتصاف فيه نظر فان القدرة تتعلق به

في اول زمن وجوده وهو في اول زمن وجوده شيء بلا خلاف بين المسلمين اذ لو لم يكن شيئا في اول وجوده لم يكن شيئا في ثاني الاحوال اقول السى في اول تعلق القدرة به ان كان موجودا بلزم تحصيل

الحاصل واتحاد الموجود وان كان معدوما لا يكون شيئا فلا بد في النقص عنه الى ما يجب به اولا من تسمية المشارف الى السى باسم ذلك السى

قوله وعليه قوله تعالى اى وعلى كونه الشيء مطلقا على السى قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير اى على ما يشاءه قدر والله خالق كل ما يشاءه

فيهما اى الشئان الواقعان في هاتين الآيتين على عمومهما بلا منوية اى بلا استثناء بعض الاشياء من حكم القدرة والخلق ومقصوده من بيان عموم القدرة في هاتين الآيتين من غير استثناء الرد على

المعتزلة فيما ذهبوا اليه من ان بعض الاشياء كانه الابدان خارج عن هذا الحكم فانها عندهم ليست خلقا لله تعالى بل خلقا للعباد

قوله وهو يوم الواجب والممكن اقول فيه اطلاق الجائز على الواجب فان معنى صحة الوجود جوازه والصحة والجواز انما هما صفتان لوجود الممكن

لا الواجب

* قوله (وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة) علة للاقبال عليهم بالخطاب لا الالفاظ فان خطاباته تعالى كذلك سواء كانت على سبيل الالفاظ او لا فلا تكون هذه التكلفة من التكاليف الخاصة بالمقام للالفاظ بل هي نكتة للخطاب المعبر في ضمن المجموع وحده والكلفة المشقة جمعها الكلف كمرقة وغرف والجبر التكميل والارداف بما يزيد الامر الشاق ولا ريب ان هذه الآية فيها امر وتكليف بالعبادة اجالا بعد الامر بها تفصيلا في موضع آخر كالامر بالصلوة مثلا وفيها كلفة ومشقة بالنسبة الى نوع الكلف وان سهلت على بعضهم يكون نفوسهم مرتاضة بانها متوقفة في مقابلتها ما يستحق لاجله مثاقها ويستلذ بيبه متاعها الا يرى الى حال الواصلين فيقيمون التلذذ كله بلا تعب بلذة الخضوع مع انشراح الصدور فاذا لهما الله تعالى وجبر تلك الكلفة بلذة المخاطبة وهذا مراد المصنف ولا يريد ان العبادة كلفة ومشقة باقيا الى صكل مكلف كيف لا وقد قال تعالى واستميتوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين وبما ذكرنا من ان هذه النكتة علة للخطاب وحده دون الالفاظ لنحقيق تلك النكتة في الخطاب بلا التفات ظهر ضعف ما قيل ٢ ولا يخفى ان قوله وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة ايضا من النكت التي تعود الى السامع فيناسب ان يجمع مع الهز الى آخر ما قاله * قوله (ويا حرف) فيه رد على من قال انه اسم فعل على ما نقل بعضهم فيحتمل ان يظهر فائدة الخبر بانها حرف (وضع لنداء البعيد) وهذا بخلاف ان يخشى ورضى به الص والشيخ ابن الحاجب ذهب الى كونه موضوعا لنداء مطلق المنادى والزاع في الوضع دون الاستعمال ولهذا قال (وقد نادى به القريب) فضلا عن المتوسط وهذا اول مما قيل من ان المراد بالقرب ما عدا البعيد فيدخل فيه المتوسط اذ يمكن ان يقال ان المراد بالبعد ما عدا القريب في المتوسط والمعنى وقد نادى به القريب مجازا اخراجا للكلام على مقتضى الحال وان كان على خلاف مقتضى الظاهر كما اشار اليه بقوله (نزيلا له منزلة البعيد) * قوله (اما اعظمه) اى اما لعل او رتبة المنادى بفتح الدال وهو بلايم قوله (كقول الداعي يارب ويا الله وهو اقرب اليه من جبل الوريد) اوله او شان المنادى بكسر الدال مثل قوله تعالى يا ايها الناس وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كقول الداعي يارب فيزل البعد الرئي منزلة البعد المكاني فيناديه بلفظ البعيد على انه استعارة تبعية في لفظه كما هو الظاهر او ممكنة وتخيلية وهو اقرب من جبل الوريد والمنادى بعقد ذلك الوريدان عرفان مكتفان لصفتي العنق في مقدمهما متصلان بالوتين (اولفظة وسوء فهمه) نحو يا ايها الغافل اسمع ما يغفلك وغفلة المنادى بفتح الدال وسوء فهمه بمنزلة بعده فيزيل سوء فهمه بمنزلة البعد المكاني فيستعمل فيه لفظه يا استعارة كما مر * قوله (او الاعتناء بالدعوة) يعني انه بلغ من علو الشأن الى حيث ان الخطاب لا يفي بما هو حق من السعى فيه وان يذل وسوء فكله غافل عنه غير مقبل عليه فيزيل غفلة الادعاء والحق في منزلة البعد المكاني كما عرفه قوله (وزيادة الحث عليه) حيث زاد الزيادة نوع قرينة على ما ذكرنا وقوله تعالى يا ايها الناس ونحو من هذا الباب ايضا ولا نزاع في النكت وسببها الاشارة اليه من المص وهذا اذا اقتضى الحال استعمالها على هذا النوال والا فلا منع من استعمال النداء على الحقيقة كقول الداعي باقرب غير بعيد ويامن هو اقرب من جبل الوريد فان هذا وامثاله اخراج الكلام على مقتضى الظاهر وما سبق فاخراج الكلام على مقتضى الحال فان القرب في كلام المنادى باعتبار الحقيقة ونفس الامر والبعد باعتبار التشبيه والنزول لكن استعمالها ايضا مجاز فان تعبير المنادى بالقرب لا يتناقض باعتبار البعد التزليل كانه قيل يامن هو اقرب من كل شيء انا بعيد من جنابك العظيم لحقارتى وكال تدنسى اللثيم واذا جعل الكلام على ملاقاة ابن الحاجب من انها مطلق النداء او مشتركة بين القريب والبعد والمتوسط فيحتمل النكتة في اختيارها ان الخطاب مشتمل على من هم في غاية القرب باستكمال النفوس ومن هم من المتوسطين ومن هم من المتبعدين ولك ان تقول ان الكل قريب او بعيدا باعتبارين وعلى كل تقدير يكون استعماله في ندائه تعالى مجازا ٣ سواء كان تعالى مناديا او منادى او يظهر الفرق بين المسلمين في صورة كون المنادى والمنادى عبدا نداء القريب بيا مجاز على ما اختاره العلامة وحقيقة على ملاقاة ابن الحاجب فتأمل واعط حق كل موضع حظه وان ملاقاة ابن الحاجب اسم من التكلف ووافق للاستعمال لا سيما اذا كان مراده الاشتراك المعنوي بين الاحوال الثلاثة دون الاشتراك اللفظي فانه ربما يناقش بان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل دون المعنوي * قوله (وهو مع المنادى جملة مفيدة) فيه مسامحة لان يا حرف

قوله لزمهم التخصيص بالمكن في الموضعين بدليل العقل قال الفاضل آكل الدين وهذا إنما يصح إذا جاز أن يكون العقل مخصصا وأكثرا من الأصول على منعه ثم قال وأقول الأصوليون يستبطنون الأحكام الشرعية من التصوص وهي الأصول في الأصول والعقل تابع فان القياس مع النص متروك فافهم أن لا يجوزوا التخصيص في النص به وأما في الاعتقادات فالأمر أس كذا قال النص إذا لم يوافق العقل فيها صرنا إلى تأويل النص بخلاف أن يكون العقل مخصصا فيكون تأويلا أقول لا حاجة في التعريف الأول إلى التخصيص من جهة العقل لو حود المخصص من جهة اللفظ على ما قلنا آنفا نعم يحتاج التعريف الثاني في التخصيص إلى دلالة العقل قال صاحب الكشف فان كانت كيف قبل على كل شيء قدبر وفي الأشياء ما لا تماق به القادر كالتمثيل وفعل قادر آخر قلت مشروط في حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلا لا التحمل مستحي في نفسه عند ذكر القادر على الأشياء كلها فكانه قبل على كل شيء مستقيم قدبر وأما الفعل بين قادرين فيختلف فيه قال افاضل آكل الدين قوله والنسب ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أما أن تكون موصولة أو موصوفة أو مصدرية والأول والثاني يستلزم أخذ الشيء في تعريف نفسه لأن معناه الشيء هو الشيء الذي صح أن يكون كذا والشيء شيء يكون كذا والالتفات لا يتناول المعلومات ومع ذلك يصح أن يعلم كاف والعلم أن كان بالمعنى الخاص يخرج منه التخييلات والمتوهمات والمضنون وأن كل بالمعنى الأعم كان في التعريف محذور غير مشهور سلتاء ولكن قوله ما يصح أن يعلم أخفى من الشيء لا محالة سلتاء ولكن يخرج عنه المعلومات من حيث كونها معاومة لتعلق العلم بها بالفعل لا يبحث أن يعلم ولا يصلح أن يكون تعريفها لفظيا لأنه إنما يكون بلفظ اجلي ولا خفاء في خفاء ذلك وقوله ويخبر عنه أن إرادته ما هو المقصود في مثله وهو أن يكون محكما عليه لم يتناول غير الأسماء وأن أراد غيره كان ملتبسا وفي الكشف والشيء أعم العالم يجري على الجسم والعرض والقديم وبني المدوم والمحل قال الرازي قيل هذا لا يتفهم اجتماعا عندنا فلان مذهبا أن المدوم ليس بشيء وأما عندهم فلاهم وأن ذهبوا إلى أن المدوم شيء لكانه المدوم الممكن لا المحال قالوا وهذا فاسد لأنه فسر الشيء بما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيناول المحل بلا خلاف وأما الخلاف في معنى آخر وهو المتقرر في الخارج ومعناه أن الشيء إذا كان الثابت في الأعيان الثابت فيها هل يطلق على الممكن منه وأما صاحب الكشف فانه عرف الشيء بما يصح أن يعلم ويخبر عنه ٢٢

لا يكون جزء جلة والمنادى مفعول لا يكون أيضا جزءها وللإشارة إلى ذلك قال (لأنه نائب) أي لأن حرف النداء وحدها نائب (نائب فعن) وهو ادعوا أنشأ لا أخباري كما عرّج به أرضي حيث قل تقديره بلفظ الماضي كدعوت وناديت أولى لأنه الأغلب في الإنشاء إرادته الإنشاء المتقول من الأخبار وإنما كان أغلب لأن الماضي يدل على التحقق والتبوت فيكون أدل على قضاء الوطر إذا لإنشاء إيجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود ومن هذا استعمال الترخيع اللفظ الموضوع للأخبار عن الماضي لغة في الإنشاء لما ذكرنا من أنه يدل على التحقق والتبوت الخ وإنما قيد الجملة بكونها مفيدة لأن المقصود بالنداء دعوة المنادى وهو أنما يحصل بذكر المندى وما كان المندى أصلا في إفادة هذه الفائدة أدخل لفظة مع على المندى فان مجرد ادعوا لا يفيد هذا المقصود فلا إشكال بأن الفعل مع فاعله جلة مفيدة والمفعول فضلة لما عرفت أن المراد إفادة فائدة مخصوصة لا مطلق الإفادة وإنما قال نائب فعل ولم يذكر الفاعل لأن الفعل كثيرا ما يطابق على مجموع الفعل والفاعل الضمير إذا كان لنداء امتزاجه كأنهما أمر واحد لاسيما إذا كان الضمير مستتر فيه ولا يقال أنه اختار مذهب المبرد وهو أن نائب نائب فعل والفعل مفرد لأنه مذهب ضعيف وكونها سادسا مسددا للفعل والفاعل قول سيويه ومختار المحققين وما كان قائما مقام الجملة كنعم وبلى فتدبره للاشكال بأن الجملة والكلام لا يأتي من اسم وحرف بل يأتي من اسمين أو اسم وفعل * قوله (وأي جعل وصلة إلى نداء المرفع باللام) أي لفظة أي وآية الوقوع في النداء أصلا اسم نكرة موضوعة لبعض من كل أو فرد من كل ثم عرفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما نريد حرف التعريف لأن بالادخل عليها في خبر ما لله الأخذ إذا أشار إليه بقوله (فان أدخل بإعليه متعذر) أي منع امتناعه في الاعتقالي (تمعذر الجمع بين حرفي التعريف) * قوله (فانهما كثنين) أي قال كثنين لأن بالنسب بموضوع للتعريف حقيقة ولذلك لم يعرف المندى إذا لم يقصد به التعيين أقول الأعمى يارجل أخذ يدعى فمح برد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون بالمجرد النداء ولا يقصد به التعيين فلا يلزم الجمع بين حرفي التعريف في نداء المرفع وإنما يلزم ذلك أن كان بالنداء بلف دائما وليس كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين وقد عرفت أن كونه للنداء بلف بناء على القصد فيمكن أن لا يقصد به التعريف لكون المندى مرفعا باللام فيتحض للنداء وبعد اعترافهم بأن لا يقصد به مجرد النداء كما في يارجل أخذ يدعى فليس التعريف لازما غير متمك عنه كيف نقول وهذا لا يقدح في كون آية النداء بلف واستكراه الجمع بين آتيه لأنه آية النداء بلف قطعا وهذا عج حزمنا ونظيره أن ضمير الفصل قيد قصر المندى على المسند إليه نحو زيد أفضل من عمرو وقد يكون لجرد التأكيد إذا كان التخصيص حاصلًا بدون بلف يكون في الكلام ما يفيد القصر كما في المطول فليكن الأمر هذا كذلك فالأولى أن يقال فان أدخل بإعليه متعذر فلا يلزم اجتماع حرفي التعريف في الصورة وهو مذكور أيضا وأما هذا أمر أد النجاة بقولهم أنهم استكراهوا اجتماع آتي التعريف فحاولوا أن يفصلوا بينهما باسم منهم يحتاج إلى ما يزيل إبهامه وجب أن يدفع ما أورده الرضي بقوله وفيه فطر لا اجتماع حرفين في أحدهما من الفائدة ما في الآخرة زيادة لا يستكر كما في أفدوا لأن على ما يجي في موضعيهما ولا يحتاج إلى الجواب بأن يا أما تقيّد تعيين الشخص وتعرفه واللام إنما تقيّد مجرد تعرفه أيضا لاتعرفه وزيادة كافي لقد والا أن فيكون قياسا مع الفارق وقيل أنه لا يكونا مثلين لأنهما عبارتان عن الموجودين المتحدّين في الحقيقة كما تقرر في موضعه لكنهما سببهان لهما في أن أحدهما يسد مد الآخر وبغنى عنه انتهى قوله يسد مد الآخر ضميف فانه يقال يازيد ولا يقال الزيد بلا تأويل وأيضاً يقال يارجل ولا يقال الرجل بل الرجل وما ذكره أيضا لا يكون وجه الشبه بينهما لعدم الاختصاص إذ سد أحد الأمرين مد الآخر لا يكون له مزيد اختصاص للمثلين فالوجه ما قد مر إذا التمثل يجري في الأمور الموجودة في نفس الأمر وإن لم تكن موجودة في الخارج واستوضح بالحرفين المتخالفين قيل أن تعرفه بالقصد والاقبال عليه كما ذهب إليه ابن مالك وذهب ابن الحاجب إلى أنه بال مقدرة فاصل يارجل يا أيها الرجل قوله (واعطى حكم المندى) أي أعطى أي الضمير المستتر فيه راجع إلى أي على أنه نائب الفاعل والمراد بالحكم هذا الأمر المرتب عليه أي البناء على الضم وإلاؤه حرف البناء * قوله (واجري عليه المقصود بالنداء وصفا موصحاه) والصفة التي ترفع الاحتمال نسبي موضحة لأن أيا اسم مبهم احتج بسدّه إلى تعريف وتوضيح فأتى الاسم المرفع لتوضيحه ليطابق

٢ هذا الاشكال انما يريد على غير الاخفش القائل
بانها موصولة حذف صدر صلتها فليس فاما عنده
بل خبر مبتدأ مقدر كذا قبل فحينئذ لا يجوز نصبه عنده
تقدرا وبحلا

٣ وفي بعض شروح الكفاية ثم من حقيق اى
ان يكون مضافا على اللزوم فكل من حقه ان يقال
يا اى الرجل بالاضافة لكن اضفت الى المفرد
المعرفة بمسما لوظائف الفصل عرت على ذلك
فعدل عن الاضافة الى الوصف لان كلامها
البيان والتوضيح ثم ادخل الهاء جبرا لما ذهب عنه
من صورة الاضافة وينكشف منه وجه آخر لا يدخل
هنا التنبية

٢٢ وذلك بتأويل المستحيل ايضا فينبغي ان لا ينافى في
ذلك اصدقه عليه ولا تحذف فيه من جهة السرعة ولا
من جهة العزل وقوله واما الفعلين قادرين فختلف
فيه هو جواب قوله وقد لا قادر آخر ويان الاختلاف
ان الاشعة ذهبت الى ان الفعل الصادر عن العبد
ياختياره ليس له فيه تأثير اصلا وانما هو حركة
المرتفع وهو الجبر الصرف والمعتزلة الى ان العبد
خافه وانس الى الله منه غير التمكن والافساد
وذهب علوانا وهو المختار الى ان فعل العبد
الاختيارى جهتين الاختراع والاكتساب والاول
لله تعالى والثاني من العبد ومنى المسئلة ان القدور
الواحد لا يمكن ان يدخل تحت قدرة القادرين
فكانت الاشاعة لا قدرة للعبد على الاختراع لان
القدرة عليه تنضى العلم بكيفية فعله وقدره وليس
للعبد ذلك فيثبت عايد قدرة الباري تعالى ضرورة
وقالت المعتزلة قدرة العبد على افعاله تابعة ضرورة
الامر بها والهي عنها فان ذلك للعاجز محال
فانتفت عنها قدرة الباري تعالى ضرورة ولذا ان
القول بخلق العباد افعالهم شرك وهو متف
ودخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين احدهما
قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز
وتلزم ذلك في علم الكلام

قوله لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته يعنى
باخذ اشياء القدرة هو القدر بمعنى المقدار قال
ازاغب القدرة اذا وصف بها الانسان فاسم
لهية بها يمكن من فعل شئ ما واذا وصف الله تعالى
بها فتى للجزء ومحال ان يوصف غير الله بالقدرة
الطليقة يعنى ان اطلق عليه بل حقه ان يقال قادر
على كذا ومنى قبل هو قادر فعلى سبيل التقيد
واهذا لا احد غير الله سبحانه ونعمالى يوصف
بالقدرة من كل وجه والقدير هو الفاعل لما بناء على
قدر ما يقتضيه الحكمة لا زيدا عليه ولا ناقصا عنه
ولهذا لا يوصف به الا الله تعالى قال الله تعالى
ان الله على كل شئ قدير والمقدر يقار به نحو ٢٢

الموصوف لانها وان كانت اسم انكرة كانت معرفة بالنداء لان يقصد به التعيين
واما كانت مبهمة مع انها معرفة كالوصول واسم الاشارة لانه يراد بها فرد من التعدد وهو مبهم
ازيل ابهامه بالوصف كاسم الاشارة الى الكلام في كونها موصوفة بالجمع واسمه
في مثل قوله تعالى يا ايها الناس الاية مع ان المراد بها فرد من التعدد كما مر وهنا اراد التعدد جميعا
وهذا بخلاف قولهم ان ايرادها واحدا على التعيين * قوله (ولتزم رفعه) قال صاحب الاختين
ان الرفع في العاقل في مثل يازيد العاقل ليس باعراب ولا بناء كما لجر الجوارى انتهى وبهذا
البيان انه دفع ٢ الاشكال بان الرفع في صفة المنادى ليس له موجب لان اعراب موصوفة انتصب محلا
حتى نقل عن الدمامنى ان هذا الاشكال لا جواب له والخاصة ان الرفع هنا حركة اتباع ومناصفة اضافة
المنادى ككسرة غلامى فتسميته رفعاً محاذ فحينئذ اعراب هذا الوصف تقديرى كما صرح به الدمامنى في قراءة
الحمد لله بكسر الدال حيث قال فيكون اعرابه تقديرى انتهى فيكون اعراب هذا الوصف تقديرى في المنادى
المعرف وغيره مثل يازيد العاقل وفيه رد على المازنى حيث اجاز نصبه فان الزجاج قال ولم يتقدمه ولا تايده
عليه احد لخالفة السمع من العرب * قوله (استعار اياه المقصود) وجه الاشعار ان الرفع مسابهة
قوية للضم فجعل لفظه موافقا للفظ المادى فكانه دخل عليه حرف النداء بخلاف سائر التواضع للمادى المفرد
المعرفة فانه يجوز فيه الرفع والتصب فهذا بمنزلة المستثنى من سائر التواضع * قوله (واضمت بينهما هاء
التنبيه ما كبدا وتو ايضا) فان النداء ايضا تنبيه الا حلق ادخال شئ في شئ بسدة وعنف فاستعمله في
مثل هنا لا يظهر وجهه وجه التوبيخ ان بالما كانت لازمة الاضافة عوض عنها هاء التنبيه ولا يضره
عدم استعمالها مضافة هنا قوله (عما يحسنه من المضاف اليه) اشارة اليه وايضا لما تذكر اضافة اى
الى المفرد المعرفة ادخل هاء التنبيه ٣ بينهما حذرا عن صورة الاضافة فكما يجب الاحتراز عن الاضافة
يجب ايضا عن صورة الاضافة وادخلت في غير المفرد المعرفة اطرا للباب * قوله (واما كثر النداء
على هذه الطريقة في القرآن لاستقلاله بوجه من انشاء كيد) احتراز عن نداء العلم مثل يانوح ويا ابراهيم
 وغير ذلك المراد بالطريقة المادى الموصوف بذى اللام والمراد باوجه من انشاء كيد تكرار الذكور
اذ المراد باى هو ما يراد بالصفة والا نضاح اى بالصفة بعد الابهام باى لانها تدل على مبهم والتعيين
اما بالاضافة او بالصفة واختيار صيغة البعد وجه كونه ما كيد اما اشار اليه بقوله وكل ما نادى الله تعالى الخ
واراد حرف التنبيه فانه يؤكد معنى النداء كالتلف * قوله (وكل ما نادى الله له عباده) ولم يقل اكثر
ما نادى الله اصححه عموم هذا دون النداء * قوله (من حيث انها امور عظم من حقها ان يتفطنوا لها)
لكون اكثرها بل كلها ولو ما لا التكليف الآتية عن تحملها السموات والارض والجال (ويقلوا بقاؤهم
عليها) حتى يتجهوا لادائها ولومع التعب اولا واشتقوا لذوق ثانيا * قوله (واكثرهم عنها غافلون)
اى من شأنهم ان يفعلوا عنها لا يفعلوا بالفعل اذ وقت النداء وقت التكليف فيما فيه تكليف فلا معنى للفعله عنها بالفعل
وقيد الاكثر احتراز عن المستعدين لقبولها والياتان بموجبها اذ وقعهم لذو المناجات واشرب في قلوبهم حب
الطاعات عدل عن قول الزمخشري وهم عنها غافلون لما ذكرنا وامل مراده وهم اى العباد برمتهم غافلون
عنها لعدم نزولها من قبل هذا النداء فبني الفعلة حينئذ عدم المعرفة وهذا حاصل لجمعهم وان اراد بها عدم
الاجابة باسرع الاجابة فلا بد من قيد الاكثر ولكل وجهة (حقيق بان ينادى له بالاذكرا لا يبلغ) * قوله
(والجوع واسماء المجموع المحلات باللام) وغرضه بيان عموم الناس وهو اسم جمع اذ لم يثبت فعال في ابنية
الجمع كالحلف وتعرض للجمع تطفلا او اشار الى مذهب الاخفش من ان جميع اسماء المجموع التى اياها احد من
تركيبها كركب جمع بخلاف نحو ابل وغنم فانه ليس يجمع بالانتماء في اذلا واحده من لفظه والفرق بين الجمع
واسم الجمع مع ان المراد بهما ما فوق الاثنين ان اسم الجمع اشترط فيه ان يكون على صيغة تعاقب في المفردات
سواء كان له واحد او لا كما هو المختار عند سيبويه بخلاف الجمع والمحللات بضم الميم وتشد يد اللام بمعنى الداخنة
عليها اللام ولا فادته التعريف واتصاله باول الكلمة جعلت حلية وزينة بطريق الاستعارة واعتبر مدخولها
محلا ومنزلة (للمعوم) اى لافادة المعوم بالوضع اذ معنى كما تقرر في الاصول قوله (من حيث لا عهد)

٢٢٠ عند ملك مقدر لكن قد يوصف به البشر
فاذا استعمل في الله سبحانه فغناه معنى القدير وفي البشر
بمعنى التكلف والكنس للقدرة

(٨٨)

(سورة البقرة)

قوله وفيه دليل على ان الحادث الخ وجه كونه
دليلا على هذا المعنى ان الشيء عندنا هو الموجود
فمعنى الآية على كل موجود قدبر والموجود الذي
تعاق به قدرة الله تعالى هو الموجود الممكن والحادث
ولم يتنجس الموجود حال وجوده الى القدرة اى الى
تأثير قدرة الله فيه في البقاء لكان مستقيا حال البقاء
عن المؤثر القادر وليس كذلك لان الآية دلت على
عدم استغناء عن المؤثر القادر لان معنى كل شيء
قدبر مؤثر في امتداد وجود كل موجود آتاه عدان
وساعة بعد ساعة في جميع زمان وجوده وهذا معنى
قوله الممكن محتاج الى المؤثر حال البقاء

قوله والظاهر ان التمثيلين وهما كمثل الذي
استوفدنا اوكصيب من السماء * وانما قال والظاهر
لامكان ان يكونا من قبيل تشبيهات اشياء فرادى
باخرى مظهر وجه ظهور كونهما من التشبيهات
المرتبطة انه هو الانسب لبلاغة القران على ما قال
صاحب الكشف والتحقيق الذي عليه علماء البيان
لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات
المرتبطة دون المفرقة لا يتكلف لواحد واحد شي بغير
شبهه به وهو القول النحل والمذهب الجزل بيانه ان
العرب تأخذ اشياء فرادى معزولا بعضها من بعض
لم يأخذ هذا بحجة بعض كافي قول امرئ القيس
* كأن قلوب الطير رطبا وبابا *

* ادى وكرها المناب والمشتف البالي *
وجاء في القران كافي قوله تعالى * وما يستوى الاعمي
والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات والامسي *
وتشبهه كيفية حادثة من مجموع اشياء قد تضامت
وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا باخرى مظهر كقوله
تعالى * مثل الذين جلاوا التورية * الآية لغرض
تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التورية
واباؤها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمله من
اسفار الحكمة وتساوى الخاتمة عنده من حل
اسفار الحكمة وحل ماسواها من الاوقار لا يشعر
ذلك الا بما يزيد فيه من الكد والتعب وكذلك
لما وصف وقوع المنافقين في ضلالتهم وما خبطوا
فيه من الحيرة والدهشة شبهت حيرتهم وشدة الامر
عليهم بما يكبد من طقت ناره بعد ايضا ذهاب في ظلمة
الليل وكذلك من اخذته السماء في الظلمة المظلمة
مع رعدو برق وخوف من الصواعق ثم كلامه قال
واما جازة هذا الوجه فالتصور في المركب الهيثة
الحاصلة من تفاوت تلك الصور وكيفية المتضامة
فيحصل في النفس ما لا يحصل من المفردات
كاذنصور من مجموع الآية مكابدة من ادركه ١١

اشارة الى ان الاصل في الجمع المحلى العهد الخارجي لا يعدل عنه لانه حقيقة التعيين واكمل التمييز لكن اذا لم توجد
القرينة على العهد فالراجح الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا
اذلاحكام الشرعية انتهى على الافراد والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعوضة البهمة فالاستغراق
هو المفهوم عند الاطلاق وعدم القرينة على العهد دون الجنس وتعيين الحقيقة ومعنى من حيث لا عهد
من حيث انه لا قرينة على العهد الخارجي والذهني على ان لفظ حيث تعليل او تعيد هذا على اصطلاح
الاصوليين واختاره المصنف هنا فان المراد ههنا الحكم والحكم على الافراد لاعلى الماهية واما عند ارباب
البلاغة فالاصل الراجح عند الاطلاق الجنس كما اختاره الزمخشري في المجلد لله ورحمه المصنف هناك
* قوله (ويدل عليه) دلالة اية (صحة الاستثناء) من المجموع واسماؤها المحلات باللام فان الاستثناء
لا يكون الا من العام فيتوقف صحة الاستثناء (منها) على العموم بحسب نفس الامر وصحة الاستثناء تفيد
العلم بانها عامة فلا دور واما الاشكال بان الاستثناء قد يكون من الخاص نحو على عشرة الاثنية وكضربت
زيدا الارأسه وغير ذلك قد فوع بانه عام ناويلا بتعدد مرجع معرف بالاضافة كاجزاء عشرة واعضاء زيد
ونحوه (والتأكيدي بما يفيد العموم كقوله تعالى * فسجد الانسكة كلهم اجمعون *) وجه دلالة التوكيد على
العموم هو انه لو لم يكن تأكيذا لكان ذلك العام ناسيا واجاع النحاة على تأكيده (واستدلال الصحابة
بعمومها شاذ او ذابعا) هذا الباب المدعى بالاجماع وفي التوضيح ولتسليمهم بقوله عليه السلام الائمة من قریش
لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار من امير ومنكم امير ترك ابو بكر رضي الله
تعالى عنه بقوله عليه السلام الائمة من قریش ولم ينكره احد انتهى فكان اجماعا على ذلك * قوله
(قالناس) تفريع لما قرر من اسم الجمع المعروف باللام للعموم حيث لا عهد والمعنى فاناس في قوله تعالى * يا ايها
الناس * لكونه اسم جمع محلى باللام ولا قرينة على العهد مطابقا (يوم الموجودين وقت النزول لفظا) تميز
عن السبة في قوله يومه اى يوم افطه جميع الموجودين وجميعهم يكونون مأمورين بالعبادة ولا كلام في العموم
وانما الكلام في عموم الغائبين عن مهبط الوحي فالظاهر انه تغليب في الخطاب * قوله (ومن سيوجد)
اى يوم الناس من سيوجد ايضا لكن لا لفظا بل (لما تواتر من دينه عليه الصلوة والسلام ان مقتضى خطابه
واحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة) اى عموم الناس للمعدومين الذين سيوجدون ليس لفظا
بل لدليل وهو ما تواتر الخ ولم يرد المصنف ان شمول الخطاب للمعدومين بعبارة النص وهو ظاهر حيث جعله
مقا بلا لقوله لفظا ولا بطريق دلالة النص لقوله لما تواتر الخ فلا وجه الاعتراض بانه مختلف لما تقرر في اصولنا
واصول الشافعية من ان ما وضع لخطاب المشافهة محويا يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمه
بدليل آخر من اجماع ائمة اوصاف او قياس واما بمجرد الصيغة فلا فالقول بعموم الخطاب للمعدومين عبارة او دلالة
ليس مذهب ومذهب الشافعي وان ما تواتر من دينه عليه السلام من شمول مقتضى خطابه واحكامه لهم لا يدل
على ذلك اعلم ان الاجماع قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذاكذا في التوضيح فخطاب
المعدوم واقع وتكليفه مقرر عند الاشاعة لا بمعنى ان التكليف والطلب وقت الإيجاب بل بمعنى انه طلب وقت
وجود المأمور فلا ريب في كونه ممكنا الا يرى ان خطاب التكوين بالكلام الا زلى القائم بذاته تعالى تعلقه
بالمعدوم قد اختاره بعض ائمة الاصول منهم الا امام فخر الاسلام في المانع من جواز في الخطاب التكليفي
ثم الاوامر اللفظية الدالة على وجوب الاداء فالظاهر انها تم التواجد للمعدومين اما حقيقة كاذب اليه
البعض حيث قال والظاهر انه حقيقة والا يكون جميع ما في القران من الخطاب مجازا ولا ينبغي بعده عن سباحة
التزليل انتهى او محاز كما هو الحق اذا فظ الخطاب موضوع لمعين فضلا لموجود كما صرح حوايه في عامة كتبهم
فاستعماله في الغير المأمورين محاز فاطنك في استعماله في المعدوم الصبر ولا بعد في اعتباره في ساحة التزليل لمحافظة
قواعد العربية التي نزل القران عليها الا يرى ان الاستفهام وغيره مما يستعمل في شأنه تعالى محمول على المجاز
في عامة المواضع اذا لم يحك عن غيره تعالى للمحافظة المذكورة والقول بانه ليس خطبا لمن بعدهم وانما ثبت
حكمه بدليل آخر من اجماع ائمة اوصاف او قياس لا يخلو عن كدر اما ولا فلا يترجم منه ان لا يكره جاحد الوجوب
مثلا على المعدومين لعدم القاطع اما في القياس فظاهر واما في الاجماع فشرطية كونه قطعيا في كل موضع

(اياته)

٢ قيل اخرج الحاكم في مستدركه والبيهقي في دلاله
والبراق في مسنده من طريق الاعشى عن ابراهيم
عن علقمة عن عبد الله قال ما كان يا ايها الذين
امنوا انزل بالمدينة وما كان يا ايها الناس انزل بمكة
اخرجه ابو عبيد في الفضل عن علقمة مرسل كما
في الاتقان **سجد**

٣ ومن هذا البيان يعلم ما في بيان مولانا خسرو
من القصور **سجد**

٤ احدها ان منازل قبل الهجرة في مكة منازل
بعدها فدية وانها ان منازل بمكة فدية ومنازل
بعديها فدية وجنذبنت الواسطة بينهما وانها
ما هو خطاب لاهل مكة فدية وما هو خطاب
لاهل مدينة فدية كذا قيل وعدم تسمى الاولين
ظاهر الثالث فلان الحكم ايضا ليس بمخصص الا انه
يحمل على انه جل المنة صودب اهل مكة في الاول
واهل المدينة في الثاني **ط سجد**

٥ قبل ان للمكي والمدني ثلثة معان ولا ينبغي واحد
منها ههنا انتهى وجوابه ما ذكر في اصل الحاشية
وقال هشام بن عروة عن ابيه كل سورة فيها
قصص الانبياء عليهم السلام والامم الخالية
والعذاب فهي مكية وكل سورة فيها امر بفضة
او حمد مدنية انتهى والظاهر انه ما و ل والا فقدم
اطراده **ظاهر سجد**

١١ الويل الهزل مع تكاثف ظلمة الليل وهيئة
انتاج السحاب انتاج القطر وصوت الرعد
الهائل والبرق الخاطف والصاعقة المخرفة ولهم
من خوف هذه النداء حركات من يحذر الموت
حصل لك منه امر عجيب وخطب هائل بخلاف
ما ذاك كانت لواحد واحد منبهاه واقول ما ذكره
الطبي رحمه الله هو وجد ظهور كونه من التنبيلات
الركبة من حيث المعنى واما وجه ظهوره من حيث
اللفظ هو ان كونه من التنبيلات الركبة بلا يمد لفظ
التمثيل المتعارف لجمال الجبهة الشان وقد عرفت
ما في التشبيه المركب من احضار في النفس امرا
عجيبا وخطبا هائلا وكذا ارتباط الامور المنب بها
بعضها ببعض بالروابط للغة المعطية الامور
الكثيرة صورة واحدة في انفس وهيئة واحدة
متغيرة في العمل كلفظ الفاء في فلياضات وكلمة
لما المتعلة للشرط المقيدة للزوم اذهب الله النور
الاضاءة وتعلق لفظ اصوات بمفعوله الذي هو
ما حوله

قوله والفرق بينهما اي على تقدير حملهما على
التشبيه المركب وتمثيل الحال بالحال فوجه التشبيه
بين الطرفين في كل واحد من التمثيلين حيث هو
الوقوف في الحيرة والدهشة فانه وصف مشترك
بين الحالين في كل واحد من التمثيلين

اثباته مشكل وكذا المراد بالنص ولا يحصى عن هذا الربب الابالقول بالعموم اما عبارة اوبدلالة النص واما ثانيا
فلانه يوهى ان الرسول عليه السلام لم يكن مرسل اليهم وان امكن دفعه بان التبليغ لا يتعين ان يكون مشافهة
فيكنى ان يحصل لبعض شفاها ولمن بعدهم باخلة تدل على ان حكمهم حكمهم لكنه تكلف ويؤيد ما ذكرنا
قول المحقق التفتازاني القول بعموم الشناهي وان نسب الى المسئلة ليس ببعيد ونقل عن الشارح العلامة
السيمازي انه المشهور حتى قالوا ان الحق ان العموم علم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الاقرب وقول
العضد ان انكار عدم قول يا ايها الناس للمعدومين مكابرة حتى لو كان الخطاب للمعدومين خاصة اما اذا كان
لوجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع وكل ما اعتدل به على خلافه ضيف انتهى
ويرد على العضدية انه لو تم ما ذكره لكان انكار عدم قول يا ايها الناس للغائبين من الموجودين مكابرة ولم يقل به
احد بل اتفقوا على عموم يا ايها الناس للغائبين تغليا في المانع من عموم للمعدومين على التغليب واوقبل انهم
لم يصلحوا ان يطلبوا بطلب اشياء منهم لعدم فهم الخطاب اجبا بما مر توضيحه من ان الطلب وقت وجوده
لا وقت التكليف وقد صرح في المواقف كور المعدوم ما مورا بالكلام الازلي فين كلامه منافاة ظاهرة والحق
ما في المواقف وان ناقش فيه قدس سره في شرح المواقف وقد اجبا عنها بعونه تعالى في بعض تعليقاتنا فلم
نما ذكرنا ان الخطاب للمعدوم الصريح جائز بل واقع بلا تغليب فضلا بالتغليب قوله ولما نوار بكسر اللام وتخفيف
الميم الموصولة او الموصوفة قوله ان مقتضى خطابه بيان لما يتصدر الجار قوله من دينه متعلقا بتواتر وانظار
انه بمعنى في * قوله (الاما خصه الدليل) كالصبي والمجنون فانهم لم يصلحوا لثبوت هذا الخطاب الامر بالعبادة
واما صلاحية المعدوم للخطاب لاعتبار البلوغ والعقل كما اشار اليه صاحب التوضيح فاقول بان الصبي
والمجنون لما لم يصلحوا لثبوت هذا الخطاب فالمعدوم اولى بضعف * قوله (وماروي عن علقمة والحسن) مبتدأ
خبره جملة ان صح رفعه والواو استئناف اشارة الى سؤال يرد على قوله فان الناس يعلم الخ اوال سؤال يرد على
الاستثناء كما قيل (ان كل شيء) اي ان كل حكم وخطب بقرينة ان الكلام في الاحكام فخصص الشيء العام
بالخطاب والاحكام (نزل فيه يا ايها الناس فكي ويا ايها الذين آمنوا فدي ٢) قوله (ان صح رفعه)
اي لان رفعه الى النبي عليه السلام فلا يقوم قول اتنا بى حجة علينا ولو سلم رفعه الى النبي عليه السلام غايته
انها لم يندب اليه عليه السلام اما الحسن الظن بهما اولان ذلك الروي مما يمل بالوحى ولا يملك بارأى فليظهور
الرفع اليه عليه السلام لم يتعرض له (فلا يوجب تخصيصه بالكفار) بل يعنى والمؤمنين فان اهل مكة ليسوا
كلهم كافرين حيث فلا يتأني هذه الرواية قولنا فان الناس يعلم الخ اوال استثناء (ولا امرهم) عطف على
تخصيصه اي ولا يوجب ايضا امر الكفار (بالتعبادة) حال كفرهم اذ عنوان الكفار يدل على ذلك حتى يقال
انه باطل بالاتفاق لانه لا قضاء عليهم بعد الايمان وانما يؤخذون بترك اعتقاد فرضه ووجوبه وانما الخلاف
في انهم هل يعذبون بترك لفروع كايعدون بترك الاصول ام لا فذهب مشايخنا العراقيون ٣ والائمة الشافعية
الى ان اداء العبادات واجب عليهم بشرط تقديم الايمان وبعاقبون بتركها وعند اكثر مشايخنا لا يجب عليهم
اداء الفروع والتفصيل في علم الاصول وفي قوله فلا يوجب تخصيصه الخ رد على الكشاف حيث قال مفرغا على
ما نقله عن علقمة والحسن فقوله يا ايها الناس اعبدا خطاب لمشركي مكة انتهى فاستدل بهذا الروي
على اختصاص هذه الآية بالكفار فدفعه المصنف بما ذكره قبل والمراد بالرفع في قوله ان صح رفعه اتصال
سند من ذكره لان الشاقل لا يلزمه غير صحيح نقله فالرفع بمعنى الغوى والتجاوز انتهى والمعنى الاصطلاحي
هو المراد هنا لما بينا من ان ذلك الروي مما يمل بالوحى الخ نقل عن القرطبي ما حاصله ان المكي ما وقع خطابه
لاهل مكة وان كان نفسه نازلا بالمدينة والمدني بالعكس وهذا احسن ما قيل هنا وقيل هذا الكلام اكثر
لاكلى وهو تكلف فيندفع الاشكال بان هذه السورة مدنية وفيها يا ايها الناس وصورة الحج مكية وفيها
يا ايها الذين ومن السور ما فيه يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا وادعاء تكرير النزول تعسف
ولعل لهذا الاضطراب من ذوى الالباب لم يرض المصنف بهذه الرواية اولاً ثم اشار الى انه ان صح ذلك
فمحصول على تأويل مثل ما قرره القرطبي لا ان المراد بالمكي ما هو المشهور في اصطلاحهم وكذلك المدني
فلا تفصل ٤ * قوله (فان المأمورية هو المشترك بين بدأ العبادة والزيادة فيها) على العبادة

٢ فيه تعريض لمولانا أبي السعد حيث تعرض للزيادة مع انه من الائمة الخفية النكرين جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز

(٩٠)

(سورة البقرة)

٣ مثلا الحج زيادة على العبادة الاغنيا ولا يلزم الثبات

قوله بما يكاد من طفت ناره اي بما يقاسى من كابدت الامر اي قاسيت شدته

قوله كان قلوب الطير البيت الحشف ارداه النثر والبال من بلى الشئ بلا يفتح الباء وبلى بكسرهما يصف بازيا بصيد الطيور وطبا وياسا حالان والعمال معنى التشبيه في كان كقولك كانت مقارنا الاسد اي اشبهك بالاسد في حال القتال

قوله بان يشبه الخ الباء متعلقة بالاصل في قوله ويمكن جعلهما اي ويمكن ان يجعله من باب التشبيه المفرد بان يشبه في التمثيل الاول ذوات المنافقين الخ والحاصل ان المؤمنين ذواتا وثلاث

حالات الحالة الاولى الاستيقاد والثانية اضاعة نارهم ماحولهم والثالثة انطفاء نارهم وكذا المنافقين ذوات وثلاث حالات والاولى اظهار الايمان بازاء

الاستيقاد والثانية حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغيرها بما ينفعون بسبب اظهار الايمان بازاء الاضاعة لما حوله والثالثة زوال ذلك عنهم

عن قريب بازاء انطفاء النار فثبتت تلك الاربعة بهذه الاربعة وجه الشد بين طرفي كل واحد من هذه التشبيهات ظاهر فانه في التشبيه الاول الوقوع في الحيرة والدشة وفي الثاني السبب الى حصول المرام وفي الثالث كونه خيرا وصلاحا لمباشرة الفعل

ولما عتده وفي الرابع الانتحاء وانفناء بسرعة بعد حصوله زمانا قليلا هذا جعل المصنف اظهار الايمان مشبها بالاستيقاد وصاحب الكنف

بالاضاعة قيل في الثاني نظر والاولى ان يقال واظهارهم الايمان بالاستيقاد وانتفاعهم بالاضاعة لان المنافقين اذا شبهوا بالمؤمنين ففعلهم وهو

اظهارهم الايمان يكون كالاستيقاد بالاحالة وما يحصل لهم باظهارهم الايمان يكون كالاضاعة الحاصلة من الاستيقاد هذا هو التحقيق والمصنف

رحمه الله اخبر ما هو الاول والاصوب واصل هذا هو السر في تربيعة القسمة في بيان تفريق التشبيه في التمثيل الاول مع ان صاحب الكنف ثبثها

واقول جعل رحمه الله المشبه في الرابع زوال النفع والمشبه به اطفاء النار وفيه مسامحة لعدم التاسب بين طرفي التشبيه فالاولى ان يجعل المشبه الازالة او يجعل المشبه به الانطفاء

قوله باهلاكهم او بافشاء حالهم تاخر الى الوجه الثاني من وجهي تفسير التمثيل الاول وهو قوله اي مثل لايمانهم من حيث انه يعود عليهم بحقن الدماء وكذا ما قبله من قوله وما تنفعوا به من حقن

الدماء الخ

عبادة ايضا فاجه المبالغة واصل وجهه ان مفهوم الزيادة داخل في المعنى المشتمل فيه مثلا صلوة اليوم عبادة مع ملاحظة كونها زائدة على صلوة الامس والافهي صلاة على حالها وكذا الصوم الاثنى والزكاة اللا حقة فانها مفهوم الزيادة داخل فيهما فتح يكون استعمال العبادة فيها مجازا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المص وان لم يعتبر مفهوم الزيادة داخلها فهي حقيقة لما يتبادر من انها عبادة على حالها وهذا الاعتبار هو المناسب للائمة الخفية ٢ واصل اعتبار المص الزيادة ليحسن التقابل بينه وبين قوله بدأ العبادة اي لانشاء العبادة غير مبوبة بعبادة اخرى كافي الكفار واماني المؤمنين فالماطلوب الثبات والزيادة على عبادة تعبد بها قبل هذه العبادة مع انها عبادة اخرى حسب تكرار اسبابها وقد تقدم في سورة الفاتحة في قوله * اهدنا * مزيد تفصيل لهذا المرام بعون الله الملك السلام فاذا تقرر ذلك ظهر ان السؤال بان توجيه الخطاب الى المؤمنين العابدن غير صحيح لما فيه من تحصيل الحاصل سخيف جدا واغرب منه ما قيل في جوابه من انه المطلوب من المؤمنين ليس ايقاع اصل العبادة في المستقبل بل ازديادها وثباتها اذ قد عرفت ان العبادات تكرر بتكرار اسبابها فالمطلوب ايقاع العبادات في كل حين بتكرار الاسباب غايها انها زائدة على العبادات المقدمة وقيل وليس شئ من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخلها في مفهوم اعبدوا بل خارج يفهم من القرائن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل في القدر المشترك انتهى ويرده تعرض المصنف للزيادة فيها والتبادر كون مفهوم الزيادة داخلها فيكون مجازا نعم لما ذكره وجهه في الجنة كما وضحه قوله في القدر المشترك اشارة الى ان العبادة وهي غاية الخشوع والتذلل مشترك بينهما اشتراكا معنويا لفظيا وهو كذلك لكن اذا اعتبر في مفهومها الزيادة داخلها كان مجازا * قوله (والمواظبة) اي الثبات (عليها) والثبت على الشئ زيادة عليه في كل ساعة من جهة الاعداد كما صرح به الفاضل الخليل في تحقيق زيادة الايمان فيكون عطف تقدير لكن الزيادة لا تتلزم الثبات ٣ واولعكس في العطف لكن اشمل * قوله (فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها) تفريع على كون المأمور به مشتركا بينهما هو الشروع فيها اي في العبادات وهو الذي اراد بقوله بدأ العبادة قوله (بعد الاتيان بما يجب تقديمه) تنبيه على ان المراد بالعبادة المأمور بها اعمال الجوارح بنية التقرب والداعي لهذا التخصيص هو ان الايمان ثبت وجوبه بالاوامر الواردة في حق الايمان خاصة فالاولى حمل مثل اعبدوا على الامر باعمال الجوارح وفي كلامه بما يجب تقديمه من المعرفة اشارة اليه فانه يوصي الى ان الامر بالايمان مقدم على الامر بالعبادات لانه في نفسه يجب تقديمه عليها قوله فان من لوازم وجوب الشئ وجوب الخ لم يرد به ان وجوب الايمان ثبت في ضمن وجوب الفرع بل اراد ما ذكرناه من ان وجوب الايمان ثابت بالاوامر الواردة فيه فلا يرد ان الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعها لوجوب الفرع وفي التلويح اشارة الى بعض ما ذكرناه وقول الشريف قدس سره في جواب اعتراض بان الايمان اصل العبادات كلها فلو وجب وجوبها لانقلب الاصل تبعا ان الاصلية بحسب الصحة لاتفاق التبعية في الوجوب على انه قد اوجب ايضا استقلا لا بدلائل اخرى والجمع بينهما أكد في ايجابه ليس بشئ اذ التبعية في الوجوب يقتضي ان لا يجب استقلا لا لا اقامة التبعية في وجوب ما يجب اصالته واستقلا لا وانما أكد حاصل بدلائل مستقلة فلا وجه للجمع بينهما للتأكيد وايضا يوهم كلامه ان الفروع يجب ولا ثم الايمان ثانيا كما هو مقتضى التبعية ولم يقل به احد بل اول ما يجب المعرفة او النظر كما هو مقرر في محله فالصواب ما ذكره في حيز العبادة مع اسقاط قوله والجمع بينهما أكد ولم يتعرض لذكر المنافقين صريحا لان الكفار اذا ذكرت بدون مقابلته المنافقين نعم المنافقين في استعمال السمع * قوله (من المعرفة والاقرار بالصانع) اي التصديق اليقيني المعبر عنه بكر ويدن فلا يفيد مطلق المعرفة بدون ادعاء ولا يفيد ايضا اذا فارت امانة الانكار والاقرار بالصانع والمخارعة عند المص كون الاقرار باللسان ركنا من الايمان كما افاده في قوله تعالى * الذين يؤمنون بالغييب * الآية وعن هذا تعرضه قوله بالصانع متعلق بالمعرفة والاقرار تنازعا والتخصيص لانه اصل المؤمن به فدخل فيه سائر المؤمن به جميعا فان تلك المعرفة وذلك الاقرار لا يعتد بهما حين تحقق التصديق بسأره لان من آمن ببعض وكفر ببعض فهو كافر حق فلا وجه لاعتراضه قدس سره بان مجرد معرفة الله تعالى والاقرار به ليس كافيا في صحة العبادة (فان من لوازم وجوب الشئ وجوب ما لا يتم الآية) * قوله (وكان الحدث) ولو اكبر غير

(الخيض)

قوله وفي الثاني انهم عطف على في الاول
المقدر بعد قوله بان يشبه اي بان يشبه في الاول
ذوات المنافقين بالمستوفدين الى آخر ما ذكره وبشبه
في الثاني اي في التمثيل الثاني انهم باصحاب
الصيب

قوله من حيث انه كان نافعاً في نفسه لكنه
لما وجد في هذه الصورة اي في صورة خير فيه شرعا
ونفعهم ضررا هو وجه تشبيه ايمانهم بالصيب
لكونه وصفا مشتركا بين هذين

قوله ونفاقهم اي ويشبه نفاقهم حذرا
من مكائات المؤمنين اي عن سدايدهم بالقتل والامر
وغبرهما ان لم يأتوا بظاهر الايمان وما يطرعون به
اي وحذرا عما يأتي به المؤمنون من سوى المنافقين
من الكفرة الخالص في التكاليات والسداد بجهل
الاصابع في الاذان

قوله من حيث انه الخ بيان لوجه هذا التشبيه
لكون المعنى المذكور مشتركا بين طرفيه وجه كونه
مستتركا بينهما انه كالم يدفع جمل الاصابع في
الاذان الموت المقدر وبالصاعقة كذلك لم يدفع
نفاقهم نكليات المؤمنين فانها مشتركان في الكون
حيث لا يتبع في رد ما يراد من المحذور والبيان في
قوله بشدة الامر وبما يأتون متعلقان بتخبرهم
وجهلهم والباء في بانهم كاصاد فواتمق يشبه
المقدر في قوله وفي الثاني انهم اوبالمدكور
في قوله بان يشبه ذوات المنافقين والضمير المحرور
المضاف اليه في خبرهم وجهلهم والواو ان في يأتون
ويذرون عبارة عن المنافقين والضمير المنصوب
اعني اسم ان في بانهم والواو في صادفوا مراد بهما
اصحاب كصيب الاحتراز حركة الشايط والرفد
العطاء والطموح النظر قوله او تمن اي تظهر
والضمير في طرف المشبهات للمنافقين وفي طرف
المشبه لذوى الصيب

قوله ونبه بقوله الخ معنى انتبيه متفاد من كلمة
الموضوعة من كلمة او الموضوع للاقتضاء الثاني
لاقتضاء الاول المقيدة انه كان مقتضى ظاهر حالهم
اذهب سمعهم وابصارهم لما انهم لم يصرفوها الى
خلق لاجله فوجودهما وعدمهما بالنسبة اليهم
حينئذ سياتي لكن الله تعالى لم يذهب بهما لعدم
تعلق مشيئة باذهابهما الحكمة اقتضت ذلك وهي
حكمة التوسل الى ما به نجاحهم ونجاتهم والمفهوم
من هذا المعنى المنبه عليه ان يكون قوله تعالى
واوشاء الله اذهب بسمعهم وابصارهم في شان
المنافقين المثل بهم لكن الظاهر انه تيميم لقصة اصحاب
الصيب المثل بهم

قوله بالحالة التي يحملونها على البناء للمفعول
وضمير المفعول للحالة واللازم للاقتضاء على احد
مفعولي الجعل الذي هو من افعال القلوب ١١

الحيز والنفاس (لا يمنع وجوب الصلوة) بل يمنع صحة ادائها (فالكفر) مطلقا ولو منافقا (لا يمنع
وجوب العبادات) بل يمنع نفس العبادات واراد المص بهذا نقضا على من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع
من بعض الخفية بانه لا فرق بين المحدث والكافر فكما ان المحدث الذي يمنع صحة الاداء لا يفي وجوب ادائه
لانه مشروط بازائه فكذا الكفر يجب ان لا يمنع وجوب ادائها بشرط ازالته وجوابهم في الفرق بينهما بان
الايمان اصل واساس فكيف يثبت شرطا وتبعاً لغيره ليس بشئ لانك قد عرفت ان الايمان ثبت وجوبه بدليل
آخر مستقلا وثمرة هذا النزاع في حق المؤاخذه في الآخرة فالشافعية يقولون انهم مؤاخضون بترك العبادات
كما يؤاخضون بترك اعتقاد وجوبها ونحن نقول انهم يعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها دون ترك ادائها
واما في الدنيا فيظهر في الزكوة فانها تجب على غنى المسلم وقد حال عليه الحول بعد مضي الحول وكذا الحج على
من استطاع اليه سبيلا ثم اسلم عاجزا عند الفريق الاول دون الثاني كذا قاله البعض من محبي الاصول
(بل يجب رفعه) * **قوله** (والاستغفار بها عقيه) اي بالعبادات المطلقة لا بالعبادات الواجبة حال الكفر
لما مر مرارا من انه لا يجب عليهم قضاء العبادات بعد الايمان بالاتفاق فلو كان المراد بالعبادات الواجبة حال
الكفر لكان القضاء واجبا عليهم ولم يقل به احد وبعد ظهور المراد المناقشة في العبادة ليس من شان العلماء
التصنيف * **قوله** (ومن المؤمنين) اي المطلوب من المؤمنين عطف على الكفار (ازديادهم وشبانهم
عليها) فيه تأييد لما ذكرنا من ان مفهوم الزيادة معتبر في العبادات الواجبة على المؤمنين كما وضحه آتينا فان
قيل المؤمن غير متلبس بجميع العبادات فيصح منه طلب العبادات في الجملة فتشأن المص اشار الى ان العبادات
المأمور بها العبادات التي امر المكلف بها بخصوصها كالصلوة والصوم والزكوة فانها وجبت بامر مستقل
على التبعين مثل قوله تعالى * واقموا الصلوة وآتوا الزكوة * الآية وقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه *
الآية فامر الله تعالى في هذه الآية على الاجال باداء العبادات المعينة المفروضة قبل زول هذه الآية
تقريرا وناكيلا لها فالمطلوب من المؤمنين اداء ما وجب عليهم وهم متلبسون به فيكون ذلك الاداء زيادة
على ما تعبدوا به قبله وان كان عبادة على حالها كما عرفت واما ما لم يتلبس المؤمن به بعد فلا يشمل هذا النظم
الجليل فان العبادات بخصوصها ليست بواجبة بهذا النظم الشرعي لعدم التصريح به ووقيل انها واجبة به
لكن تكليفا بالحال فالعبادة انما تجب بامر متعلق بها بخصوصها فالتى لم تجب بعد لا يتناولها هذا النظم
الكرام فلا يصح طلبه منهم بهذا النظم الجليل وبهذا البيان انضح ان هذه الآية لا تدل على فرع وحكم
مخصوص بعينه ولا على وجوبه فضلا عن وجوب الايمان تعالى وبهذا التحقيق لم يتعرض ارباب الحواشي
برمتهم لما عرفت وانما اخرج المؤمنين وقدم الكافرين لان الاهم بدو العبادات والكفار غافلون عنها والمؤمنون
عارفون بها وهم بالامر والتأديب احق من المؤمنين * **قوله** (وانما قال ربكم تنبيهها على ان الموجب للعبادة)
الموجب لها ايجاب الله تعالى حقيقة والنم المتوافرة (هي الرتبة) وهي المراد بالتزديد من الاسباب
الطاهرة لوجوبها فالعنى ان الموجب بحسب الظاهر للعبادة هي الروبية وجه انتبيه هو ان ترتب الحكم على المشتق
يشعر عليه ما أخذ الاشتقاق اذا الروبية بضم الراء مصدر كالخصوصية وفي بعض المواضع رتبت العبادة
على الخلق قال تعالى * ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه * الآية وهو متقارب للروبية
فانه عبارة عن تليغ الشئ الى كاله شفا فشا وهو الخلق غاية ان الخلق اعظم مفهوما وفي بعض المواضع عبدوا الله
تنبيه على استحقاقه تعالى له بحسب ذاته كاستحقاقه بحسب اوصافه كما اشير الى ذلك فيما قبل قوله تعالى * الحمد لله
رب العالمين * وكذا في قوله تعالى * عبدوا الله ربي وربكم * الآية فقوله هي الروبية بضمير الفصل المفيد
للقصر او المؤكد للقصر المستفاد من اللام اما محمول على الظاهر اذ الحصر بالنسبة الى السبب الظاهري اي
الموجب للعبادة بحسب الظاهر مقصور على صفة الروبية الشاملة للخالقية اذ المسند اليه اذا كان معرفا بلام
الجنس يفيد قصره على المسند سواء كان الخبر معرفا باللام او لا وسواء كان معرفة او نكرة فمحتمل الفصل
يكون لمجرد تأكيد ذلك الحصر واما كونه لقصر المسند اليه على المسند بنفسه فقد ابطال في المطول فانه
يجب لقصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن في الكلام ما يفيد القصر وان وجد ذلك في الكلام فصغير الفصل
يؤكد ذلك سواء كان قصر المسند اليه على المسند او العكس ومن هذا البيان ظهر ما في بعض الحواشي ٢ من

٢ قلية زمانية او ذاتية سبحانه الفصل ١١
والمعنى بالحسنة التي يجعلون لانفسهم تلك
الحالة او يجعلون انفسهم تلك الحالة على ان
يكون تعلق الجعل بالمفعول الاول ثم مقام الفاعل
او بالتاني المراد به من باب الحذف والايصال وفيه
تكلف او على البناء للفاعل وهو الظاهر والمعنى
بالحالة التي يفعلونها فيكون لا يكون الجعل من افعال
القابول ولا يلزم المحذور المذكور

قوله لمساعد فرق المكافئين اي من لدن قوله
الذين يؤمنون بانفسهم الى هنا قال صاحب الكشف
لمساعد الله تعالى فرق المكلفين من المؤمنين والكفار
والتائبين وذكر صفاتهم واحوالهم ومصارف
امورهم وما اختلفت به كل فرقة بما بهداه
وإشقيها وبخطئها عند الله ويرد بها اقبل عليهم
بالخطاب قال الفاضل الطيبي والاطيفة التي
يتضمنها هذا المقام انه تعالى لما عدد الفرق
الثلاث يسمع منهم مخاطبا خبرهم ووصف كل فرقة
بما اختلفت به عما بهداه وإشقيها وبخطئها
ويرد بها اقبل عليهم بقوله يا ايها الناس يعني
ايها المؤمنون كما شرفكم ورفعت منزلتكم ومفاتيحكم
الكتاب الكامل فترتم بالهدى عاجلا وبالفساح
آحلا دوموا على ما انتم عليه ولا تتوانوا وزيد
في الشكر والتقوى لازيدنكم في النعمة والافضال
ويا ايها الكافرون اقلعوا عما انتم فيه وارجموا عن
عبادة غير الله الذي لا تنفع فيه ولا ضرر وتوجهوا
الى عبادة من خلقكم واباءكم وجعل لكم الارض
فراشا والسما بناء ورزقكم وكيت ويا ايها
النافقون اعلموا اني عالم بضمايركم واسراركم واعلم
ما باتون وما تدرون فاخلصوا العبادة لخالقكم الذي
انعم عليكم وعلى اسلافكم لعلمكم بمقون فتحدرون
عن النفاق روى عن ابي خيفة رحمه الله انه قال الناس
على ثلاثة اصناف المؤمن المخلص في ايمانه والكافر
الجاحد في كفره والنافق المداخن في نفاقه والله
تعالى فرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الايمان
وعلى النافق الاخلاص هذا واقول فـلى هذا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ عبودا فانه
حقيقة في معنى العبادة ومجاز في معنى الدوام عليها
ويمكن ان يجاب عنه بان المعنى في اعبدا عبادة
دائمة ديكون امرا بحقيقة العبادة الموصوفة بالدوام
ومعنى الدوام والاحداث والاخلاص خارج عن
مفهوم المفظ واجب ايضا بان هذا عمل بمعوم
المجاز يجعل العبادة محازا عن اجتناب الفواحش
ولاشك في ان كل واحد من الامور المذكورة اجتناب
عن الفاحشة قال الرازي في كلام الكشف نظر
لانه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات وللكافرين
مسعدات ومخطئات ثم قال ولعل المراد به انه لما ذكر

الخلل او القصر ليس بمراد بل الغرض لمجرد التقوية اذا فاد لا م الجنس اكثرى لا كلى كما في قول الخنساء
* اذا قبح البكاء على قتيل * رأيت بكاء الحسن الجيلا * كذا في المطول ٢٢ * قوله (صفة جرت عليه
تعلى للتعظيم والتعليل) اي فائدة هذه الصفة التعظيم والمدح للتقيد على الظاهر فان الخطاب كما عرفت شامل
للمؤمنين والكافرين مطلقا والمراد رب الجميع وهو معلوم عند الكل فالصفة ما دحة ومفيدة للتعظيم لا للتقيد
اذ لا وجه له وما كونها للتعليل فبناء على ان تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلمية ولهذا لم يعد ائمة البلاغة كون الوصف
للتعليل من فوائد الوصف وقد عرفت ان الربوبية شاملة للحقيقة وافراد الخلق وذكره بعده للتأكيد وللإشعار
بانه اصل الاصول لكونه اول نعمة موجبة يجب الشكر عليه اولا والظاهر انه عام من الربوبية كما عرفت حيث
لم يصر في مفهومه تبليغ الشيء الى كماله كما في الرب فذكره بعده مع ان المشهور عكسه للشيء على تقدمه على
النزعة في الوجود كما فاد مثل ذلك في قوله تعالى * وكان رسولا نبيا * من سورة مريم * قوله (ويحتمل)
احتمالا مرجوحا (انفسد والتوضيح) والاحتراز عن الآهة التي يسعونها ربابا زيف هذا الا احتمال اذا احتال
الاول راجح اذ كون الخطاب عاما للمؤمنين والكافرين هو الصواب عنده وهو في نفس الامر كذلك حيث
بين عمومهم وشبه اركانه حتى ذهب الى ان ماري عن علقمة لانه صحة رفعه الى النبي عليه السلام ولو سلم صحته
لا يوجب التخصيص وهذا الاحتمال بناء على التخصيص كما قال (ان اخص الخطاب بالمشركون) بناء
على ظاهر ماري عن علقمة وما جرى على المرجوح مرجوح فلا وجه لما قيل ان الاوضح هذا الاحتمال وانفسد
معناه التخصيص اي تقليد الاشتراك الناشئ من اطلاق الرب على الآهة التي يسعونها الخ ايضا بخلاف
الحقيقة فانها مخصوصة عندهم به تعالى * قال وثئن سألهم من خلق السموات والارض ليقولن الله * الآية
والصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصوصة ولو في المعرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو في التركة
في اصطلاح الممانى وتخصيص التخصيص بالتركة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النجاة ومن هذا البيان ظهر
ما في بعض الحواشي من القصور * قوله (واريد بالرب اعم من الرب الحقيقي والآهة التي يسعونها
اربابا) لما تعورف بينهم من اطلاق الرب على غيره تعالى كما في قوله تعالى حكاية * ارباب متفرقون خيرام الله
الواحد القهار * فيثبت بكون الذي خلقكم اخترازا عن تلك الارباب في قوله من الرب الحقيقي اشارة الى ان
اطلاق الرب على الهتهم محذور وليس هذا بمعنى اطلاق الرب عليه تعالى عندهم فينبذ اطلاق الرب
واريد بهما متاوهما ايضا لا يتخلو عن اختلاف اما اولافلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما ثانيا فلانه واقع
في كلامه تعالى بلا حكاية فنعيم الرب في كلامه تعالى الى آهتهم في غاية الضعف ومحتاج الى القول بان هذا
الاطلاق بناء على زعم المخاطب مع كون الاطلاق عليه تعالى بحسب نفس الامر فالجمع بينهما وبينه تعالى
في اطلاق واحد مشكل على ان اطلاق الرب مفردا على آلهتهم غير معارف عندهم وانما التعريف الاطلاق
جما لقوله تعالى حكاية ارباب متفرقون الآية قال قدس سره في حواشي سورة الفاتحة واما الجمع فلما لم يطلق
عليه تعالى صرح اطلاقه على غيره اما بالاضافة نحو رب الارباب او بدون الاضافة نحو قوله تعالى * ارباب
متفرقون * الآية انتهى وبالجملة لولم تعرض لهذا الاحتمال لكان اصوب وقد اوضحنا هذا البحث في حاشية
سورة الفاتحة * قوله (والخلق) في العرف العام بقرينة قوله واصله (ابجاد الشيء) اي اعطاء الوجود
لشيء بالمعنى اللغوي الشامل للمعدم فلا يتناول خلق العدم مع ان المصنف صرح في اوائل سورة الانعام
بانه العدم المضاف الى الملكة كالعدم ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل اي الخلق الا ان يقال اكتفى
بالابجاد عن الاعداد او اختارنا عدم تعلق الخلق بالعدم كما اختاره الجمهور (على تقدير) وهو تعيين
المقدار (واستواء) عطف تفييره اذ هو افتعال من المساواة وهي المعادلة المعتبرة بالذراع والوزن والكيل
وهو عين تعيين المقدار لكن هذا لا يتناول ما لا مقداره كالجزة الذي لا ينجزى الا ان يقال هذا بيان افراده
المشورة على ان ابجاد الجزء الذي لا ينجزى مفردا مما يمكن ان يناقش فيه والمعنى ابجاد الشيء على تقدير اشتراك
على تعيين قدر فيما من شأنه التبيين كان ذلك التبيين قبل ٢ الابجاد كما هو مقتضى اصل معناه وقيل يحتمل
ان يراد بالاستواء ما ابرز في الوجود على طبق ما قرر في العلم فينبذ بكون تأسيالكن الاول هو المناسب لعناء
اللغوي وايضا هذا المعنى مخالف لما نقل عن الراغب وهي المعادلة المشبهة بالذراع الخ كما سلف * قوله

١١ للمؤمنين مسعادات ومخططات علمانه ان مقابلات تلك الصفات مشفيات ومرديات وكذلك للكافرين والمنافقين فكأنه ذكر الكل من الفرق المسعادات والمخططات والمرديات **قوله** هز السامع وتنشط له بيان للثقة العامة للآفات **وقوله** واعتما لا المعبادة وجبرا لكلفة العبادة بيان لكسرتها الخاصة في هذا المقام **٣** تناول منه الحقيق الاخذ يقال ناوله كذا اذا اعطاه فتناول اي اخذه ثم يجوز به عن الشمول وشاع حتى صار حقيقة قيد في كلام الناس وفي اصطلاح المصنفين ولم يرد في كلام العرب بهذا المعنى كما قيل **٤** مولانا انبىالى **٥** مع ان صحة على عدل من تحدث الزواج مع البدن دون قول من تحدث قلبه بالفي عام كادر وفي الحديث الشريف **٦** دس لكوني **٧** اي والاكثر فيها الطريقة الزمانية وقد يكون للكتابة كبد وهي في غير هذا مجاز مثل استعماله في التقدم في السرف وفي الرتبة وكذا بعد ولقضم **٨** مولانا ابوالسود **٩** ان كمال باننا **١٠** فيه اشارة الى ما في الحاشية الحسروية من الاختلال **١١** غنى زاده **قوله** واعطى اي حكم المنادى اي واعطى الى حكم المنادى في الحركة والاعراب فانه مبني على الضم في انتهاء اذا لم يضاف الى شيء كاللادي المفرد المعرفة نحو يا زيد واجرى عليه المنصود بالنداء وهو اسم جنس كائنات ههنا وكالرجل في بابها الرجل **قوله** والزم رفعه يعني كان القياس في صفة المنادى المضموم جواز الوجهين الرفع جلا على لفظ المنادى والنصب جلا على محله لكن التزم رفعه ولم يجز انصب اشعار بان المقصود بالنداء اي جئ ليجرد الوصلة الى ذكره فكان بمنزلة زيد في يازيد **قوله** وانما كثر النداء على هذه الطريقة وهي طريقة ان يجعل حرف النداء افظا بالموضوعة لنداء البعيد وان يجعل المنادى بها موصوفا جنس كسفا ويثاله وان يفهم ها، التنية زيادة ايقاظ للمنادى لاستغلال النداء على هذه الطريقة باوجه ثلاثة من التاكيد الاول ما فاده كلمة يا حيث استعملت في القريب تزيلا للقريب اما في منزلة البعيد فلفظه فاذا كان المراد بالناس معنى عاماتا ولا للمؤمن والكافر والمريد يذكر استعمال كلمة يا في نداءهم على طريقة المجز في المرتبة الثانية فان الناس من حيث كونهم عقلاء فطنون بما يرد به النداء من وجوب العبادة لانهم لكونهم نودوا بها وان كانوا فطنين لم ينجذبوا الى الله في مرض الغافلين حيث ان العبادة امر معني بها مهمة لهم وكان الواجب ان يفهموا على وطئها بلا امر وتهديد فحيث لم يأتوا بها كغافلين فنادوا بها تنيها

على ذلك واستعمال يا في القريب الفاضل مجاز في الدرجة الاولى وفي القريب العاقل الفطن في الدرجة الثانية والثاني ما فاده الهاء المتصلة بها التنية وزيادة الايقاظ للمنادى والثالث التفصيل بعد الاجمال المستفاد من وصف المهمل على سبيل الكشف والايضاح قال الطيبي بموضوعة لنداء البعيد حقيقة واذا استعملت في القريب على المجاز فلا يخلو ان يراد بالبعد البعد بحسب المنزلة والمرتبة اما من جهة التكلم كقوله تعالى يا ارض ابلي ماءك وباسماء اقلعي اظهار العظمة وكبرياه وابداه لسان عزته ونهاونا بالمنادى وتعبدها وامان من جهة الخطاب كما تقول يا رب ويا الله ١١

(واصله) اي معناه الفلوي (التقدير) اي التعيين (يقال خلق الله اذ اقدرها وسواها بالقياس) ثم نفل في العرف العام لاسيما في اصطلاح الشرع الى الابدان المذكور لاشتغاله ذلك التقدير وبهذا المعنى استعمل في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام "اني اخلق لكم من الطين كهية الطير" الآية وقد جوز هذا المعنى المصنف في قوله تعالى "الذي خلق الموت والحياة" الآية ومن هذا تبيين ضعف ما قيل وبهذا المعنى لا يستعمل في الله تعالى اعلم ان الخلق عندنا صفة قديمة فعلقه قديم ايضا على ما اختاره الفاضل الخليلي وحادث على استخراج المحقق التفازاني به فيكون المعنى والخلق مبدأ لاجداد المدوم وعند النافعي وهو مذهب المصنف هو عبارة عن تعلق القدرة بذلك التعلق قديم عند بعضهم وحادث عند بعض آخر منهم كما حقق بعض الافاضل **٢** في بحث القدر فمضى كون التعيين قبل الابدان كونه قبله فلية زمانية على تقدير الحدوث وقلية ذاتية على تقدير القدم **٢٢** * **قوله** (٣ تناول كل ما يقدم على الانسان بالذات) فان الان من صيغ العموم والذي يتقدم على الانسان بالذات الروح مع الانسان على القول بخلقه حين يخلق خلق البين لاقبله كما اختاره مولانا خسرو فيعني يقتضي ان يكون الخطاب الى ابدان المخاطبين بدون ارواحهم قبل ولا يخفى فسادهم ولم يبين وجه الفساد لعل وجهه ان الخطاب الى ابدان المخاطبين لكونه جادا لا يصح لكن لا يلزم ذلك اذا الخطاب هنا مثل الخطاب في قوله تعالى "هو الذي خلقكم من طين" الآية وقوله تعالى "كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم" الآية فها هو جوابكم هناك فهو جوابنا هنا وسره ان الخطاب الى الانسان وهو عبارة عن الروح والبدن واعلام انكم مخلوقون من جاد ومخارق ارواحكم قبل خلق ابدانكم فلية ذاتية وهذا مراد مولانا خسرو فانه فسر المتقدم بالذات على غيره ما يرتفع الغير بارتقاعه بلا عكس كالحيوة مع العلم وفيما نحن فيه كالروح مع الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لاقبله فاراد بالانسان في قوله مع الانسان البدن فاراد بالتقدم بالذات التقدم بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ولا يكون علة كتقدم الواحد على الاثنين وبعد التي والتا تجريد الكلام عن التقدم بالذات احسن واول اذ لو اراد به ما اختاره ملا خسرو فلا يخلو عن بعد وان صح ولو اراد به ما توقف عليه وجوده **٤** كما ذهب اليه البعض فهو مقدم عليه بازمان وان اراد ما اصطلاح عليه الحكماء كما تعرض له بعض مع جرحه وشرحه بلا طائل فلا وجه له اصلا مع انه يرد عليه الاعتراض بان كلام المصنف يخالف مذهب الاساعرة فانهم لا يثبتون التقدم انذاتي اغير الله تعالى ويثبون ان يكون شيء علة لشيء ويقولون باستثناء المنكثات الى الله تعالى بلا واسطة وقد اعترف به المصنف **٥** في قوله تعالى "ختم الله على قلوبهم" الآية واعتراض آخر من ان جعل انقلابية شاملة للتقدم الذاتي والزمانى جيد لو ساعده اللغة وان امكن الجواب بان قبل طرف زمان حقيقة واستعماله في الذاتي مجاز يجمع التقدم غايته انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المصنف والكل تكلف يجب صون النظم الجليل عن مثله واقتضاب صاحب الارشاد حيث لم تعرض للتقدم الذاتي بل اكتفى بالزمانى حيث قال ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف اي كانوا من زمان قبل زمانكم وقيل خلقكم من قبل خلقكم واقم الضمير مقامه الملح والمراد بهم من تقدمهم من الامم السالفة التمهية وكذا لم يتعرض له بعض المتأخرين * **قوله** (او بازمان) كتقدم السموات والارض والعناصر وما يتولد منها فالاولى ما سلف من الامم السالفة لان الذين من صبغ العقلاء والتعميم الى غير العقلاء يحتاج الى التوصل واما التخصيص بغيرهم فلا يعرف له **٦** وجه وفيه تذكرة اعظم انعامه بان انعم عليهم قبل خلقهم بمدة طويلة بخلق ماله مدخل في الجملة في وجودهم فان خلق الاصول انعام على الفروع وتقديم خلق المخاطبين لانهم المواجهون بالعبادة فلا جرم انه يقتضى التقديم او خلقهم انعام لهم بالذات وخلق ابائهم وموادهم انعام لهم بالواسطة * **قوله** (منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم) احتراز عن توهم عطفه على الضمير المجزور من غير اعادة الجار في فصيح الكلام ولما فيه من الفصل بنت المضاف اليه لكن لا اختلال في المعنى ان اعتبر ذلك العطف وقد قرأ حرة بجر الارحام في قوله تعالى "تسألون به والارحام" عطفا على الضمير المجزور وان قال المصنف وهو ضعيف وقد وقع هذا العطف في فصيح الكلام لان قراءة حرة من التواترات * **قوله** (والجملة) اي جملة "الذي خلقكم" (اخرجت مخرج المقرر عندهم) اي عند المخاطبين يعني بطريق الوصف فانه يقتضى علم المخاطب ولذا قالوا ان الاخبار

(٢٤) (ل) (تكلمة)

١١ هضما للنفس واستبعادا لها من مظان الزلفى والبعده بسبب الغفلة والبلادة كما يقال يا هذا ان الغاث يارضنا يستسر او بحسب النطق فان الخطاب يمكن بعينه عن المفكرة لما فيه من المعنى الدقيقة او انه معنى بهاجدا كأنه يصده فيزل لذلك الخطاب منزلة الغافل تهيجها والها باليتقاء بشرائره وبجامع قلبه وانما احتاجوا ١١
٢ وصورة عموم الخطاب يمكن حل الكلام على

(٩٤)

(سورة البقرة)

الغالب

سعد

٣ الا ان يقال ان الخطاب عام للمركين قاطبة غير مختص باهل مكة ولا شك في وجود الدهرى حين الزول في اقصاد الارض

سعد

٤ قيل وقد اشكل بان الجار والمجرور لا يصح ان يكون صلة اذا جاز ان يخبر به عن المبدأ ومن قبلهم ناقص ليس في الاخبار به عن الاعيان فائدة فلا يصح ان يقع الابتاء بل فكذلك حكمه في الصلة وبأوله ان طرف الزمان اذا وصف لفظا او تعديرا مع القرينة الواضحة صح الاخبار به والوصول فتقول نحن في يوم طيب وما هنا بتقدير في زمان قبل زمانكم وجوابه ما ذكر في اصل الحاشية

سعد

٥ وجوز كون المراد مجرد التبرير لان الزيادة تعيد تقوية الكلام في كلامهم لكن الجمل على التأكيد الاصطلاحي حسبا امكان احسن وقد عرفت الامكان

سعد

٦ ومثل ههنا مربيا كما نقل عن الشيخ الرضى

سعد

١١ في نداء المعرفة باللام الى الوصلة بالبهيم لانهم استكروا اجتماع التي اتعرف بفخاؤلوا ان يفصلوا بينهما باسم بهيم يحتاج الى ما يزيل ابهامه فيصير التادى في الظاهر ذلك البهيم وفي الحقيقة ذلك المخصص الذي يزيل الابهام ويعين الماهية فيصير النداء مقمرا للماهية معلوم الذات فوجدوا ذلك الاسم البهيم اما اذا قطع عن الاضافة واسم الاشارة حيث وضعها مهمين مسروطا ازالة ابهامها الا ان اسم الاشارة قد زال ابهاما بالاشارة الحسية فلا يحتاج الى الوصف الكاشف بخلاف اى فانه ادخل في الابهام فلذا جاز باهذاولم ليجزى اى بلزم ان يردف بما يزيل ابهامه وذلك اسم الجنس لانه الدال على تعيين الماهية قال ابن الحاحب في وصف اى باسم جنس لانه مهم الذات فكان وصفه بما يدل على ذاتياته او لاوهو الوجه لان الوصف بالهاتى الخارجة فرع على معرفة الذات ولذلك كان البهيم مستبدا بصحة الوصفية باسماء الاجناس دون غيره لما فيه من الابهام قوله وكل مانادى الله متدا خبره حقيق والجملة بيان لاقضاء المقام من يدأ كيد بهذه الاوجه قوله والجموع اسدوها الجملة باللام للعموم حيث لاعهد واما اذا اريد بها اليهود كما اذا اريد بالناس مشركوا مكة لا بغية العموم والناس من اسماء الجمع

بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار ويرد عليه ان صاحب الكشاف اشار في قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى ان المتقين ان حل على المعنى الشرعى فان جعل خطابا لمن عرف تفصيله كانت الصفة مادية والا كانت كاشفة فيهم منه ان الاوصاف قبل العلم بها قد تكون اوصافا والاعتذار بانه اللهم الا ان يخص الاوصاف في عرفهم بغير الكاشفة ليس بام فان كلامهم مطلق ولا قرينة للتفيد واو قبل مراده ان الصلوات لابد من كونها معلومة الانتساب الى الموصول عند الخطاب ولذا يعرف الموصول بما فيها من الهدى واشترط فيها الخبرة والمخاطبون هنا المشركون اما خاصة اولكونهم داخلين تحت الخطاب لكان اسلم من تلك المناقشة فاجاب اولا بقوله (اما لا عترفهم به كما قال) وهو الطاهر الراجح لدلالته عليه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) وهذا يدل على اعترافهم بخلفهم وقوله تعالى (ولئن سألهم من خلق السموات والارض) الى هنا (ليقولن الله) وهذا دليل على اعترافهم بانه تعالى خالق من قبلهم وفيه نوع رمز الى ان المراد بمن قبلهم السموات والارض كما اختاره ولانا خسرو وقد عرفت ان الظاهر ان الالم السالفة والاصول الماضية كما يؤيده التعبير بالذين * قوله (اولئك منهم من العلم به) فيكون اخراجا للكلام على مقتضى خلاف الظاهر موافقا لمقتضى الحال فان غير العالم قد يزل منزلة العالم لوضوح الدليل القائم اشار اليه بقوله (بادئ نظر) اى ينظر سهل غير عميق فيلقى اليه الكلام الذى يليق ان يلقى الى العلم بالفعل وانت خبير بانه لادل الايتان المذكورتان على علمهم بذلك فاالباعث الى التزليل المذكور الان يقال ان هذا بالنسبة الى من لا يعلم من الدهرى كما قيل ٣ في قوله تعالى قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان الكلام مع فروع وهو دهرى غير عارف فتزل تمكنه من العلم به منزلة فكذا هنا لكن وجود الدهرى في المخاطبين المشركين محل تأمل فلاكتفاء بالاول احسن واولى والقول بانهم غير معترفين بغاية الخلق وان اعترفوا بنفسه كما يخطى به قوله تعالى (ولئن سألهم) الآية قليل الجدوى فانه لا معنى لغاية الخلق ونفسه وان اراد كيفية الخلق فكل الناس سواء فيه فاذا اعترفوا بانه تعالى خالق الكل كانطق به الايتان اولئك منهم من العلم به حسن اخراج الجملة يخرج الفرد عندهم واما التوحيد فلا تعرض له في هذه الجملة صريحا وان لم فلا معنى للاشكال بان تمكنهم بادئ نظر انما هو العلم بوجود الصانع واما كونه واحد او خالق الكل فيحتاج حصول العلم به الى مزيد تأمل على ان الفرق تحكم لان المراد بالتمكن اقوة برهانه وترك التعقب والتسك بالانصاف والنظر الصحيح في ترتيب مقدماته فلا ريب ان لافرق بينهما * قوله (وقرئ من قبلكم) بقع الميم القراءة المشهورة من المكسورة الجارة والتقدير والذين خلفهم قبل خلقكم فعطف الفعل الذى صلته واقم متعلقه مقامه كما قاله ابوالبقاء يعنى ان من قبلكم طرف مستقر وقد مر ان الفعل الخاص يابق بالتقدير في الطرف المستقر اذا قامت قرينة عليه وهنا كذلك فلا وجه لاشكال البعض بان من قبلكم ليس في الاخبار به عن الاعيان فائدة ٤ * قوله (على افهام الموصول الثانى بين الاول وصلته) دفع اشكال بان فيها موصولين والصلة واحدة او بان الموصول الثانى مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة الاول والظاهر هو الاول فدفعه بان الموصول الثانى مقمرا اى زائدا اصل معنى الافهام ادخال شئ في آخر بعنف ثم استعمل في الزيادة لانها من قبيل الادخال المذكور بدون ملاحظة عطف * قوله (تأكيد) اى تأكيد افضيا ٥ بمرادفه كئيد الضمير ٦ المرفوع المتصل بالضمير المنصوب واما قوله قدس سره انه تأكيدا اعطى الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو معناه احتراز عن بشاعة التكرار فيؤدى الى الصحافة لانه يتلزم ان لا يقع التأكيد بتكرير اللفظ الاول في كلام الفصحى لاسما في كلام الله الاعلى قال المصنف في سورة المرسلات مع ان التكرير للتوكيد حسن شائع في كلام العرب نعم يرد عليه ان الموصول بدون صلته لا يفيد شيئا فكيف يؤكد ولو بمرادفه او بالتأكيد المتأخر ومن ههنا اختار بعضهم ان من موصولة او موصوفة وهى خبر مبتدأ مقدر فابعد صلة اوصفة وهو مع المقدر صلة الموصول الاول اى الذين هم اشخاص كانوا قبلكم وجوابه على ما نقل عن صاحب الكشاف ان الموصول يفيد الاشارة وان كان المشار اليه مبهما وهذا يرجع الضمير اليه والخبر انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذى فعلته والحروف يجرى فيها التأكيد مع انها غير مفيدة بدون متعلقه ولو كان عدم الافادة مانعا من التأكيد لم يجز ذلك فيها فالموصول لكونه اسما اولي بذلك والى هذا

قوله ان صح رفعه اى رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يوجب تخصيصه اى تخصيص الناس بالكفار لان كونه مكيا لا يوجب كون (التفصيل) الخطاب موجها الى من في مكة من الناس دون غيرهم وان سلم فلا يوجب تخصيص ايضا لان منهم من هو مؤمن خالص ولا يوجب ايضا امر الكفار بالعبادة لان الأمور به اى الذى امر به ليس احداث العبادة فقط بل هو امر عام لزيادة اواذاتها فان اعبدوا على ما امر الكفار باحداث العبادة ابتداء وللؤمن امر بالمحافظة والدوام عليها واذا زيادها وللتائق بالاخلاص في الايمان فعنى خطاب الكفار باعبدوا آمنوا واعبدوا فان الامر بالشئ بضمن الامر بما يتوقف هو عليه ايضا ١١

١١ كما إذا أمر المحدث بالصلاة كان في ضمنه أمر بالتوضي أيضا ولعل كلامه هذا جواب عما يرد على ظاهر الآية من أنه يلزم منه أن يكون الكفار مكلفين بالفروع وهو خلاف المذهب الأصح وهذه مدثلة أصولية وهي أن وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما يلزم الإبه وكان مقدورا قبل فيه خلاف فن قال المعارف ضرورية ١١ (الجزء الأول) ٢٢ * لعلمكم تتقون * (٩٥) ٢ سواء كان ناكدا اصطلاحيا أو غير اصطلاحيا

٢ وهو اليا لكوني حبث فال يعني ان لعل على
حقيقتهها وهي التبري سواء من التكلم او المخاطب
او غيرهما انتهى والله - ع -

[illegible]

قوله ومن المؤمنين عطف على من الكفار اى
والمطلوب من المؤمنين ازديادها وبأنهم عليها قال
صاحب الكشاف المراد بعبادة المؤمنين ازديادهم
منها واقبالهم عليها واما عبادة الكفار فسر وط
فيها ما لا بد لها منه وهو الاقرار كما يشترط على
المأمور بالصلاة شرايطها من الوضوء والنية وغيرهما
وما لا بد منه وهو الاقرار كما يشترط على المأمور
بالصلاة الخ للفعل منه فهو مندرج تحت الامر
وان لم يذكر حيث لم يفعل الا بد وكان من اوازمه
على ان شركى مكة كانوا يعرفون الله ويعترفون به
ولكن سألهم من خلقهم يقولون الله ثم قال فان قلت
فقد جعلت قوله اعبدا ومتا لانسبين معا الامر
بالعبادة والامر بازديادها قلت الا زباد من العبادة
عبادة واس شيئا آخر قال الطيبي وهما بحث
وهو ان المنظر اذا طاق وهو محتمل المعين فلا يتجاوز
اما ان يطلق على حقيقتين مختلفتين كاللفظ المشترك
او على افراد حقيقة واحدة كالجنس او على
حقيقة وبجاز اما في القسم الاول والثالث فلا يجوز
ازادتهما معا في الثاني وهو المراد بقوله الا زباد
من العبادة عبادا وليس شيئا آخر لان تلك الزيادة
ايضا صادقة

قوله وأما قال ربكم تنبيه على أن الموجب للأنعام
هي الربوبية فإن الرتبة عين الأنعام وهي
أثر الربوبية ومعنى التشديد منعاً من ترتيب الحكم
على الوصف المناسب فإن العبادة شكر الأنعام
والأنعام أثر الربوبية ومقتضاه فكانه قبل اشكروا
نعمكم الذي منحكم نعمة الوجود بعد أن لم تكونوا
شيئاً

قوله صفة جرت عليه للتعظيم والتفانيـل هذا اذا كان الخطاب عاما لجميع الناس وقوله وبحتمـل التفيد والتوضيح على ان يكون خاصا بالمشر كين

ومعنى التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف المناسب وفي الكشف فان قلت ربكم ما المراد به قلت كان المشركون مقتضين ربوبيتين ربوبية الله وربية
الآلهتهم فان خصوا بالخطاب فالمراد به اسم يشترك فيه رب السموات والارض والالهة التي كانا يسمونها اربابا وكان قوله الذي خلقكم صفة موضحة بميزة وان كان
الخطاب للفرق جعلا فالمراد به ربكم على الحقيقة والذي خلقكم صفة جرت عليه على طريق المدح والتعظيم ولا يمنع هذا الوجه في خطاب الكفرة خاصة الا ان الاول
اوضح واصح وحاصل كلامهما ان الخطاب ان كان عاما يكون المراد بالرب معنى خاصا والصفة مادحة وان كان خاصا يكون معنى الرب عاما والصفة موضحة ١١

اتفصيل اشار صاحب الكشف اجالا فقول البعض ان النجاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته ٢ غير مسلم عند الشيخين * قوله (كما فهم جرير في قوله * يا نبيم عدى لاباباكيم * تيم الثاني بين الاول وما اضيف اليه) تأيد لحة كون الموصول قبل صلته مؤكدا لانه مستبعد لما عرفت بقول الشاعر حاصله ان المضاف اليه بمنزلة جزء المضاف ومع ذلك يؤكد فكذا هنا وتيم بفتح التاء الفوقية وسكون الياء التخييداصله العدد ومنه تيم الله ثم سمي به عدة قبائل ومنها تيم عدى منها عمر المذكور وهو عمر بن لجاه اى تيم تيم عدى لاباباكيم لابقايتكم في سورة عمر ولا باباكيم كلمة مدح والمعنى لا يوفعنكم عمر في مكروه لاجل تعرضه لهاجاتي فانهوه عن مهاجاتي حتى تأنواعن شري فخطاب جرير قبيلته لما بلغه عنه انه هجا وقال لهم لا تتركوا عمر ان يهيجوني فيصيبكم شري بان اهجيوكم بسببه فراه بالشر والمكروه الهجو ويجوز في تيم الاول الضم والفتح والثاني مفتوح فقط وتفصله مذكور في النحو قوله الثاني مفعول افهم اى تيم الاول مضاف الى عدى والثاني متعم بينهما للتاكيد ٢٢ * قوله (حال من الضمير في اعدوا) فيجئنا يجعل قوله تعالى * الذى جعل لكم الارض فراشا مبتدأ خبره فلا تجعلوا بتأويل كاسياتي فلا يرد اعتراض المحقق الفخازنى بانه على هذا التقدير يلزم توسط بين وصف مفعول العامل في الحال فان * الذى جعل لكم الارض فراشا * موصول بكم صفة او مدمحا منصوبا او امر فوجعا رجع هذا الاحتمال لان كونه حالا من مفعول خلقكم يحتاج الى التأويل كما ستعرفه فلهذا السر اختار الابدع اولاً الى الاشارة الى الاقرب فلا يقال انه قطع من الاقرب الى الابدع بالوجهة * قوله (كانه قال اعدوا ربيكم راجين) حل لعل على الترجي وهو الطمع في حصول امر محبوب ممكن الوقوع ولما كان هذا محالا عليه تعالى شانه حل على الرجاء للمغاطب فانه كما يجيى رجاء التكلم بجيى رجاء الخطاب ورجاء غيرهما والظاهر انه حقيقة في الكل كما صرح به بعض المحشين ٣ والظاهر انه حقيقة في رجاء التكلم ويؤيده قولهم انه لانشاء الترجي والانشاء لا يكون الا من التكلم وقال الرضى ان لعل اذا وقعت في كلام علام الغيوب تكون لرجاء المخاطبين عند سبويه وهو الحق لان الاصل في الكلمة ان لا تخرج عن معناها بالكلية انتهى فهو ايضا مؤيد لما قلنا لكن الانشاء لما يقع حالا اوله راجين كما قيل اولما يكن لعل هنا لانشاء الترجي لانه ليس من التكلم ولا معنى لانشاء التكلم رجاء الخطاب تحض لمعنى الرجاء وتأويله راجين لكون الجملة في معنى المفرد ولذا اكتفى بالضمير عن الواو مع ان الجملة اسمية والضمير المستتر في راجين ضمير الخطاب ولا يلزم وجوب التيد من وجوب المقيد فلا اشكال بان الحذف قيد لعمامها وهو الامر هنا والاصل فيه الوجوب فيقتضى وجوب الرجاء المقيد به العبادات المأمور بها مع ان ذلك الرجاء ليس بواجب على ان الامر هنا اعم من الوجوب كما هو الظاهر وفيه كلام في الاصول كذا قبل ولتنة الاشكال رجع الاحتمال الاخر وان كان فيه اشكال آخر كما ستعرفه وبعضهم حل الامر على الاستحباب لكن لا يلزم قول المصنف فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به فانه يقتضى حله على الوجوب وان لم يحمل عليه فلا اقل من حله على اعم من الوجوب فانهوه بل على ما ذكرناه من انه لا يلزم من وجوب المقيد وجوب المقيد بل القائمة من التيد الارشاد الى ما هو اكل العبادات وافضل الطاعات فانه افضل المناجات * قوله (ان تعرطوا في ذلك المتن) الانحرط بمعنى النظم ولهذا افترقه بالسلك وهو الخطب الذى ينظم فيه النذر وفيه استعارة بدبعة فكأن على بصيرة ومن هذا لا يلزم ان يسمع بخصوصه من العرب بل لابد من ان يسمع نوعه وفي قوله (الفارزين بالهدى) اشارة الى ان المراد بالتقوى هنا هي المرتبة الثالثة فلا وجه للاشكال بانه لامعنى لتقيد العبادات برباء التقوى لان الرجاء بنافى الحصول وهذا عجب اذ ارباب التقوى بالمرتبة الاولى والثانية مأمورون بالعبادة راجين بوصول هذه المرتبة الثالثة واما اصحاب المرتبة الثالثة وان كان الامر المذكور يتناولهم لكنه ليس بخصوصهم بل يتناول اهل المرتبتين كما سلف فاسند ما هو لاغلب الافراد من الرجاء الى الكل وهو شائع في كلامهم او بانسبة اليهم رجاء شانهم اذ قد عرفت في توضيح قوله تعالى * اهدنا الصراط المستقيم * ان السير في معرفة الله تعالى غير متناه بل السير الى معرفة الله تعالى ايضا غير متناه ومن هذا يكشف ان حل التقوى على المرتبة الثانية بل الاولى صحيح هنا بالحمل على رجاء دوامها وثباتها فكان ارباب الحواشى ذهلوا عن التحقيق في قوله تعالى * اهدنا الصراط المستقيم * واخطبوا الكلام ههنا بلا طائل الفارزين بالهدى في الدنيا آية

ومعنى التعليل استفاد من ترتيب الحكم على الوصف المناسب وفي الكشف فان قلت ربكم ما المراد به قلت كما
الكنهم فان خصوا بالخطاب فالمراد به اسم يشترك فيه رب السموات والارض والالهة التي كان يسمونها اربا
الخطاب للفرق جميعا فالمراد به ربكم على الحقيقة والذي خلقكم صفة جرت عليه على طريق المدح والتعظيم ولا
اوضح واصح وحاصل كلامهما ان الخطاب ان كان عاما يكون المراد بالرب معنى خاصا والصفة مادحة وان كان

١١ والفرق ان الرب في تخصيص الخطاب بالشركين متعدد المعنى والمربوب واحد اى طائفة واحدة فلذلك يجيى اللبس ويحتاج في ازالته الى الايضاح والكشف
وفي تعميم الخطاب بالناس جميعا يكون الامر بالعكس اى الرب واحد والمربوب متعدد اى طوائف مختلفة فلا لبس حيثئذ في الرب حتى يحتاج الى التوضيح بصفة ١١
٢ غاية يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ان قيل ان

(٩٦)

(سورة البقرة)

الدوام في الشيء يكون اطلاق الشيء عليه مجازا
وهو جائز عند المصنف ذلك ان تقول عموم المجاز

م

١١ فلذلك يحمل الوصف حينئذ على المدح والتعظيم
وانما تعين وتخصص معنى الرب بالرب الحقيقي في
جعل الخطاب عاما لانه اذا خوطب به جمع الناس
لا يبادر ذهن احد الى غير الله تعالى فكله قيل
بالنبيات الناس اعبدوا ربكم الذي اتفقتم على
ربوبيته بخلاف توحيده الخطاب الى الشركين
خاصة فان الحاصل في ذهنهم عند سماعهم لفظ
الرب معنى عام مثول الرب الحقيقي ولا لهنهم
اقول في حل معنى الصفة عند جعل معنى الرب عاما
على التوضيح نظر لان الصفة الموضحة عند علم
المعاني هي الصفة الكاشفة وهي بمنزلة المعرف
بالنسبة الى المعرف فيقتضي جعلها على الموضحة
مساواتها للموصوف ومعنى الصفة هنا على ذلك
التقدير اخص من معنى الموصوف فلعل الشككين
ارادوا بالتوضيح المعنى اللغوي الحاصل في التقييد
وال تخصيص يدل عليه عطف التوضيح على التقييد
على سبيل التفسير في كلام القاضي حيث قال
ويحتمل التقييد والتوضيح

قوله ولا يمتنع هذا الوجه اى ان تكون الصفة
جارية على المدح في خطاب الكفرة لانهم يقولون
الرب الحقيقي هو الله تعالى والهة شفعوا عنده
فذا سمعوه من جانب الرب تعالى لم يشكوا عليهم
انه هو الرب الحقيقي الا ان الوجه الاول وهو جعل
الصفة مادحة والخطاب عام اوضح واصح من جعلها
مادحة والخطاب خاص لانه اظهر والنظم له
ادعى لما سبق من قوله لما عدد الله تعالى فرق
المكافئين الى قوله اقبل عليهم بالخطاب ولما ساقى
من ان و بشر الذين آمنوا عطف على وان كنتم
في ريب وكلاهما تفصيل لقوله تعالى يا ايها الناس
قال الرازي في ان معنى قوله الا ان الاول اوضح
واصح اما انه اوضح فلان حال الكفرة يوجب ان
يكون ربكم اعم واما انه اصح فلان الاغلب في
الصفة معنى التخصيص والتوضيح وحل الكلام
على الاغلب اصح وقد اتفق بعض المحققين في حل
هذا التركيب اثر الرازي اقول اخذ الرازي من لفظ
الاول في قوله الا ان الاول اوضح واصح ما ذكره
اولا من ان الخطاب للشركين ومعنى الرب عام
والصفة مخصصة ونحن اخذنا منه انه الوجه الاول

مرتبة من الهداية قال المصنف في تفسير قوله تعالى اهدنا الآية فاذا قاله العارف الواصل عن به ارشدنا
طريق السير فيك انتهى واذا نظر الى ان العارف الواصل داخل تحت الامر هنا فلامنى بالنسبة اليهم اعبدوا
ربكم راجين طريق السير في العرفان في كل حين وزمان واما بالنسبة الى غير العارفين فالعنى اعبدوا ربكم
راجين الوصول الى مرتبة العارفين فان الوصول اليها مطلوب المقرين (والفلاح) في الحق وانما ذكره
لدفع ما قيل ٢ ان الالاقى بالبلاغة القرائية ان يعتبر من اول الامر غاية عبادة ربهم ماهولة لهم وهو الثواب
الجزيل وان كان التقوى منضيا اليه وجه الدفع هو ان العرض الى السبب تعرض الى السبب وهو الثواب
السبب عن التقوى وبهذا علم غاية متابعهم التي لاجلها يستحق مشاقها مع الاشارة الخفية العلية الى ار العابد
ينبغي ان يرجو عبادته الوصول الى المرتبة العليا من التقوى وهي ان يتزده عايشة لسه من الحق ويقتل
اليه برأشه وهذا لذة الروحانية التي ينس في جنبها جيع لذة الجسمانية وغفل عن هذه النكته الابدية
كثير من المهرة وظنوا ان الالاقى بالبلاغة القرائية باعتبار من اول الامر ماهولة لهم الخ * قوله (المستوحين)
بصفة اثنية صفة للهدى والفلاح موضحة او مادحة اى المقصدين (لجوار الله تعالى) بمقتضى وعنده تعالى
وجوز كونه بصفة الجمع صفة للثقتين والميل الى القرب اقرب والمراد بالجوار القرب المعنوي منه تشيها للمعقول
بالمحسوس استعارة مصرحة ويحتمل التمثيل * قوله (تبه على ان التقوى منتهى درجات السالكين)
واول منازل الواصلين العارفين لما عرفت في سورة الفاتحة من ان العارف لانهاية في سيرة كمالا الى عصاه بداله
سفر والمراد بالتقوى المرتبة الثالثة ومن هذا قال (وهو التبرأ من كل شيء سوى الله الى الله) حتى من نفسه
واذا اراد ان يرى شيئا رأى الله قلبه اومعه وجه انبياء هو انه تعالى لما امر بالعبادة وهي نفس المرتبة الثانية
من التقوى وهي التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك علم ان المراد بالتقوى المرجو حصولها هو التقوى
الحقيقي وهي المرتبة الاولى وكونه منتهى درجات السالكين فانه لو كان مرتبة فوق تلك المرتبة لتعد الامر
بالعبادة تلك المرتبة والتعبير بالانبياء للاشعار بان ذلك مما يمكن بالالتفات اليه ان يعلم فيكون بمنزلة البديهي وما سبق
في آياته كالتيه عليه قيل وبقوله تبه الخ اندفع ما قاله قدس سره في شرح الفتح من انه لا فائدة في جعله حالا
من فاعل اعبدوا * قوله (وان العابد) اى تبه به على ان العابد كله على ان الامام للاستغراق والاستغراق
المفرد اشمل كما قيل اختاره (ينبغي) اى يجب (ان لا يغتر بعبادته) حيث انه تعالى امره بالعبادة راجيا
دخوله في سلسلة المتقين الفاترين غير جائز اياه اذا اعتبر بالخواتم وهي غير معلومة والى هذا اشار بقوله
(ويكون ذا خوف ورجاء) وايد ذلك حيث قال (كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا وطعنا يرجون رحمة
ويتخافون عذابه) داعين اياه خوفا من سخطه وان كان محسنا في عبادته فان كثيرا من الاولياء فضلا عن
سائر الاتقياء ادر كهم التسف المؤبد نعوذ بالله الذي غر عباده باللطيف المخلد فكيف ينبغي ان يغتر
بعبادتهم وبعد ظهور القائدة الرشيدة اندفع ما قاله المحقق التفازاني وتبعه غيره من ان تقييد العبادة بترجي
التقوى (وما يغترب عليها من الثوبة الحسنى ليس له كثير فائدة ومعنى انما الناسب تقيدها بالتقوى واقتراحها برجاء
ثواب التقوى والانقطاع ظاهر ومراده تزييف كون لعلكم تتقون حالا من ضمير اعبدوا وكذا مراده قدس
سرهم المراد بالخوف الخوف من سخطه وعقابه وجه انقهاهم من النظم الجليل هو انه لما كان حصول تلك
المرتبة من التقوى وما يغترب عليها من الثوبة الحسنى مرجوا غير مقطوع به كان حصول الخوف من العقاب
منفهما من ذلك اذ لو لم يكن ذلك منفهما لكان الثواب المترتب على التقوى مقطوعا به والملازمة واتقاء اللازم
واضمان والقول بان ذلك غير مفهم وان المنفهم خوف عدم حصول المرجو وكونه مرادا لا يلازم قوله كقوله
تعالى يرجون رحمة الآية من سوء الفهم * قوله (او من مفعول خلقكم) عطف على قوله من الضمير
في اعبدوا قوله (والمطوف عليه) وهو الذين من قبلكم عطف على مفعول خلقكم وهذا مختار المفسرين
اخره المصنف لان فيه اخراج لعل عن حقيقتها بالكلية ولا يصار اليه الا عند العذر وما اورد على المصنف
في الوجه الذي اختاره قد عرفت دفعه * قوله (على معنى انه خلقكم من صورة من ربي من التقوى)
اشار به الى انه على هذا الوجه لا يمكن حل لعل على الترتيب اما بالنسبة الى المتكلم لانسحالة الترتيب على علام
الغيوب واما بالنسبة الى المخاطبين لانهم في ابتداء الخلق لم يكونوا من اهل الرجاء واما حين العبادة فهم من اهل

من وجهي كون الصفة مادحة فان مراده من قوله هذا الوجه في قوله ولا يمتنع هذا الوجه هو وجه كونه الصفة مادحة والخطاب خاص (الرجاء)

بالشركين وقد ذكر قبل هذا الوجه وجه كونها مادحة والخطاب عام فينبغي ان يكون المراد من قوله هذا الوجه ثاني ذلك الوجه وذلك الوجه هو الاول لا ما ذكره الرازي
وبشهادة الاستثناء من لا يمتنع هذا الوجه فليندر قوله متناول كل ما تقدم بالذات او بالزمان فيه فوجه من مذهب الفلاسفة فانه ان اراد بالانسان النوع بكمله وكان
الخطاب للنوع يكون المراد بالذين من قبلكم العال العالي التي هي العلية التي هي العقول ونوع الانسان عندهم قديم والعقول متقدمة على نوع الانسان تقدما ١١

١١ ذاتيا عندهم لازمانا وان اراد به اشخاص الانسان والخطاب للوجودين وقت نزول الآية ومن سوجد يكون المراد من قبلكم من تقدم على الموجودين من الاشخاص البشرية الذين مضوا وتقدموا عليهم فقد ما زمانيا قوله معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم فالعني خلقكم وخلق الذين من قبلكم (الجزء الاول) (٩٧)

٢ مع رجحان الفصل سواء كان بحسب الوقوع في نفس الامر او بنظر الراسي

٣ ومنه ظهر ضعف ما قيل واذا تحققت جواز الوجهين اي الاستعارة التسمية والتسمية عرفت ان من قصر على الاول فقد قصر وكذا من قصر على الثاني ايضا

٤ ومنهم من ارجع الضمير الى من وامره عبارة عن فعل الموجه وقد غفل عن قوله باجتماع اسبابه الخ

٦ والى هذا اتوجه اشار اجالا مولانا سعدى في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

قوله والجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم اي وجلة خلقكم الواقعة صلة الذي اخرجت مخرج ما عو ثبات مقرر معلوم عندهم وجه اخراجها مخرج المقرر وابقاها صلة الذي فان الصلات لابد ان تكون معلومة الانساب عند المخاطب الى الموصول وكذلك الصفات

قوله اولئك منكم من العلم به جعل القدرة على العلم بان الله خالقهم علمه فلا كان ذلك معلوما عندهم حقيقة او كان كما علمهم اخرج مخرج التأييد المقرر عندهم حيث جعل صلة الذي

قوله علي الخاتم الموصول الثاني والاصل والذين قبلكم فاشتم الموصول الثاني وهو من بين الذين وصلت الي هي قبلكم فصار بعد الاخام مثل ما قيل والذين الذين قبلكم فان الذين الثاني فيه مثل بنم الثاني المقسم بين المضاف اعني بنم الاول والمضاف وهو عدي في قول جرير وعام البيت لا يباينكم في سوء عمر اي في مكروءه وعمره ورجل بني وذلك انه اراد ان يسمي جريرا فقال جرير لقيلة عمر لا تنكروا عمر يهجووني فيصيبكم شري قال صاحب الكشف وهي قراءة زيد بن علي والذين من قبلكم وهي قراءة مشككة ووجهها على اشكالها ان يقال الخاتم الموصول الثاني بين الاول واصله تأكيذا كما في جرير في قوله يا بني عدي لا يباينكم تيمم الثاني بين الاول وما مضى اليه نقل الطيبي عن صاحب الكشف انه قال فان قيل يانهم كلام مقيد بنفسه فجاء وقوع بين الثاني تأكيده بخلاف والذين في الآية فانه غير مقيد فكيف يجوز ان يكرهه اقول واصل هذا هو جهة اشكال هذه القراءة عنده ثم قال والجواب ان الذين مقيد ايضا فائدة الاسارة وان كان المشار اليه بهما ولهذا يرجع

الرجاء فلذا جل عليه في ذلك الوجه واما جعلها حالا مقدرة فلا ماساغ له لان المقدر في ابتداء الخلق التقوى لارجاؤها كذا قيل لكن قوله لان المقدر في ابتداء الخلق التقوى لارجاؤها ضعيف لانه قد عرفت انهم لم يكونوا من اهل الرجاء فيصح ان يقال انهم حين الخلق مقدروا رجاءهم اهدم تحقق الرجاء منهم بالفعل وهو شرط الحال المقدرة غاية الامر انهم مقدروا تقوى بهم كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا لا ينافي تقدير رجاء التقوى ايضا لكن الشيخين لم يفتنا اليه لقلة الجدوى بل جنحا الى الاستعارة التسمية ولهذا قال المصنف في صورة من يرجي منه التقوى وهذا اللفظ صريح في الاستعارة التسمية قيل فلا وجه لمن جعله حقيقة شبه صورة منزععة من حال خالفهم بالقياس اليهم بعد ان مكنتهم من التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال الراسي والرجو منهم ورجاؤه الا انه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه وهو كلفة اهل كامر نظيره في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية وجه التبيه ايضا صورة منزععة وهي كون متعلقها غير معلوم ان يقع وان لا يقع مع رجحان ٢ جانب الفعل وجوز ارباب الحواشي ان يكون استعارة تسمية بان يقال استعمل كلفة لعل الموضوع للترجي في طلب التقوى منهم بعد اجتماع اسبابه ودواعيه والجامع ما ذكره المصنف بقوله لترحم امره الخ اي كون متعلق كل واحد منهما غير بين ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان جانب الفعل وانت خير بان قوله في صورة من يرجي منه التقوى صريح في الاستعارة ٣ التسمية كما سلف نعم انه حسن في حد ذاته لكن شرح كلام المصنف بهذا ليس بحسن قيل قال صاحب الكشاف لعل في الآية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لان الله تعالى خلق عباده لتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازال العلة في اقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والنشر والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجم امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجمت حال المرتجي بين ان يفعل وان لا يفعل ولما كان هذا مجازا على قاعدة الاعتزال لا لانهم لم يضع زمام الاختيار في ايديهم واراد منهم الخير والتقوى بل طاب والارادة غير الطلب عدل عنه المصنف فقال على معنى انه خلقكم الخ انتهى فان الارادة لا يتخلف عنها المراد عند مشايخنا اهل السنة فلا يصح ان يقال واراد منهم الخير والتقوى فان كثيرا من الناس لم يفعلوا الخير والتقوى فيلزم التخلف المذكور وهو محال في حقه تعالى لاستلزامه النقص والعجز واما الطلب فيجوز تخلف المطلوب عنه اذا نقص فيه واما المعزلة فقد جوزوا تخلف المراد عن الارادة فوقعوا في هذه الورطة العظيمة * قوله (لترحم امره) ٤ اي التقوى بتأويل الالتقاء او ما ذكر اي كان شان الرجو حقيقة الترجيح بالنظر الى الرجو منه فالجامع بينهما ما اشترنا اليه وقال ان عطية ان الرجاء على حقيقته والمراد رجاء غير التكلم والمخاطب فانه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث ان تأمله تتأمل توقع رجاء ان يكون متقيا فلا يلزم منه تشبيهه تعالى بالمرتجي كما زعم من كلام الكشاف قوله ان تأمله تتأمل الخ تحقيق ما قاله من ان لعل على حقيقة الرجاء لكن رجاء غير التكلم والمخاطب واصل مراده من ان الرجاء على حقيقته اقرب الى الحقيقة لكونها باقية في معنى الرجاء وان كان من غيرهما اذ قد عرفت ان لعل لانشاء الترجي ولا معنى لانشاء التكلم رجاء غيره واما الاشكال بان ذلك ينافي قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وان قوله ومن قبلكم عام للصبيان والمجانين فلا وجه لان يقال ان الله تعالى خلقهم مرادا منهم التقوى اي طابا لها فدفوع بان الارادة بمعنى الطلب فيصح تخلف مطلوب الله تعالى عن طلبه ولا بعد ٥ ان يقال العبادة غاية مطاوعة خلقهم حيث خلقوا مستعدين لها بحيث يتأتى منهم العبادة وهدوا اليها بان ركب فيهم عقولا وجعل لهم حواس ونعوق بعضهم عن الوصول اليها باسباب لا يمنع كونها غاية مطلوبة وبهذا ظهر التوفيق بين قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم الآية وبين قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن هذا انكشف الجواب عن الاشكال الثاني ايضا فان الصبيان والمجانين الذين ماتوا ولم يصلوا الى درجة التكليف توفيقهم من الوصول الى العبادة عما تهم حال صباوتهم وجنونهم وقد عرفت ان مثل ذلك لا يمنع كون العبادة مطلوبة من خلقهم فلا حاجة الى ان يقال ان الله تعالى خلق جنس من قبلهم مريدا طابا منهم التقوى فتخلف بعض الافراد لا يقدح فيه وهذا الاشكال مع جوابه جار في قوله تعالى الذي خلقكم اذا خطاب عام للصبيان والمجانين المذكورين فلا يعرف وجه التخصيص بمن قبلكم وايضا يحل الاشكال بذلك في قوله

الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المقيد فالتك قول الذي فعله وقال الشيباني (٢٥) (ل) (تكلمة) الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المقيد فالتك قول الذي فعله وقال الشيباني والاشكال هذا الكلام سؤالا وجوابا فان ذلك بمنزلة التأكيذ اللفظي فانه قديكون باعادة عين اللفظ الاول وقد يكون بذكر مرادفه وذلك جار في الحروف فضلا عن الموصولات ثم الجواب ان تيم وهو الذي يقول في المفصل والموصول ما لا بد له في تمامه اسما من جملة تردده من الجمل التي تقع صفات وامر اي ان في الاعتراف باشكاله ناسحا لان التأكيذ اللفظي مرادف كثر وباعادة عينه اكثر وقد ذهب الاخفش في نحو ما ان زيد قائم الى ان ان لا تأكيذ قوله راجين ان يخرطوا هذا على حل معنى الترجي في لعل على الحقيقة بخلاف جعله حالا من مفعول خلقكم فانه على المجاز المستعار ولا يجوز خله على الحقيقة بان يكون المعنى خلقكم راجين للتقوى ١١

١١ لانهم في وقت خلقهم لم يكن لهم شعور بالرجاء ولا بالتقوى واعترض عليه بأنه لم لا يجوز ان يكون حالاً مقدرة لا يقال لانهم في حال الخلق لم يكونوا بمقدرين للرجاء كما انهم لم يكونوا بمقدرين للتقوى وبكسر الدال فيكونوا مقدرين للرجاء بالفتح كما في قوله تعالى وبشرنا بما نحن بان معناه ١١ ولولم يغلب قيل لعلكم وايامهم وهذا التغليب بناء على ان المراد بالذين من قبلكم الامم السابقة لا التعميم الى غير العقلاء ولوسلم لا يلزم كون ماسوي الانسان من الجهاد مطلوباً منه التقوى اما لانه من قبل استناد ما عو لبعض الى الكل اولاً عام خص منه البعض بقرينة العقل فلا يرد ما اورده مولانا خسرو

(٩٨)

(سورة البقرة)

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون * بلا حاجة الى تأويل ارادة الجنس * قوله (باجتماع اسبابه) اي الاتقاء وهي العقل والحواس السليمة والافتقار الى النظر الصائب والفكر الناقب (وكثرة الدواعي اليه) اي الى الاتقاء وهي الآيات الزاجرة عن المعاصي والمغريات على القربات وهلاك الامم الماضية باقتراف المرديات ولا ضير في عدم وصول بعضهم الى التقوى لتعوق عائق باسباب شتى * قوله (وغلب المخاطبين ٢ على الغائبين في اللفظ والعنى على ارادتهم) اشارة الى جواب سؤال بأنه كما خلق المخاطبين للتقوى فكذلك خلق الغائبين من قبلهم فلم قصره على المخاطبين فده بأنه لا قصر عليهم في المعنى والقصر في اللفظ لا يضر اذا المعنى على ارادتهم جميعاً حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين اي المعدومين وقد عرفت البحث في نعيم الخطاب الى المعدوم فتذكرنا واولاً انه لا قصر على المخاطبين لان النظام دل بعبارة على خلق المخاطبين للتقوى وبدلنا تدل على خلق الغائبين لم عن الاستكمال وهذا التوجيه جار في من سيوجد في قيام الساعة واعتبار الغائب بالنسبة اليهم ايضا في غاية البعد مع انه لم يرض بالعموم لمن سيوجد في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا * الآية على ما اختاره بعض المحشين ولولم يصرح بعض المحشين بان المراد بالغائبين هم الذين هم الذين من قبلهم وعم الى الغائبين الماضين والأتين لكان اظهر * قوله (وقبل تمليل الخلق اي خلقكم لكي تتقوا كما قال * وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون *) اي مستعملة بمعنى الغاية والمصلحة على طريق الاستعارة اما في اهل فتكون تبعية اوفى مدخولها كما حققه في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً * الآية لا بمعنى الغرض لان قوله الاتبارى وجاعة من النحويين وقال صاحب المعنى لعل لها معان احدها اتوقع والى الثاني التعليل ابته جاعة منهم الاخفش والكسائي وحلوا عليه قوله تعالى فتقوله قولاً لنا اعله يذكروا ويحشى * وهم ممن لا يقولون بان افعال الله تعالى معللة بالاعراض نقل عن المحقق التفتازاني ان الزمخشري رد هذا حيث قال زعم الاتبارى وجاعة من امة العربية ان اهل قديكون بمعنى كى حتى حلوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجى سواء كان اطماعاً نحو * لعلكم تفلحون * اولاً نحو * لعلكم تذكرون * ولعلكم تتقون * وذهب صاحب الكشاف الى ان مراد الزمخشري توجيه كلام الاتبارى ومتابعيه دون الرد عليهم انتهى وهذا هو الظاهر من كلام الزمخشري حيث قال اهل جات للاطماع في القرمان من كريم رحيم اذا اطعم بفعل ما يطعم فيه لا محالة جرى اطماعه محرم وعده المحتوم وفاؤه وهو معنى ما قبل ان اهل بمعنى كى ولكن الحقيقة ما لقيته اليك انتهى ٣ قوله وهو معنى ما قبل مثل هذا الكلام شائع في التوجيه لافى الردوان اوهه قوله ولكن الحقيقة الخ لكن يمكن ان يكون معناه وهو معنى ما قبل ان اهل بمعنى كى لكن مراده المعنى المجازى فان الحقيقة ما لقيته اليك ولقد اصاب من قال ان من فسرهما بكى لا يدعى انها حقيقة في معنى كى بحيث يكونان مترادفين يجب صحة استعمال كل منهما مكان الآخر بل يدعى كون اهل مجازاً عن معنى كى وهو لا يقتضى صحة وقوع اهل في جميع موارد كى يلزم صحة لعل اهوده واهلى اشر به كما يلزم صحة وفوق الاستفهام الانكارى الذى بمعنى كى فى كل موضع يصح وقوع النفي فيه كما صرح به المطول وجهور المفسرين حتى المصنف وصاحب الكشاف قد فسروها في الموارد بكى كما سياتى ان شاء الله تعالى فعمل وقوع الاتفاق على صلوح لعل الجرد معنى العلية فلا معنى لانكار ذلك ولا وجه للقول بان من قال بان لعل قديجى بمعنى كى وظاهره الجبى بحسب الحقيقة فان الاستراك خلاف الاصل والمافظ اذا دار بين كونه مشتركاً بين معنيين وبين كونه حقيقة في احدهما مجازاً في الآخر فالجمل على الاخير اولى كما صرحوا به واما القول بأنه لا علاقة معتبرة بين الارادة والترجى مطلقاً بل التجوز انما يتصور في اهل الاطماعية واولئك المجوزون حلوا على ذلك المعنى في غير الاطماعية فجوابه ان تحقق العلاقة في نوع من المعاني كاف في صحة المجاز كما يصح اطلاق القيث على النبات الذى ثبت بفسير القيث كما صرح به بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن * الآية فكما كانت العبادة غاية الخلق هناك فكذلك هنا كانت غاية لها وقد مر توضيح هذه الآية فلا تغفل * قوله (وهو ضعيف اذ لم يثبت مثله في اللغة) فان الثابت فيها اما الترجى او الاشفاق وارباب اللغة لم يدعوا كونها بمعنى كى من معانيها وقبل اذ الثابت في اللغة اما المعنى الحقيقى او ماله علاقة صحيحة معه وكلا الامرين مشكوك فى انتهي فعلى هذا يلزم ان لا يستعمل لعل بمعنى كى اصلاً وقد فسرهما المصنف بها في مواضع عديدة وللتنصيص عن هذا الاشكال قالوا ان مراده لم يثبت في اللغة

٣ عماد لانها لا تكون بمعنى كى حقيقة ومن ودين الملوك وعادتهم ان يقتصروا في مواعيدهم المجرة على عسى واهل ونحوها او يخيلوا حالة رمزة وابناسم فاذا عثر على شئ من ذلك لم يبق شك في التجاح والفوز بالمطلوب وعلى هذا ورد كلام مالك الملك ذى الكبرياء اذا جاء على طريق الاطماع للاتباع

١١ على ما في الكشاف وبشرناه بوجود اسمعق نيا اي بان يوجد مقدراته

قوله نيه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين هذا المعنى مستفاد من جعل رجاء التقوى علة غاية للعبادة يوصل بجهة لعلكم تتقون حالا من فاعل اعبدوا فان الحال قد نجى في مقام التعليل كافي قولك ضربت زيداً مؤدياً فان معناه منسحب الى معنى ضربته للآداب

قوله وان العائد بنبني ان لا يفتخر بعادته هذا المعنى مفاد من كلمة لعل الموضوع للترجى الدال على عدم القطع بحصول المرجو

قوله او عن مفعول خالقكم والمطوف عليه اي احواله وعن الذى عطف هو عليه وهو الوصول الثانى اعنى والذين من قبلكم

قوله على معنى انه خالفكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى بيان لوجه استعارة لعل على وجه التمثيل كما قال صاحب المفتاح فنبه حال المكلف الممكن من فعل الطاعة والمعصية بحال المرجى التحير بين ان يفعل وان لا يفعل ثم استعير لجانب الشبه لعل وقرينة الاستعارة علم الذى لا يخفى عليه خافية

قوله لترجح امره اي لتردد امر من يرجى منه التقوى بين ان يكون وبين ان لا يكون وهذا المعنى هو الجامع بين الاستعارة والاستعارة المستعير لا استعارة لعل المشبه او المعنى لرحمان امره في حصول المرجو نظراً الى تماثل اسبابه ودواعيه والظاهر ان مراده من لفظ الترجى هذا المعنى الاخير لذكره الاسباب والدواعي دون الصوارف والاول

هو الانسب لان يكون جامعا اذا غالب امر الرابى التردد بين حصول مرجوه وبين لا حصوله لاضطراب ظنه في الحصول دل عليه كلام صاحب (على) الكشاف حيث قال ان قوله خالقكم لعلكم تتقون لا يجوز ان يحمل على رجاء الله تقواهم لان الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وجله على ان يخلفهم راجين للتقوى بس بسديد ولكن لعل في الآية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لان الله عز وجل خلق عباده ليعبدوه بالتكليف ركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة في اقدامهم وتمكنهم وهداهم للتجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا الله وهم مختارون بين الطاعة والمعصية كما رجحت حال المرجى بين ان يفعل وان لا يفعل وصادقه قوله عز وجل ليلولكم ايكم احسن عملاً وانما يلو ويخبر من يخفى عليه العواقب ولكن ١١

١١ شبه بالاختيار بناء امرهم على الاختيار قال صاحب الانتصاف كلام الزمخشري حين الاقوله واراد منهم اتقوا فانه على مذهبه والله سبحانه وتعالى مرید
عنداهل السنة من كل واحد ما وقع منه اى خبرا كان او مشرا طاعة كان او معصية وقال ايضا كلامه واقدروهم والى باليديهم زمام الاخبار خطاه

٢ والمحصل ان المجوزين انما ادعوا استعمالها

(٩٩)

(الجزء الاول)

في كى مجازا وتحقق العلاقة في نوع المعاني كاف
كما وضعت انما

٣ فيده بالا جال لان الامر بعبادة مخصوصة
بالاوامر الدالة على خصوص العبادة مثل الصلوة

والصوم ونحوهما

قوله وغاب الخطين على الغائبين اراد بالغائبين

الذين من غير الحاضرين وقت الخطيب من الناس

الوجودين فانهم غيب لكنهم المرادون في خطب

المسلم على طريق التلايم كقولك انت وزيد

فلما وانتم وبنو فلان فقام قوله وقيل تعليل

الحق عطف على قوله حال عن الضمير اى وقيل

ولعل بمعنى كى مفيدة لتلبيس الخلق والمعنى خلفكم

لكى تنفوا اى لاجل التقوى وهذا القول ضعيف

اذ لم يثبت في اللغة ان اهل قد يجئ بمعنى كى قال

القطب الرازى وايت شمرى لم لا يجوز معنى اهل

بمعنى كى وقد نزل ذلك بعضهم عن سيده كقوله

تعالى * وتو الله لعلكم تفلحون * اى تظفوا واملنكم

تذكرون اى تذكروا وفى الكشاف وامل للترجى

او الاشتاق تقول اهل زيدا بكر منى وامله يهينى

وقال الله تعالى اهل يذكرا ويخشي اهل الساعة

قريب الا ترى الى قوله والذين آمنوا مشفقون منها

وقد جاءت على حذيل الاطماع في مواضع من

القرآن ولكن لانه اطماع من كريم رحيم اذا طمع

بفعل ما يضع فيه لاحتالة لارى اطماعه مجرى وعده

الخنوم وفاؤ به قال من قال ان اهل بمعنى كى وامل

لانكون بمعنى كى ولكن الحقيقة ما اقبلت اليك

وايضاً فى دين الملوك وماعليه اوضاع امرهم

ورسومهم ان يقتصروا في موايدهم التى يوطنون

انفسهم على اجتازها على ان يقولوا عسى وامل

ونحوهما من الكلمات او يتخلوا حالة او يظفر

منهم بالرمزة والابتناس او النظرة الحادة فاذا عثر

على شئ من ذلك منهم ابريق للطالب ما عندهم

من شك في التجاح والقوز بالطاوب فعلى مثله

ورد كلام مالك المالك ذى العز والكبرياء او يجئ

على طريق الاطباع دون التحقيق للابتكلى العبادة

كقوله * يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة

نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم قال

القطب الرازى قوله وامل للترجى او الاشتاق لان

لعل لوقع امر فان كان نائفا فهو للترجى وان كان

ضاراً فهو للاشتاق اما للترجى فكقوله اهل زيدا

على انه معنى حقيق له وهذا خلاف الظاهر اذ القائل لم يصرح بانه حقيقة حتى زيفه وايضا عدم كونه حقيقة
لا يقتضى التضعيف اذ باب المجاز مفتوح فالمعنى انه لم يثبت في اللغة لاحقيقة ولا مجازا فانه لاعلاقة مصححة
فاستعماله في مواضع امبايان للمعنى الحاصل فانه اذا اراد فهم منه الانتفاء كان هذا هو الباحث على خلقهم
كما اخذاره قدس سره او بناء على انه تبع فيه غيره وان لم يكن مرضيا عنده وهذا كثير في كلامه وقد عرفت
بعض التفصيل فيه فذكر ٢ وقيل فقد ظهر من كلامه قدس سره ان جعل اهل بمعنى كى حقيقة او مجازا
غير صحيح وان بعد استعارتها للارادة والطلب بؤل المعنى الى التعليل وفرق بين ان يستعمل اللفظ فى شئ وبين
ان يعود حاصله اليه بعد استعماله فى معناه انتهى يرد عليه انه لا بد من بيان قاعدة تفرق بها بين ان يستعمل
اللفظ فى معنى وبين ان يعود حاصله اليه بعد استعماله فى معناه فان ذلك جار فى اكثر المجاز بل فى اكثر ما يفظ المشرق
فالتغير بين كون المعنى معنى مجازياله وبين كونه حاصل المعنى بعد استعماله فى معناه مشكل فالاولى انه يتم فيه
غيره فاستعمل لعل فى معنى كى اوانه نقي كونها حقيقة فيه لا كونها مجازا كما قيل قوله (والاية تدل على
ان الطريق) والمراد معرفة الله تعالى التصديق بوجوده والعلم بوحدياته وكذا علمه وقدرته وغيره لا يتوقف
على الشرع بحسب ذاته وان توقف عليه من جهة اعتدائه والتخصيص بالوحدانية لانها خلاصة المعتقدات
وانه غير بالمعرفة اولا وبالعلم تأيلا لكنه دعت اليه وجه دلالتها تعالى لاهم بعبادته اجالا ٣ ووصفه
بقوله الذى خلفكم والوصف سبب لتمييز الموصوف عما عداه فى غالب الاستعمال وان تعليل الحكم بالوصف
مشعر بالعلية كما هو المشهور يستفاد من الآية ان طريق معرفة الله تعالى والعلم بوحدياته واستحقاقه العبادة
بالنظر فى صنعه اى فى مصنوعاته والصنع اجادة الفعل فهو اخص من الفعل ولما كان المراد بالعبادة التمسك
بالفروع فقط على ما اختاره المصنف غير شاملة للمعرفة ونحوها ينادى الى الوهم ان دلالة الآية الكريمة
ان استحقاقه للعبادة بالنظر فى صنعه واما على ان الطريق الى معرفته بذلك فلا ظهور لها وقد عرفت ان المصنف
قد دفع هذا الاشكال فيما سلف حيث قال فان من لوازم وجوب الشئ وجوب ما لا يتم الا به فالعبادة الواجبة
موقوفة على المعرفة فلا ية كدات على ان استحقاقه العبادة بالنظر فى صنعه تدل ايضا على ان الطريق الى
معرفة الله تعالى والعلم بوحدياته بالنظر فى صنعه فدلالة الآية الكريمة على ان الاستحقاق المذكور طريق
الاشارة ودلائلها على ان الطريق المربوب بذلك باقتضاء النص * قوله (على ان الطريق)
تعريفه باللام للاشارة الى ان الطريق الذى يستحق ان يسمى طريقا هو هذا الطريق بناء على ان اللام للجنس
فبيد حصر المسند اليه على المسند اذ طريق معرفة الله تعالى لا يكون الشرع يتوقف الشرع عليه
وكذا الاستحقاق المذكور اذ نفس العبادة ووجوبها مستفادة من الشرع واما استحقاقه تعالى اياها فيعرف
بالنظر والاستدلال فلا حاجة الى جعل الحصر ادعائيا لان العلم بوحدياته واستحقاقه للعبادة (* قوله
بالنظر فى صنعه والاستدلال بافعاله) اى مصنوعاته من الآيات فى الافاق وفى الانفس بانها محركات
مختزعة فى الاسلوب البديع وغاية الاتقان فلا بد له من موجد واجب لئلا يلزم الدور او التسلسل وقد عرفت
ان علة الاحتياج للحدوث والامكان مع الحدوث والامكان بتسلسل الحدوث والمصنوعات هى مقفزة الى الموجد
بالنظر الى حدودها وامكانها كما مر التفصيل فى تفسير قوله تعالى * ان الله على كل شئ قدير * ومنها ما هو
الآيات الانسية المشار اليها بقوله * الذى خلفكم * وهى المنصنة للجواهر والاعراض قدمها لان اقرب الاشياء
الى المكلف نفسه وعلمه باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره ولما كان المقصود من الاستدلال افادة العلم
كان كلامه اظهر دلالة اقوى افادة ثم ذكر بخلق اصولهم لانهم اقرب اليهم ثم ذكر الارض لانها اقرب
الى الحس اظهر عنده من السماء وعكس فى دل قوله تعالى * ان فى خلق السموات والارض * لعلوها وشرورها
واختلالها على عظم آيات يحكم منها الواقفون ويستفرك فيها الناظرون ولكل وجهة ثم ذكر نزول الماء وخروج الثمار
بسببه لان ذلك كالامر المتولد من السماء والارض وانما اكتفى هنا بالامور الحسية لان المقام مقام تعداد النعم وهى
ادل عليها والاستدلال بهذه الامور الممكنة على وجود الاله ووحدته سيأتى متصلا من النص فى قوله تعالى
* ان فى خلق السموات والارض * الآية من هذه السورة الكريمة واما الاستحقاق فن تعليل الحكم بالوصف

الاشتقاق فكقولك امله يهينى وقوله تعالى * لعل الساعة قريب فان الاشتقاق * لقوله والذين آمنوا مشفقون منها وقد يجئ للاطماع فى مواضع من القرآن وفرق
بين الاطماع والترجى هو ان الاطماع من التكلم للغير والترجى اما للتكلم او للخطاب كما فى قوله تعالى فقوله قولنا اينالعه يذكرا او يخشى فان هذا الترجى ليس للتكلم
لاستحالة الترجى من الله تعالى بل للخطاب اذ معناه قولاه قولنا لينا راجين تذكرا وخشية ثم الاطماع اما مقرون بال حصول لانه اطماع من كريم اولانه اطماع من عظيم
واما اطماع مجرد واليه اشار بقوله اوجي على طريق الاطباع دون التحقيق لقوله ولكن لانه اطماع تعليل لقوله قال من قال وهو ان الانبارى فانه لما رأى وقوع المطر
فى تلك الصورة توهم ان وقوعه لان ما قبله سبب لما بعده فيكون بمعنى كى ووقوع ما بعده لما ذكر من الوجهين وقوله ايضا عطف من حيث المعنى على قوله اطماع ١١

١١ من كرم كانه انما يجب وقوع الموضوع املان لانه اطباع في حكم الوعد الواجب الوفاء ولا نه مخرج على كلام الملوك وقوله اويحيى على طريق الاطباع عطف على قوله وقد جاءت على سبيل الاطباع كانه قيل لعل امانتي للاطباع مع التحقيق اول الاطباع دون التحقيق كما في قوله تعالى "توبوا الى الله فانه لم يقبل بكفر" ١١ ولو قيل معني اضرب زيدا لعل تضرب ٢

(١٠٠)

(سورة البقرة)

٢٢ * الذي جعل لكم الارض فراشا *

المشتق الشعر بالعلبة التي لا تعرف الا بالظن في الآيات والمصنوعات * قوله (وان العبد لا يستحق) في هذا التعبير اضافة نابعة بمرفها من له دراية (بعبادته عليه) اي على الله تعالى (توبوا فانه ما اوجبت عليه شكرا لماعده عليه من النعم السابقة) لانه تفضل وانعم بنعم كثيرة لا يحصى نوعها فضلا عن اشخاصها والشكر الذي يجب عليه لا ينظم ادائه في مقابلة بعض منها فكيف يستحق بعبادته شيئا آخر ومن هذا قال المص طباب تراه (فهو كاجبر اخذا لاجر) الجزيل والعوض الجميل اضعا فاضاعفة (قبل العمل) القليل بن الحقيق اما يستحق ذلك الاجبر ان يطالب ويتغنى الاجر بعد العمل وهذه الدلالة استغيت من تعلق الامر بالعبادة بالرب المقيم الذي غر عباده بالانعام وفي قوله تعالى "اعبدوا ربكم لعلكم تتقون" حيث لم يبيح لعلكم تعبدون ولم يبيح ايضا اتقوا ربكم لعلكم تتقون تنبيه على ان التقوى قصارى امر العباد فيكون اشد بعثا على العبادة وبهذا الاعتبار تحصل المناسبة بين اول الكلام وآخره فيكون من قبيل ختم الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى وهو تشابه الاطراف في اصطلاح اهل البديع ولا يكون من قبيل اضرب زيدا لعلك تضربه اذ قيل اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون كما ذهب اليه ابو حيان رداعلى الكشف اذ المراد في لعلكم تعبدون ٢ راجع ان تتخبطوا في سلك العابدن القاترين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوار الله تعالى كما اشار اليه المصنف في لعلكم تتقون دفعا لذلك المحذور لان اشكال ابى حيان ٣ لوورد ذلك لورد على ما اختر في النظم اذ التقوى هي العبادة فدفعه في الموضوعين بما اشار اليه المصنف في الكشف خال عن الاشكال والاعتساف ٢٢ * قوله (صفة ثانية) اي ربكم موضوعة او مادحة وفي تعداد النعمت بلا عطف تنبيه على ان كل واحدة موجهة للعبادة على حبالها ودالة على استحسان الرب للعبادة برأسها (او مدح) او بتقدير مدح او اخص وهذا يؤيد كونه مدحا على تقدير كونه دفة ثانية قوله (منصوب او مرفوع) تفصيل لكونه مدحا اما كونه منصوبا فظاهر واما كونه مرفوعا بتقدير مبتدأ فلما قال ابن مالك التزم حذف الفعل في المنصوب على المدح اشعارا بانه انشاء كما في النامى وحذف المرفوع المبتدأ في المرفوع اجراء للوجهين على سنن واحد انتهى فحينئذ يكون المناسب في تقدير الفعل ماضيا اي مدحت الذين وكذا في سائر مواضع فان الانشاء قديم بالماضى حتى قال الشيخ الرضى تقدير الماضى في النامى لكونه انشاء ماضيا ولم يلتفت الى كونه بدلا من الموصول الاول كما قيل او مضو له يتقون ٤ كما رده ابو حيان لما عرفت من انه على حباله نعمة جسيمة يحجب الشكر عليه بالعبادات وانواع القربات * قوله (او مبتدأ خبره فلا يتجملوا) على تأويل مقرر فيه لا يتجملوا كما سأتى ولهذا اخره واما كون خبره رزقا بتقدير برزقكم فهو تكلف فدخل الفاء في خبره لكونها قد تدخل في خبر الموصول بالماضى كقوله تعالى "ان الذين فتنوا المؤمن والمؤمنات لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم" الآية وان الاسم الظاهر وهو الله من وضع المظهر موضع المضمر ٦ وتسام البحث في قوله تعالى "فلا يتجملوا لله اتداعا" الآية والابراد هنا في غاية من البعد * قوله (وجعل من الافعال العامة) كقول وحصل فان الجمل يتحقق في ضمن جميع الافعال الخاصة (يحيى على ثلثة اوجه) واهما وجوه اخر متدرجة في الوجه الثالث كما ستعرفه فلا اشكال في الحصر بمعنى صار اي احدها (بمعنى صار وطفق) اي بمعنى صار تارة وبمعنى طفق تارة اخرى وليس مراده انه قد يكون بمعنى الفعلين معا الا ان يقال ان طفق بمعنى صار شارعا فتجربى يكون المراد انه بمعنى الفعلين معا بهذا التأويل وهذا بلايم حملها وجها واحدا وان اراد الاول فوجه كونها وجها واحدا اشتراكها في انه لا يتم معناه الاجتزائى وعدم التعدية فافيل انه لما كان صار لازما ومتعديا والمراد هنا اللازم عطف عليه طفق ليكون قرينة على المراد ضعيف اذ لم يقل احد يكون صار متعديا اذ التعدية من شأن الافعال النامة دون الافعال الك قصدا الا ان قال ان مراده ان صار قد تكون تامة بمعنى الانتقال من مكان الى مكان او من ذات الى ذات ويتعدى ٧ بالى نحو صار زيد الى كذا او من بكر الى عمرو وكافى الجسمى فالرد المذكور ليس بوارد وبناء على القول عما ذكر في الجسمى (فلا يتعدى) * قوله (كقوله "فقد جعلت قلوبى سبيلى" من الاكوامر تعنها قريب) ٨ اي صارت قلوبى بفتح القاف والصاد المهملة وهى الشاب من الابل ومرتعها قريب خبر منصوب اي صارت تلك الناقة فريضة المرعى والمرعى اسم مكان من الرعى وهو المرعى الذى فيه خصب وسعة من الاكوامر جمع كور بفتح الكاف وسكون الواو واجاعة كثيرة من الابل والجار متعلق بقريب اي صار ما كلها ومنربها

اعبدوا ذانا عرفوها بهذه الآثار الدالة على انها اله رب لاجل النعم السائلة شكرها فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعبادة فالشواهد في دار الجزاء انما هو من محض فضل الله تعالى لافى مقابلة عمل بل بمقتضى وعده بالزبد ان شكر العبد قال صاحب الكشف فان قلت فهلا قيل تعبدون لاجل اعبدوا وانتم امكن تتقون ليجابوب طرفا النظم قلت ليست التقوى غير العبادة حتى يؤدي ذلك الى تنافر النظم وانما التقوى قصارى امر العابد ومتنهى جهده فاذا قال اعبدوا ربكم الذى خلقكم للاسئلا على اقصى غاية العبادة كان ابعث على العبادة واشد الزامها لها في النفس ونحوه ان تقول اعبدوا لاجل خر بطة الكتب ملكتك بمعنى الاجر الاتقال ولولقت لجل خر بطة الكتب لم يقع في نفسه ذلك الموقف الى هنا كلامه ١١

قوله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا ان في الدار الآخرة انما امر بها (قريباً)

٢١ قوله فهلا قيل تعبدون معناه السؤال عن ترك صنعة بدعية هي رد العجز على الصدر المولى اليه بقوله لتجواب طرفا النظم وهو ان يجعل احدا للفظين المكررين في اول الفقرة والاخر في آخرها كقوله تعالى * ونحشى الناس والله احق ان نخشاه * وقوله عز وجل استغفروا ربكم انه كان غفارا وكقول الشاعر

٢ والظاهر حال مقدرة

(١٠١)

(الجزء الاول)

سريع الى ابن العم بطام وجهه *

* وليس الى داعي الدابر سريع *

ونحو مايل اليم يرجع ودمعد سائل واول الآية هنا الامر بالعباد وآخرها ذكر التقوى فلو جعل مقدمتها تابعة لاسبقها بان يقال يا ايها الناس اتقوا او يتصل لعلكم تعبدون لحصل المطلوب وحاصل الجواب ان التجاوب والتوافق حاصل من حيث المعنى مع اعطاه معنى البالغة وهي ان التقوى عرفا عبارة عن الاتيان بجميع الامورات والالتها عن جميع النهيات واليه اشار بقوله والتقوى قصارى امر السالك ومتهى جهده قال الطيبي ويمكن ان يكون الاسلوب من باب الترتي والمراد في اعلمكم معنى الترتي لكن معناه راجع الى المكلف اى عملا في عادة ربكم عمل من يرجو الترتي فيها من الاهون الى الاقلظ وقال الفاضل اكمل الدين قوله لتجواب النظم اى يتوافق كأن بعضه يجب وبعضه يكون فيه الحث البالغ على المأمور به معنى من حيث انه علل العبادة والتقوى بنفسها لاشئ آخر فهي مطلوبة لذاتها وللصنعة البدعية ومعنى الجواب انه التفت لفت المعنى فحى * بالبالغ وما هو غاية العبادة والصنعة اللفظية موضوعة عند براعة المعنى

قوله او مدح منصوب بتقدير اعنى وفي الكشف والموصول مع صلته اما ان يكون في محمل النصب وصفا كالذى خلفكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه مافى النصب من المدح

قوله واما ان يكون رفعا على الابتداء اى على الخبرية لمبدأ محذوف والمعنى هو الذى جعل لكم وفيه اشارة الى ان العامل في رفع خبر المبدأ هو الابتداء والى انه رفع على المدح لانه لا معنى له الا ان تقدير هو الذى كما قال انه منصوب على المدح بتقدير اعنى الذى والفهوم من قول القاضى او مرفوع خبره فلا تجملوا ان الذى مرفوع على انه مبتدأ وان المرفوع على المبدأ يجوز ان يجرى على طريق المدح اقول فيه نظرا ما اولا فلان الفاء في لا تجملوا يكون حبيضا للنسب من باب قولك الذى يأتى فله درهم فلزم ان يكون الصناعات المذكورة مقتضية لثبوت الاشراك بالله سبحانه وفي اقتضاها ذلك تأمل اذا و كانت متضمنة لما ذهب بعض الى وجود صانعين مع اعترافهم بان الله تعالى خالق رازق بل مقتضى لثبوت الشرك وجوب وجود

قربا من رحله اى موضع فيه رحله كذا قيل لكن هذا بناء على ان الاكسوار جمع كور بضم الكاف وهو الرحل باداته وآلاته والمعنى حيث اى صارت قرب المرتع من اكوارها من رحلها لما بها من الاعباء كذا في حاشية الشيخ السيوطي كما قيل او المعنى شرعت في ان يكون مرتعا قريبا من اكوارها جعل في البيت يحتمل المعنيين لا بمعنى شرع فقط لان غرض المص الاستشهاد به على كون جعل بمعنى صار وطفق وخبر طفق وقع هنا جله اسمية ونقل عن التسهيل والاصل في خبر افعال المقاربة ان يكون مضارعا لكنه جاء شذوذا على خلافه كما هنا وجه اختيار الشذوذ محافظة الشعر وهذا اى كون طفق ان يرفع الاسم وينصب الخبر معنى قول المصنف فلا يعمد ونقل عن التبريزي في شرح الحاشية انه ذهب الى ان جعل بمعنى طفق لا يعمد هنا حقيقة وقوله مرتعا قريبا في موضع الحال اى اقبلت قلوب هذين الرجلين قربة المرتع من رحالهم لما بها من الاعباء فجعلها لازمة وقول المصنف رح لا يعمد يجوز انما هو على ظاهره كما ذهب اليه ارباب بعض الحواشي ولا يخفى انه عدول عن الاصل اذا حمل على المعنى المتعارف مادام ممكن كما هنا فادول عنه خروج عن التهجيم القويم الرواية بنى سهيل فسهيل ح قبيلة وروى ابن سبيل فهو ح اسم رجل * قوله (وبمعنى اوجد فبمعنى) اى وثائق الوجوه كونه بمعنى اوجد وخلق فيكون من الافعال التامة التى تعدى (الى مفعول واحد) لامن الافعال الناقصة لكن الجعل فيه معنى التخصيص والخلق فيه معنى التقدير ولذلك عبر عن احداث الظلمة والنور بالجعل تنبها على انها لا يعمدان بانفسهما كذا بينه في اوائل سورة الانعام والى ذلك اشار هنا اجالا بقوله (كقوله تعالى * وجعل الظلمات والنور) وكون لفظ بمعنى لفظ لا يقتضى اتحادهما من كل وجه وقد اوضحنا المقام هناك فلا تغفل * قوله (وبمعنى صبر) اى وثالث الوجوه كونه بمعنى صبر (ويعمد الى مفعولين كقوله تعالى * جعل لكم الارض فراشا) فيحتمل ان يكون من ملحقات افعال القلوب (والتصير يكون تارة بالفعل) كقوله جعلت الفضة خائما وقوله تعالى * واجعل لي وزيرا من اهلى * الآية (و) تارة بالفعل) كالاسمية مثل قوله تعالى * وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناسا * اى سموهم كما اختاره القرطبي (والعقد اخرى) اى وتارة يكون بالاعتقاد اذا المراد بالعقد هنا الاعتقاد كون الشئ على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع كما قيل او مطلق الاعتقاد اذا لبرهان على فساد القول بانه جعل زيد عرا غيا اى اعتقده مع انه مضائق للواقع ومثال الاول قوله تعالى * وجعلوا الملائكة * الآية اى اعتقدوا انهم اناسا كما اختاره الرضى ولما كان منشا القول الاعتقاد في الاكثر جمع المصنف بين القول والاعتقاد وقيل المراد بالعقد العقد الشرعى الذى هو عبارة عن الايجاب والقول ثم قيل ان التصير الحقيقى هو التصير بالفعل واما القول والاعتقادى فيجاز ولذا جعلهما وجعلهما مقابلا للتصير القومى والله اعلم بصحته وامل وجهه هو ان الاصل في التصير ان يظهر اثره في العيون كما ذكره الشيخ الرضى وهو موجود في الاول دون الاخيرين وقول المصنف التصير تارة يكون بالفعل الخ ظاهر في حقيقة الكل ولما كان التصير شاملا لهذه الوجوه كلها تحققت العرض لجميع المعنى مع وجوب الباقى فلا اشكال في الحصر بالاحتمال الواهى وهذا ما وعدناك في اول الدرس الماضى وكون جعل من الافعال العامة اذا كان بمعنى التصير غير ظاهر وكذا اذا كان بمعنى صار وطفق وانما ظاهر ان كونه منها اذا كان بمعنى اوجد وبؤيده قول من قال وانما كان منها لان كل ممكن لا يتخلو عن جعل اما عند من يقول الماهيات مجعولة بانفسها فظاهر واما عند غيرهم ف باعتبار وجودها واتصافها بالاوصاف فان كلا منها يجعل الجاعل انتهى ولم ارم صرح بذلك لكن المقتضى ما ذكرنا هناك * قوله (وبمعنى جعلها فراشا) اشار الى ان جعل هنا بمعنى صير وفراشا مفعوله الثانى وقد جوز كونه بمعنى اوجد وفراشا نصب على الحالية ٢ والظرف متعلق به على التقديرين وتقديمه لان الاهم جعل الارض فراشا لهم لامطابقا فقدم تعبلا للسرعة اهم (ان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء) * قوله (مع مافى طبعه من الاحاطة بها) لان الارض اقل من الماء الا ترى انه اذا طرح فيه التراب وزج فيه رسب ذلك التراب في الماء وكون الماء راسبا في الارض اذا سكب عليها ليدخل في خلال اجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء الهوائية ليخرج الهواء وتمكن ذلك الماء مكانه فلذا كان ذلك في الارض الرخوة واما في الارض الصلبة فلا عدم نفوذ الهواء فيه حتى يخرج الماء ووجه ذلك ان الماء ثقيل بالنسبة الى الهواء وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض فيقتضى ان يدخل الماء لثقله في الفرج التى في الارض

(٢٦) (ل) (تكلمة)

الصانع تعالى التافى كونه مشتركا بين اثنين وسائر البراهين العقلية المذكورة في علمي الكلام والحكمة الالهية والدلائل السبعة الواردة في الكتب السماوية والاحاديث المروية عن الرسل الناطقين بالوحى الالهى ويرد هذا لوجعل الذى جعل لكم خبر مبتدأ محذوف لان الفاء على هذا التقدير ايضا يكون للسمية ولعل في كلام القاضى فيما سأتى نوع اشارة الى جواب هذه الشبهة فانه قال هناك والمعنى من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغى ان لا يشرك به حيث قال ينبغى ولم يقل يجب وحاصله انه يكفى في السببية معنى الافضاء في الجملة واقول يمكن ان يحمل معنى السببية الاستفادة من الفاء الى الافضاء الكامل من حيث ان ما ذكر من الآثار موضع اعتبار ومعتبر موصول الى التوحيد وان شئت فقل بك بمطالعة كلام الكشف في هذا المحل ولوجعل ١١

١١ الذي خبرنا عن المحذوف يكون المسندان معرفتين فيفيد الكلام معنى التخصيص والوحدانية لدلالته على انه الذي جعل لاغيره فيصح بذلك ترتيب النهي عن اتخاذ الابداد عليه ترتيب المسبب على السبب قال الفاضل اكل الدين قوله عز وجل الذي خلقكم مما ثبت به وحدانيته تعالى فان الخلق هو الابداد وهو يقتضى ١١

٢ ولذا قد يشاهد صوت خروج الهواء وخروج نفس الهواء ايضا وقت الحرارة

(١٠٢) (سورة البقرة) ٢٢ * والسماء بناء *

٣ حاصله انه ان من فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقا او تقديرًا اوتية اولم يذكر وفسر التثنية بالدلالة على مشاركة شئ لغيره مع كون اداته مذكورة جعل القرائن استعارة ومن فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه للمشبه مع كون اسم المشبه مطوى الذكر تحقيقا او تقديرًا اوتية وفسر التثنية بالدلالة المذكورة مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعله تشبيها كذا افاده الفاضل حسن جلبي في حاشية الطول لكن التشبيه في مثل هذا مختار المص والاستعارة مختار التقدير في فشرح كلام المصنف بهذا شرح بما لا يرضى قائله

١١ موجودا لا محالة فان تعددوا ولم يتساووا سقط المرجوح وان تساوا وموجبين تواردا على شخص واحد وهو يستلزم الافتقار الى كل والاستغناء عنه بغيره ومختارين ووقع الاختلاف لم يوجد شئ والواقع خلافه وان اتفقوا اضطارا لم يجز واختيارا فالكلام فيه كالكلام في الاول والمالك قطع العقل الاعتبار المجوز لمل هذا التماسيل وفرض في إيجاد نفس الفعل يتطلب لعدم المجوز حيث قد فعي ان يكون واحدا وثبتت الوحدانية واما ثانيا فلان المرفوع على المدح في التعارف يكون خبرا عن المحذوف كان المنصوب على المدح يكون مفعولا لسمال محذوف واما ثالث فلخبر الخبر عن ضمير المبتدأ الجواب انه استغنى بالارتباط بنفسه عن ربط الضمير فان لفظة الله موضوعة موضع الضمير دلالة على ان الفاعل لتلك الافاعيل العجيبة يكون لا محالة آلهام معبودا قال الفاضل اكل الدين واما ما ذهب اليه البيضاوي من جعل الذي مبتدأ ملزما الوجه الضعيف بالاتفاق مع مخالفة كلام صاحب الكشاف فليس بشئ هذا واقول لعل وجه ضعفه بعض ما ذكرناه آتيا ولعل منشا ارتكابه لذلك الوجه الضعيف انه رحمه الله اخذ اكثر ما نفسه هذا من كلام الكشاف واتى اظن انه رحمه الله اخذ من قوله واما ان يكون رفعا على الابتداء ان الذي يرفع على انه مبتدأ لانه هو المتبادر من لفظ الابتداء وغفل عن ان مراده منه ان يكون رفعا على انه خبر مبتدأ محذوف فنى ما ذكره على ما فهمه من عبارته

ويخرج الهواء حتى يكون الثقيل تحت الخفيف ٢ كان الامر كذلك في صون طرح الارض في الماء واذ كان الامر كذلك فقتضى طبع الماء الاحاطة بها بحيث لا يبرز ولا يظهر شئ منها لكن العناية الازلية اقتضت بروز بعض جوانبها من الماء ليسكن فيها الثقلان وسائر الحيوانات ومن الناس من زعم ان كونها فراشا ينافي كونها كروية كما هو مبرهن في علم الهيئة وفيه ترك الادب اذا الظاهر ان يقول ان كروية الارض كما زعم ارباب الهيئة ينافي كونها فراشا ويغير العقول عن علم الشريعة حيث يتكلمون في حل النظم الجليل على اصطلاح الحكماء الطليل انظر الى اساءة الادب حيث قال ان كونها فراشا ينافي كروية الارض بحجاء ز الله عنا وعنهم على انه لامنافاة كاسياني من المص بيانه * قوله (وصيرها متوسطة بين الصلابة واللاطافة) اى معتدلة لصلابة فيها ولاطافة فهي مجاز هذا اذا التوسط في الاجسام الوقوع في وسطها وفي العاني متعانة لذلك الاعتدال والمراد باللاطافة اللين بقرينة مقابلة الصلابة قول المصنف في تفسير قوله تعالى ذلولا لينة ليسهل لكم السلوك فيها لا ينافيه اذ المراد هنا كونها لينة بحيث لا يسهل السلوك فيها لانها لو كانت صلبة لثقت التمكن عليها لآلم الاعضاء ولما ثبتت النباتات اعياها كما يشاهد في بعض الاراضي الصلبة ولو كانت لينة كالقطن اصعب الاستقرار عليها * قوله (حتى صارت مهياة لان ينعقدوا وبناموا عليها كالفراش المبسوط) اى الكلام من قبل التشبيه البالغ ٣ وجه الشبه ما اشار اليه بقوله لان ينعقدوا وبناموا عليها قبل يريد ان فراشا تشبه بليخ او استعارة كونه استعارة مع ذكر الطرفين محتاج الى تأمل وقد اشبعنا الكلام في هذا المرام في حل قول المصنف اسد على وفي الحروب نعمة في تفسير قوله تعالى صم بكم عى الآية * قوله (وذلك لا يستدعى كونها مسطحة لان كروية شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لا ينافي الافتراض عليها) وان صح ارادتها بل كونها مسطحة راجحة لانها مختار ابن عباس عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم وظاهر قوله تعالى والارض مددناها وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا انما والارض بعد ذلك دحيها بدل على كونها مسطحة وابن عباس وجع كثير من اهل العلم اعلم باللسان وادري بالبيان فلا جرم ان الميل اليه مقبول لدى اولى العرفان والكروية قول الفلاسفة والظاهر انها مختار المصنف تبعا للامام الرازي فانه قول الوجه العقلي التي اقيمت على الكروية في تفسيره والمصنف تبعه مع تقرير حدها فحينئذ لا محذور في كلا الاحتمالين لكن متابعة السلف اسلم قال الامام ومن اتاس من ازمع ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة واستدل بهذه الآية على ان الارض لا تكون كرة وهذا بعيد لان الكرة اذا عظمت كان القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله لان كروية شكلها الخ ٢٢ * قوله (فبذ مضروبة عليكم) البناء الذي بمعنى البنى كما هنا كل ما يرفع ليشربه يتا كان او خيمة لكن بالغة الحقيقة في الاول صار حقيقة عرفة وانما اثر كونها قبة لما فيها من الكروية اذ يكون نصفها الذي يواجهها كاقبة المضروبة علينا وان لم يتقرر كنغر القبة لم يكتف دأنا على ما زعمه الحكماء والمستفاد من تقرير البعض ان القبة مستعارة ولك ان تحملها على الحقيقة وفي تقديم الارض اشارة الى انها مخلوقة قبل خلق السماء لكنها دحيت بعد خلق السماء كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها في تفسير قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها ان الارض كانت قبل خلق السماء مخلوقة غير مدحوة ثم بعد خلق السماء دحيت ومدت كمد الاديم فبذل فحينئذ يصح استعمال التصيير بالانكاف وانما لم يحمل المصنف على ذلك لان الصفة يجب ان تكون معلومة للمخاطب وكل الناس غير عالين بهذا ولاجل هذا لم يعتبر التصيير بالقياس الى طرفان نوح عليه السلام انتهى وان لم يكن الامر كذلك فالتصيير من قبيل ضيق فم البئر * قوله (والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد) فالاول مثل قوله تعالى واقد زينا السماء الدنيا والثاني مثل قوله تعالى والسماء بناء فان الظاهر المراد بها السموات السبع وغرضه بيان وجه صحة ايراد السماء مع ان المراد السموات السبع فست الحاجة الى بيانها هنا دون قوله تعالى او كصيب من السماء فلا وجه لما قيل اول موضع واولاه بتفسير السماء قوله تعالى او كصيب من السماء (كالدينار والدرهم) * قوله (وقيل جمع سمات) بالهمز والمد يقال ايضا سماوة بالواو وقيل اذا الهزة منقلبة عن الواو او وقوعها بعد الالف الزائدة وانما مراده لان اطلاقها على الواحد باى عن كونها جمعا فالصواب انها اسم جنس يفرق بينه وبين واحداه ببناء كثر وتمرة فان قلت ما وجه ذكرها في تعدد

قوله فقد جعلت قلوب بني سهيل القلوب بفتح القاف هي الشابة من النوق وقيل هي اول ما يركب من اثاث الابل والاكوارجع كوروهي (النعم) الجماعة الكثيرة من الابل والمعنى قد صارت وطفقت ابل بني سهيل من جماعات الابل قربة الرنع قوله ويعنى صير فتعدى الى مفعولين وحينئذ يكون من افعال القلوب قوله والتصيير يكون بالفعل تارة نحو صيرت الثوب قيصا وصيرت الحديد سيفا وبالقول ازلعت اخرى كقوله عز وجل جعل الالهة الها واحدا اى اصير محمد الالهة اكها واحدا بان قال الاله واحد اوبان اعتقد ذلك قوله وذلك لا يستدعى اى وكون الارض كالفراش او جعل الارض فراشا لا يستدعى كونها مسطحة حتى يكون في الآية دليل على نفي كرويتها لان الجسم الكرى اذا كان عظيم الحجم ومنسع الجرم لا يمتنع الافتراض عليها وفي الكشاف فان قلت ١١

١١ هل فيه دليل على ان الارض مسطحة ولبس بكربة قلت لبس فيه الا ان الناس يفتشونها كما يفعلون بالمقارش وسواء كانت على شكل السطح او شكل الكرة فلا افتراض غير مستدر ولا مدفوع اعظم حجمها واتساع جرمها وتبعد اطرافها واذا كان الافتراض منسجلا في الجبل وهو وتمدن اوتاد الارض فهو في الارض ذات الطول والعرض اسهل (١٠٣) (الجزء الاول)

قوله كما ابدع نفوس الاسباب والمواد وقد قبل
* اكر تكون باتت بدحوالت *

* جه آت بود در تكون آت *

وقالوا ان في ترتيب المكونات على الاسباب قدرتين وحكمتين خلق نفس السبب وخلق خاصية التأثير فيه ونظام الوجود وافاضه الجود وهذا هو المعنى بقوله ولكن له في انشائها مدرجا من حال الى حال متتابع وحكم الخ

قوله بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات دلالة على البهضية من حيث الجمية وانتكبر لان ثمرات جمع قلة ومنكرة وفي الكشف ومن في من الثمرات للتبعض بههادة قوله فاخرجنا به من كل الثمرات وقوله فاخرجنا به من الثمرات وقوله فاخرجنا به ثمرات ولان التكرار اعني ماء ورزقا يكتفاه وقد قصد بتكريره معنى البهضية كانه قبل وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهذا هو المطابق لصحة المعنى لانه لم ينزل من السماء الماء كله ولا اخرج المطر جميع الثمرات ولا جعل الرزق كله في الثمرات

قوله بشهادة قوله فاخرجنا به من كل الثمرات وجه الشهادة انه تعالى في قوله حتى اذا اقلت سبحاننا ثقلنا سقتنا بالبدية فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات لم يرد بقوله سبحاننا كل الحساب ولا بالبدية الميت جرس الاراضي ولا انزل من الحساب الثقل كل الماء ولا اخرج به جميع الثمرات بل اراد بالكل الاكثر ومنه قوله تعالى تدمر كل شئ بامر ربها واوتينا من كل شئ

قوله وهكذا الواقع اي وكذا ما وقع في الخارج وفي نفس الامر

قوله ولا جعل كل المرزوق مشعرا بان رزقا على تقدير كون من التبعض بمعنى المرزوق وهذا خلاف ما في الكشف فانه ذكر فيه ان نصب رزقا على الوجه الاول على انه مفعول له وهذا يقتضي ان يفسر بالمعنى المصدري وجعله بمعنى المرزوق يتنافى التعليل اذ المعنى على ذلك فاخرج به بعض الثمرات ترزقا لكم لامر زوقا انما يناسب الجملة لا التعليل والحاصل انه ان كانت من التبعض يكون محل من الثمرات نصبا على المفعول به ونصب رزقا على المفعول له ومحل لكم نصب على انه مفعول به لرزقا لانه مصدر وان كانت للتبيين كانت من الثمرات حالا ورزقا مفعولا له ولكم صفة لرزقا وقيل اذا قلت

التم قلت ان فيها نعم كثيرة قال تعالى وفي السماء رزقكم وما تعدون وقال تعالى قل من رزقكم من السماء والارض الآية ولما كان بقاء الانسان وسائر الحيوان بسبب التعيش بالارزاق والارض والسماء منشا الارزاق كان خلفهما على الوجه المسطور من اجل النعم واشرفها ومن هذا يظهر وجه حسن افتراضهما في مقام الامتنان مع ان فيها من الكواكب التي هم بها يهتدون والشمس التي يحاسبون الايام والشهور والاعوام والشمس التي بها نظام العالم وحياة كل شئ اذ بها يظهر الزرع والثمار ولذا كانت المواضع التي كانت بعيدة عن الشمس وهي القرية من القطب لا تصلح للسكنى الا للزرع والضرع وهذا الوجه حسن في ذاته لكن لا تعرض للكواكب وغبرها هنا ويؤيد الوجه الاول قوله تعالى وانزل من السماء ماء الآية (والبناء مصدر سمي به النبي بيتا كان اوقية او خباء) اشارة الى الفرق بينهما بان الاول من طين ولبن وغير ذلك والثاني مثل الخيمة والخباء كالخيمة لكن من الصوف والوبر وقال قدس سره في حاشية الكشف البيت اعم وما في القاموس من ان البيت ما كان من المدر او الشعر لا بلاجه وقال التفازاني هو من الطين واللبن والشعر والقبعة مثل الخيمة والخباء كالخيمة من الصوف والوبر دون الشعر فقدر فان العقل يصح (ومنه بى على امراته) اي من البناء بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى وبى على امراته كناية عن الدخول بها ووجهها ما ذكره بقوله (لانهم كانوا اذ تزوجوا) واطلق بى على امراته على الدخول والوصول على طريق الكناية واطلاق لفظ اللازم ليتقلد الى الملزوم فان دخول الزوج عليها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها والصحيح ان يقال واطلق لفظ الملزوم وهي بى على امراته واريد لازمه وهو الدخول فان نصب الخيمة ونحوها عليها يستلزم الدخول عليها وقرابنها وتعديته بعلى والناس يقولون باهله وفي الدرر انه خطأ والصحيح جوازه سماه وقياسا كذا قيل (ضربوا عليها خباء) * قوله (جديدا) اي خباء آخر غير خباء الزوجة وهذا معنى الجديد هنا لا مقابلة العتيق ٢٢ * قوله (عطف على جعل) والجامع بين السنتين خيال * قوله (وخروج الثمار) اشارة الى قاعدة مؤسسة بين اهل السنة وهي ان وجود الاشياء الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء لكن جرت عادة ربط المسببات بالاسباب الظاهرة ولهذا قال تعالى هنا فاخرج به اي بسبب الماء قوله (بقدره الله تعالى ومشيئته) اي بتعلق قدرته تعالى وهو المسمى بتكوين عند اصحاب ابي الحسن الاشعري سواء كان ذلك القدرة قديمة كانه ذهب اليه بعضهم بمعنى تعاق القدرة في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال او حادثا كما اخذوه بعضهم وعند مشايخنا المسترشدية خروج الثمار ونحوه بتعلق التكوين القديم بالقدرة والقدرة لا تجعل المقدور ممكن الصدور من الفاعل ووجود الاشياء بالفضل انما هو بتعلق التكوين كذا حققه الفاضل الخليلي (ولكن جعل الماء) استدراك بما سبق ما لا اي ولكن لا مطلقا بل بجعل الماء (المرزوق بالتراب سببا) عاديا (في اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان) وهذا معنى اخراج الثمرات به بى الكلام فان كون الماء مشروطا بمرج التراب لا يستفاد من النظم الجليل فابن يفهم ذلك ولعله يفهم من قرينة خارجة بشهادة الحس وبدلالة قوله تعالى قل من رزقكم من السماء والارض الآية وليكون الماء كالماء الفاضلية اكنى به هنا قيل ان عروق الاشجار والنبات بمنزلة الارحام والافواه لها تنجذب من الرطوبة الارضية ماء مخلوطا باجزاء دقيقة لطيفة تربية هي بمنزلة نطفة يتولد منها الثمار والازهار اوهي لها بمنزلة الماء الكل والشرب فاذا صعدت الى الاغصان وطبخت بالشمس والهواء صارت كالكيوس والغذاء الذي يحصل به النماء فيتولد منه ذلك بقدرة خفية وعادة آلهية من غير تأثير بالذات والواسطة في تكونها انتهى فيحيث اختلاف الثمار شكلا وقدر اورا وبخمة وطعام اتحاد الاصول والاسباب لا يكون الا بتخصيص قادر مختار قال تعالى في سورة الرعد تسبيها واحدا ونفضل بعضها على بعض في الاكل الآية ولم تعرض الهواء والتار اذ كون المركبات متولدة من العناصر الاربعة مذهب الفلاسفة ومختار المتفلسفة على انه من قبيل الاكتفاء باغلب الاجزاء واذا اكنى في النظم الكريم بالماء وقيل التراب الذي يخرج منه الثمار مخلوط بالهواء والتار وما يخالطهما ما هو في قرب المركز فذكر التراب يعني عن ذكرهما ولا شك ان الاله البية مستعملة في البية مطلقا فيرجع الى الفاعل وفيما يرجع الى المادة وغيرهما وقد كثرت الاستعمال في نحو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والعمل سبب عادي لدخول النار ان كان سببا ولدخول الجنة ان كان صالحا فلا يعرف وجهه ما نقل عن المحقق التفازاني انه قال في تقرير السؤال يعني ان الشايع

اكت من هذا الخبر يكون من التبعض لا غير واذا قلت اكلت من هذا الخبر الجيد بنصب الجيد كان للبيان وعلى ان يكون مفعولا به كانت اسما كمن في قول الشاعر * ولقد ابراني للرماح درية * من عن يمين مرة وامامى * الدرية هي الخلفة التي يتعلم عليها الطعن بالرماح والمعنى من جانب يميني فن في الآية وعن في البيت مجاز ان عن متعلق معناه كما قال صاحب المفتاح نازلان منزلهما في الاعتبار قال صاحب الكشف في حاش الله ما هذا بشرح حاش حرف من حروف الجروضع موضع التزيه والبرأة والدليل على تنزيل حاش منزلة المصدر قرأة ابى السماك حاشا لله بالتون فان قيل فلم جاز ان لا يتون في القراءة المشهورة بعد اجرائه بحرى البرأة قلنا مرادة لاصله الذي هو الحرفية الاترى ان قولهم حلت عن يمينه بمعنى جانب يمينه كيف تركوا عن غير معرب على اصله

قوله وإنما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة يعني أنماجاز لفظ الثمرات وهو جمع القلة والمقام مقام الكثرة لأن الثمر الخرج بماء السماء كثير والظاهر أن يقال من الثمر أومن الثمرات وتلخيص الجواب أن مفرد الثمرات الثمرة التي يراد بها الثمر فالثمرات مثقلة على أفراد كل فرد منها ثمار فإذا بقيد الثمرات من الكثرة ما لا يفيد له الثمر ١١
٢ قيل ولك أن تقول أراد الخرج أن السبب إنما

(١٠٤)

(سورة البقرة)

يستعمل حقيقة في العلة الفاعلية فالشايع أن يدخل الباء السببية على ما يرجع إلى الفاعل ومن على ما يرجع إلى المادة لكن هذا إذا كان المقصود بالافادة ومصب الغرض بيان حال الفاعل وأما إذا كان الغرض بالافادة حال المادة وكيفية تولد المفعول منها لا بأس بأن يدخل الباء السببية على العلة المسادية بذلك الاعتبار انتهى وهذا تكلف بارد **معد**

٣ وأكثرهم قرره هكذا جواب عما يقال من أن السبب الحق في خروج الثمار قدرة الله تعالى ومشتبه بما وجده دخول باء السببية على الماء **معد**

١١ هذا ما قالوا في تحقيق الجواب وأقول فيه نظر وهو أن الثمر جمع كثرة مفردة ثمر وهو جنس مشتمل على ثمار كثيرة أيضا فإذا جمع جمع الكثرة أفاد من الكثرة ما لا يفيد الثمرات لاحاطة كل جنس مما يسمى ثمرًا على أن الثمرات جمع ثمرة والثمرة واحدة من جنس الثمر لأن الثمر للتوحيد فإذا الثمر لكونه جنسًا أكثر من ثمرة وكذا جمعه أكثر من جمعها سواء كان جمع قلة أو كثرة

قوله وبؤيد قراءة من قرأ من ثمرة وجه التأيد أن اللام الاستغراق إذا دخل على المفرد كان أشمل من الجمع فلو لم يكن شمول الثمرات مثل شمول الثمرة بل كان انقص منه لما جاز قراءة من الثمرة لا متشاع الناقضة والخالفه بين معاني القراءات

قوله كقوله كم زكوا من جنات وعيون فإن لفظ جنات جمع قلة استعمل في معنى جمع الكثرة وذلك بدليلين أحدهما كم التكثيرية المتأنيفة لإرادة معنى جمع القلة فيه والثاني لفظ عيون حيث جئ على لفظ جمع الكثرة وإيراد بجنات معنى جمع القلة لكان الأنسب أن يقال واعين على لفظ القلة ولما كان تعاور استعمال صيغتي الجمع يقتضي أن يستعمل كل واحدة منهما موضع الأخرى أورد مثالين الأول مثال استعمال جمع أقله في مقام جمع الكثرة والثاني مثل للاستعمال على العكس والافتقار الظاهر في الأول لفظ الجنان وفي الثاني لفظ الأفرأ

قوله أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة لافادته من الكثرة ما أفاد المفرد المستغرق باللام لأن الجمع المحلى باللام الاستغراق لتأوله الآحاد لا يخرج عن حوزة شموله كل واحد من الآحاد بخلاف الجمع المعرى عن اللام فإنه يجوز أن يخرج عن استغراقه واحد أو اثنان إذ يصدق أن يقال لآحاد في الدار إذا كان فيه رجل

أو رجلان بخلاف ما إذا قيل لرجل في الدار حيث لا يصدق إذا كان فيها واحد أو اثنان من الجنس **قوله** على أنه نهى معطوف عليه (الاسمية) أي معطوف عطف إنشاء على إنشاء أو نفي منصوب بانه ران جوابه أي لاصدوا تقديره اصدوا ربكم فإن لا يجعلوا له اندادًا قالوا في تحقيق معنى قولك ابني فأكرمك نصب أكرمك بتقدير أنما أضمر بعد الفاء أن لأن غرضهم في قولهم آبني فأكرمك أن يجعلوا الأتيان سبب الأكرام فلم يسلوكوا طريقة العطف نحو ابني ولا كرمك مثلا يجب دخول الفعل الثاني فيما دخل فيه الأول ولا يكون الأتيان سبب الأكرام لأن الفعل الأول لطلب الأتيان من المخاطب والثاني لطلب الأكرام من نفسه وليس في هذا جعل شيء سببًا لشيء آخر فقصدها إلى صنع بين قصدهم أن يجعلوا الأتيان سبب الأكرام فقولوا قولهم ابني منزلة المصدر على نحو ليكن منك آتيان ولما تزل منزلة ١١

استعمال الباء السببية فيما يرجع إلى الفاعل ومن فيما يرجع إلى المادة وقد صرح المصنف كون الباء السببية في الآية المذكورة ولا ريب في أن العمل ليس مما يرجع إلى الفاعل اللهم إلا أن تكلف والبعض حاول البيان فقال نعم لاشك في كون المساء مادة لكنه ليس كسائر المواد بل فيه معنى سببية ليس لغيره فاشبه ٢ الفاعل * **قوله** (بأن أجرى عاداته بأعاضة صورها وكيفياتها) الافاضة استعارة للأعطاء والفضل والعلاقة ط. مرة والمراد بالصورة أشكال الثمرات فإنها من الصور العرضية والمراد بالكيفية هي الطعوم والألوان فإنها حالة راسخة تدرك بالقوة الذاتية وبالقوة الباصرة فهما من الكيفيات المحسوسة ولها كيفية أخرى كالخشونة والصلابة والليونة وغيرها (على المادة الممزوجة منها) وهي الماء الممزوج بالتراب وهذا مذهب أهل السنة كما عرفت من أن الأشياء مستندة إليها ابتدأ لكن يربط المسببات بالأسباب في بعض الأشياء وهذا يؤيد ما قلنا من أن قوله وخروج الثمر الخ إشارة إلى قاعدة أهل السنة لكن أكثر المحشين ذهبوا إلى أنه جواب سؤال مقدم من اختلاف في تقرير السؤال كما عرفت من تقرير التفتازاني ٣ * **قوله** (أو ابداع في الماء قوة فاعلة وفي الأرض قوة فاعلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار) وهذا مذهب الحكماء من أن الباء السببية الحقيقية هذا هو الظاهر وقيل وهذا على مذهب غير أهل السنة من المعتزلة والحكماء ولم نطلع على كون هذا مذهب المعتزلة وأعجب من ذلك ما قيل لهذا مذهب المعتزلة وبعض أهل السنة حيث قالوا بتأثير الأسباب حقيقة لا على مذهب الحكماء ألا يقولون بإبداع القوة الفاعلة في الماء فإن العناصر الأربعة الممزوجة قابلة للصورة والكيفيات من البدأ الفياض على حسب الاستعدادات الحاصلة بتوسط الحركات انتهى وما اشتهر في كتبهم أن لكل نوع من الأنواع صورة نوعية مبدأ لا آثار الأجسام فالصورة النوعية للثمر تغفل الحرارة وفي الماء تغفل البرودة وغير ذلك قولهم العناصر يكسر بعضها صورة بعض فكل واحد منها فاعل وقابل فالمراد بالقوة الصورة النوعية ولا ينافيه كون العناصر الأربعة الممزوجة قابلة للصورة الخ وأما كون هذا مذهب بعض أهل السنة فهو مع أنه مخالف لقاعدة أهل السنة لم يقل به أحد سوى القائل المذكور وكذا الكلام في المعتزلة نعم أنهم ذهبوا إلى أن العبد خالق لا فاعله لكن قولهم بتأثير الأسباب حقيقة غير مشهور ولم نعلم عليه وقول بعضهم أن أراد أنه ابداع في الماء قوة فاعلة مؤثرة في الحقيقة فهو خلاف مذهب أهل السنة القائلين بأنه لا مؤثر إلا الله وأن أراد أنه ابداع في الماء قوة فاعلة أي يصح أن يكون لها فصل لكن لا تأثير لها وإنما التأثير لله تعالى فكيف يصح أن يقال يتولد من اجتماعهما أنواع الثمر رصريح فيما ذكرناه وأقول إن مراده من بعض أهل السنة الأستاذ أبو إسحق والفاضل أبو بكر الباقلي قاتلتهما أثبتا أن القدرة من العبد مدخلا في فعله لا بتأثير الأسباب حقيقة مع أنهم أولوا كلامهما فالإيق في مثل هذه الكشف عن حقيقة العقل مع نقل صريح من الثقافة ويمكن اختيار الشق الثاني المذكور في كلام القائل الثاني وقوله فعلى تقدير عدم تأثير القوة الفاعلة فمن أين يعلم وجودها وما فائدة إبداعها فيه فجوابه أن فائدة إبداعها أنه تعالى جرى عاداته بإيجاد الثمر مثلا بإبداع تلك القوة كان خلق أفعال العباد منوط بقدرة العبد مع أنه لا تأثير لها عند أهل السنة أصلا فكذا هنا وإلى ذلك أشار بقوله (وهو قادر على أن يوجد الأشياء) إذ قوله (كلها بلا اسباب ومواد) صريح في أنه لا تأثير للأسباب كلها حقيقة ولا ظن أحدا من أهل السنة أنه يخالفه قوله (كما ابداع نفوس الأسباب والمواد) أي ابداعها بلا اسباب والالزام التسلسل فكما قدر على خلقها ابتداء كذلك قادر على إيجاد المسببات بلا اسباب أيضا ذنب نسبة القدرة إلى المسببات والاسباب سواء وهما أيضا سواء في المقدورية (ولكن له في انشائها) والابداع والانشاء الإيجاد وقد يخصص الابداع على إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان قيل وكذا الانشاء أيضا ومقابلته التكوين في الاستعمال قال المصنف في قوله تعالى يبدع السموات والأرض * الابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة وهو البق لهذا الموضع من الصنع الذي هو تركيب الصورة بناء صرنا تكوين الذي يكون بتغيير زمان غالب انتهى قيد غالبه متر في الكل والافهم منظوره في كونه متر في **قوله** (مدرجا من حال إلى حال صائغ وحكم) على لفظ اسم المفعول حال من الضمير البارز في انشائها باعتبار كل واحد أو مفعول مطلق بتقدير الموصوف أي انشاء مدرجا وجهه مفعولا ثانيا للانشاء بتعيين معنى الجعل والتصيير ضعيف إذا عبر في خلق الأشياء بالتدرج لاجل الأشياء مدرجة وأما كون مدرجا اسم فاعل حالا من ضميره فهو غير مناسب إذ إطلاق مدرجا عليه تعالى لا يخلو عن اضطراب وإن لم يطلق بطريق

قوله على أنه نهى معطوف عليه (الاسمية) أي معطوف عطف إنشاء على إنشاء أو نفي منصوب بانه ران جوابه أي لاصدوا تقديره اصدوا ربكم فإن لا يجعلوا له اندادًا قالوا في تحقيق معنى قولك ابني فأكرمك نصب أكرمك بتقدير أنما أضمر بعد الفاء أن لأن غرضهم في قولهم آبني فأكرمك أن يجعلوا الأتيان سبب الأكرام فلم يسلوكوا طريقة العطف نحو ابني ولا كرمك مثلا يجب دخول الفعل الثاني فيما دخل فيه الأول ولا يكون الأتيان سبب الأكرام لأن الفعل الأول لطلب الأتيان من المخاطب والثاني لطلب الأكرام من نفسه وليس في هذا جعل شيء سببًا لشيء آخر فقصدها إلى صنع بين قصدهم أن يجعلوا الأتيان سبب الأكرام فقولوا قولهم ابني منزلة المصدر على نحو ليكن منك آتيان ولما تزل منزلة ١١

١١ المصدر وجب اضمار ان بعد الفاء ليكون عطف اسم على اسم والتقدير ليكن منك اتيان وان اكرمك كما تقول يعجني ضرب زيد وبغضب ابى وان يغضب فكانه قبل وليكن منك اتيان واکرام منى كان التقدير فيما ذكرنا من النظر يعجني ضرب زيد وغضبه وقولك ليكن منك اتيان واکرام منى اكرام على ان الاتيان سبب فليكن منى اكرام وهذا دليل على ان الاتيان سبب الاكرام وانه لا يكون حتى يكون فى اضمار ان هذه الحكمة التى تراها وهى الايمان بان الاول سبب للآخر وكذا الامر فيما نحن فيه فان معنى عبدوا ربكم فلا تجعلوا لله اندادا ليكن منكم عبادة ربكم وترك جعلكم الله اندادا فجئ باغاء العاطفة بدل الواو دلالة على ان ما بعدها مغرب على ما قبلها ترتيب السبب على السبب وان العبادة سبب يؤدى الى التوحيد ونفى اتخاذ الانداد اقول معنى الفاء على اى وجه اريد دابر على معنى السببية فيلزم جعل الشئ سببا لنفسه اما على تعاقبه باعبدوا فلان التوحيد ونفى الشرك من جهة العبادة ودخل فيها دخولا اوليا لان التوحيد اساس جميع الاعمال ورأس كل العبادات اذ لا اعتداد عند عدمه واما على تعلقه بلعل فلان نفي جعل الانداده تعالى من جهة التقوى بل هو الاصل فيها لان معناها اتيان الواجبات باسرها والاجتناب عن المحظورات بمرتها فالاجتناب عن الشرك داخل فيها دخولا اوليا ويمكن ان يجاب عنه بان التزم ال جعل الشئ سببا لنفسه مباغاة ودلالة على ان نفي الانداد ليس له سبب سواء او الى جعل الفاء مجرد العطف فعنى العطف مع دخول المعلوم فى المعلوم عليه الاشارة الى عظم خطر الشرك كانه عطف فى تنزيل الملائكة والروح وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ومعنى العطف خصوصية الفاء التزاخي فى الرتبة لافى الزمان او يقال نفي اتحاد الانداد لازم للتوحيد لانفسد فكانه قيل وحدوا ربكم فلا تجعلوا له اندادا او يكون اعبدوا مؤولا بالقصد والارادة على معنى اقصدوا عبادة ربكم فلا تجعلوا له اندادا كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اى اذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا واملأه كثيرة او يكون فلا تجعلوا جوابا لشرط محذوف والمعنى اذا اردتم عبادة ربكم فلا تجعلوا له اندادا

قوله لا شرا كها فى انها غير موصية معناه لا شرا كها كترها ان كان المراد بالاجتناب مالمس بسبب لان الامر ليس فيه نفي حتى يشترك معها فى ان غيرها موصية او لا شرا كها الكل ان كان المراد ايقاع النسبة والامر ليس فيه ايقاع لان الايقاع يكون فى الخبر لافى الانشاء فالامر غير موصية بهذا المعنى وكذا التنى وغيره من تلك الاشياء وفى الفصل وقد لمح فيها معنى التنى من قرأ فى قوله تعالى لعل يبلغ

(٢٧) (ل) (تكلمة) الاسباب اسباب السموات فاطلع بالنصب وهى فى حرف عاصم اقول المفهوم من الكلام القاضى ان لعل فى هذا الوجه بمعنى التنى الخافاها بليت وكلام الكشف صريح فى ان لعل على هذا الوجه بمعنى كى حيث قال ابو بلع على ان ينصب فاجعلوا انتصاب فاطلع فى قوله لعل يبلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فى رواية حفص عن عاصم اى خلقكم لى تتقوا وتخافوا عقابه فلا تسبهوه بخلقه قال الفاضل اكل الدين هذا هو الوجه الثانى فى متعلق فلا تجعلوا وهو نصريح بعلم جواز الجزم وانتصابه انما هو يجعل لعل بمعنى التنى ليعبر عن المواضع التى ينصب فيها الفعل المضارع باضمار ان كافى الآية المستهد بها على قراءة عاصم وهذا المقيد كان كافيا فى بيان المتعلق واورد عليه بعضهم بانه تقدم فى كلامه ان الله اراد منهم الخير والتقوى وذلك ينافى التنى ١١

الاسمية (يحدد) اى الله تعالى (فيها) فى صانعيها (لاولى الابصار) جمع بصير وهى القوة المدركة فى القلب بمنزلة القوة الباصرة فى العين يدرك بها المعقولات قديم بهم لانهم المتفنون بها والافهمى حاصله للكل و (عبرا) جمع عبرة وهى الحيلة التى تتوصل بها الى من معرفة المشاهد الى مالمس بمشاهد كذا فى الراغب وعن هذا اختيار اولو الابصار وفى التلويح الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه معنى الاصل الذى رد اليه النظائر عبرة انتهى وقيد المصداق على الاكثر والافلار ب فى عموم وفهم منه ان العبر انما تتحقق فى كثرة الاطوار التى تحصل بانشاء الشئ بالتدرج واما ايجاد الشئ دفعة فلا يتحقق العبرة وان تحقق الدلالة على القدرة فمن لم يفهم هذه الدقيقة الالهيّة قال فيه نظر لان انشاء الشئ بالتدرج يستلزم كثرة الاطوار والخلق ويناسب اللاحق السابق بخلاف ما اذا اوجد لشيء دفعة (وسكونا الى عظيم قدرته) * قوله (ليس فى ايجادها دفعة) مثلا فى خلق الانسان من التطفة المبدة فى الاطوار عبر ودلالة على عظم قدرته مالمس فى خلقه على صورته دفعة فانه ليس فيه عبر وان كان فيه دلالة كاعرفت الاى انه تعالى قال وقد خلقكم اطوارا استدلال على امكان اعادةهم تارة اخرى وعلى انه تعالى تلم الحكمة وعظيم القدرة فلم من النص الكريم ان فى خلق الاشياء بالتدرج مالمس فى خلقها دفعة ومن جعله الدلالة على امكان البعث فانها فى الانشاء تدرجيا دون الخلق دفعة فتأمل وكن من ذوى الاحلام ولا تكن من اولى الاوهام والصنائع جمع صنعة او صناعة بمعنى نعمة هنا والسكون بمعنى الجلب تعديته بال قيل وفى رسائل اخوان الصفا فى النبات حكم وصانع ظاهرة جليلة لا تخفى ولكن صانعيها خفية تحجبها وهى التى تسمى الفلافة القوى الطبيعية ويسمى العمل السريع ملائكة وجنود الله الموكلين بترية النبات والمعنى واحد وانما نسبت هذه المصنوعات الى القوى والملائكة دون الله جل عظمته عن مباشرة الاجسام والحركات الجزئية كفى الملوك والرؤساء عن مباشرة الافعال وان كانت منسوبة اليهم لانها بامرهم وارانهم كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الآية انتهى وهذا البيان غير حسن فى خلان الوفاء لانه يؤهم انه تعالى لم يوجد هذه الاشياء بل امر الملائكة ففعلوا واوجدوا كما اقتضى نظيره بالملوك وهو خلاف قواعد الشرع وما اورده من قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى يدل على خلاف ما قرره فتأمل * قوله (ومن الاول للابتداء) لا لتبعض ولا لبيان كى الثانية على ان يكون المراد من السماء المطر ويشهد للعجاز الدول من المضمر الى المظهر فان الظاهر على تقدير ارادة السماء الحقيقى ان يقال واتزل منها ماء كاقبل ولم يفتطن ما اشار اليه المصنف فى وجه الاظهار موضع الاضمار من ان المراد هنا بها جهة العلو حيث قال (سواء اريد بالسماء السحاب) فلا جرم ان من الاول للابتداء متعلق بازل او محذوف وقع حالا من المفعول ولذا كثره قدم الحال عليه والاول هو الاول واليه يشير كلام المصنف فان المطر يتبدأ من السماء الخ وكون المراد بالسماء السحاب بحسب معناه القوى كانه عليه بقوله (فان ماعلا سماء) ولذلك سمي السقف سماء وانما قدمه لانه مغاير لما ذكر فى قوله تعالى والسماء بناء (اولئك فان المطر يتسدى من اسماء الى السحاب) فان المراد بها الفلك لا محالة فحينئذ يظهر وجه الاظهار والمعرفة اذا اعيدت معرفة كونها عين الاول بمعدل عنه كثيرا ولانه منشا قريب بالنسبة الى نزول الارض كما ورد فى الخبر الشريف عنه عليه السلام المطر ماء يخرج من تحت العرش فينزل من سماء الى سماء حتى يجتمع فى السماء الدنيا فى موضع يقال له الازم فيجئ السحاب السود فتشربه مثل شرب الاسفنج فيسوقها الله حيث شاء (ومنه الى الارض قوله على ما دل عليه الظواهر) اشارة الى مثل ما ذكرناه واكفوله تعالى واتزل من السماء ماء طهورا وتأويلها بلا حاجة بعيد ومن ذهب الى خلافة اول الظواهر من الآيات والاحاديث بان المراد تنزل من السحاب لما عرفت انه سماء بحسب معناه اللغوى اوانه ينشاء من اسباب سماوية وتأثيرات اثيرية والى هذا اشار بقوله (او من اسباب سماوية) * قوله (تيز) اى الاسباب السماوية نازلة من السماء اى تحرك (الاجزاء الرطبة من اعماق الارض الى جو الهواء فتقدس سحابا مطرا) اى من داخل الارض توضيحه ان الشمس اذا ساءت بعض البخار والبرارى اثار من البخار بخارا رطبا ومن البرارى بخارا ابابا والبخار اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صفار مائية تلتفت بالحرارة ولا تمازج بينها فى الحس اقلية الصغر لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء فاذا صعد البخار الى طبقة

١١ واجاب بانه جوز النصب نظرا الى تقدم لعل صورة كما تقول ان هك همه ليك تحدثني ففرج عني بالنصب فانه وان لم يكن نمنا في هذا المقام لكن نصب نظرا الى الصورة وقال واما قوله اي خلقكم لكي تتقوا وتحافوا عقابه فلا تشبهوه فان اراد انها بمعنى كي فهو الذي نفاه اولا وان اراد انه منصوب بتقدير ان كما في المثال صح بعض الصحة لكن التمثيل بغيره اول على انه

(١٠٦)

(سورة البقرة)

الهواء الثالثة التي تنفع عنهما تأثير شعاع الشمس بتبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وبتقاطر الاجزاء المائية فيه للنقل الحاصل من التكاثف والانجذاب فالجتمع هو الحباب والتقطر هو المطر قوله او من اسباب سماوية اشارة الى ان السماء مجاز عن تلك الاسباب فذكر السماء واريد الاسباب بعلافة الحسالية والحلية وانما صح كون ابتداء نزول الماء من تلك الاسباب مع ان ابتداء من السحاب لانه لما كان ابتداءه من السحاب الناشى من صعود الانبخرة الناشى من الاسباب السماوية جعل ابتداءه من تلك الاسباب فان الناشى من الشئ الناشى من شئ آخر ناش من ذلك الآخر ولو بالوسائط ولا يضره كونه مجازا لان شأن الوسائط كذلك والقياس المساواة ضيق في مثل هذا فيكون من لا ابتداء المجازى وانت خير بانه لما يمكن الجمل على الحقيقة لا يصر الى المجاز لاسيما في الموضوعين وخصوصا هذا بناء على مذهب الحكماء الذين يضيعون اوقاتهم فيما لا يعنون فلا جرم ان هذا الاحتمال مخيف جدا والمراد من الارض في اعناق الارض جهة السفلى فيشمل البخار والانهار كما في قوله تعالى * خلق السموات والارض * الآية فلا وجه لما قبل لوجه هذا التخصيص بل هذا للواقع لكان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البخار والانهار والمراد بالجو ما بين السماء والارض لا الهواء * قوله (ومن الثانية للتبعض) بخلاف الاولى وان جوز فيه على ان التدبير انزل من مياه السماء ولا يخفى تعسفه (بدليل) وجه دالة (قوله تعالى * فآخريتنا من ثمرات) انها نكرة مع جوع القلة وفيه تأمل اذ النكرة قد تم في الاثبات كقوله تعالى * علمت نفس ما قدمت * وجع القلة كثير اما يستعمل في موضع جمع النكرة قوله (واكتاف المنكرين له اعني ماء ورزقا) والاكتاف من الكنف بمعنى الجانب اى دليل احاطة المنكرين له فكون ما قبله وهو ماء وما بعده وهو رزق مجاويين على البعض بنسبه كون المراد بها بعض منها وهذا ضعيف ايضا اذ لا لام في حسن قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان متجيب وبعض المتجيب ضاحك بالفعل فالتعليل بانه هكذا الواقع اذ لم ينزل ولا يخرج بالمطر كل الثمرات كاف في اثبات التبعض غايته ان الوجهين الاولين يفيدان الظن بالمطلوب واما الدلالة قطعا فلا واما الوجه الثالث فيفيد البعضية قطعا والقول بان الدليل شامل لما يفيد اليقين والظن ضعيف اذ التناول لهما في اطلاق واحد غير ظاهر قوله (كانه قال واترنا من السماء بعض الماء فآخريتنا بعض الثمرات) بيان حاصل المعنى وهذا شائع في كلام النحاة حيث قالوا في شربت من الماء اى بعض الماء فكم لا يمكن في كلامهم اشارة الى انه مفعول شربت بل تنبيه على حاصل المعنى كذلك ليس في كلامه اشارة الى انه مفعول اخرج ولو قيل انه مفعول اخرج ان اعتبر من اسما بمعنى البعض ويان حاصل المعنى ان جعل حرفا لم يعد فان قيل كون من اسما اذا كان للتبعض ليس بثابت في كلامهم قلت كون من اسما حين كونه بمعنى التبعض بمنزلة النحرير التفاضل من القوة الى الفعل كما صرح به العصام في شرح شرح العقائد وتمام البحث في تفسير قوله تعالى * ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر * الآية قوله (ليكون بعض رزقكم) اشار به الى ان رزقا مفعوله في هذا الاحتمال وعله تحصيلية (وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله) قوله (ولا اخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل الرزق تمرا) بل بعضها اذا خرج اقل قليل بالنسبة الى ما لم يخرج بعد ولو كان المعنى ولا يخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها يخرج بماء الانهار والعيون لا يرد عليه ما قبل هذا ينافي ما سأتى في سورة الزمر من ان كل ماء في الارض فهو من السماء ينزل منها الى الصخرة ثم يقسم لان هذه الرواية على تقدير صحة فاشيرنا المراد به بحسب الظاهر لنا فان بعض الماء بالنسبة الى حسنا غير المطر وان كان في نفس الامر نازلا من السماء قال المصنف في تفسير قوله تعالى * حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حجة * الآية وانه بلغ ساحل المحيط فراها كذلك اذ لم يكن في سطح نظره غير الماء اتسمى الفاء في اخرج باعتبار البداية فان عقيب نزول المطر يشرع به التمر في الخروج وان كان ظهوره متاخيا وفي بعض المواضع نظرا الى ظهوره فقيل ثم يخرج به قال تعالى * الم تر ان الله انزل من السماء ماء فليكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعنا * الآية * قوله (اوليتين) لتحقيق شرط من البيانية وهو صحة اطلاق المجرور عن على المين وهنا كذلك بناء على ان رزقا بمعنى الرزوق واما في الاحتمال الاول فلكونه بمعنى المصدر لا يصح اطلاق الثمر عليه فلا ريب انه فيه للتبعض (ورزقا مفعول به) لامفعوله كما في الاول قدم

ان جعل تعليلا لا يصح ان يجري مجرى كي فيعمل النصب بذلك لان الاولى على ذلك ان ينصب تتقوا ثم قال اكل الدين وافول النصب نظرا الى صورة التثنية لا يكاد يصح لان السببية في انصباب ما بعد الفاء لا بد منها ويجرد الصورة لا يغنيها وانه اراد انها بمعنى كي والتي انما كان باعتبار ماخذ خاص وهو الاطماع من كريم رحيم وقد تقدم وجعله بمعنى كي انما هو لتبيين العلة لا لبيان الناصب فان الناصب ان الصخرة لا بحالة وقال بعضهم قوله اى خلقكم لكي تتقوا بيان للسببية وحاصل كلامه انه فسر التقوى بخوف عقابه لان الواو في قوله وتحافوا عقابه تفسيرية لتبيين معنى السببية لان خوف العقاب سبب لعدم الشرك قال اكل الدين وفيه نظر لان السببية ههنا لا تحتاج الى معنى كي فانا اذا قلنا ليك ما نئين فلا تهجرني علم ان الاتيان سبب اعدم المجران من غير احتياج الى تقدير كي وقوله ولو اراد بالتقوى الى آخره ليس بصحيح لان التقوى اذا كانت الاتيان بجميع المأمورات كان عدم الشرك منها لا يمتزج عليه والحق ان هذا الوجه لا يخلو عن تعسف فانا بعد ما جهدنا الى ان بلغ السيل الربى وبرزنا الكلام الى صورة ان تكونوا في صورة المرجو منهم ان تتقوا تحتاج الى ان يجعلهم في صورة المتنبئ منهم لا رأيت من المكابدة ومع ذلك فالتعسف انما هو بالاستعارة التبعية على ما تقدم به ان تقول اولا امل بمعنى التثنية ثم تذكر ما هو المعلوم في الاستعارة التبعية هذا وجهه القلة دموها الى هنا كلامه رحمه الله

قوله التمثال المندى وفي الكشف التمثال ولا يقال الالئل المندى ونادت الرجل خائفه وناخرته من تندودا اذا نفرو معنى قولهم ليس لله ند ولا ضد نبي ما يبدد مدد ونبي ما ينافيه المناوي من ناوأت الرجل اى عادته ومعناه ناهضته للعداوة وفي الاساس ناخرته الى الحكم فخرى عليه اى حاكته فغلبني عليه واصل النافرة انما اعز نفرا قوله انما يجعلون البيت عدى يجعلون بال لتضمينه معنى الضم والا فالظاهر ان يقال انما يجعلون الى ندائى انما يجعلون يماند الى ولما عدى بالى صار معناه انضوى الى نجا جاعلين اياه ندائى ومعناه التزيخ او الانكار على جعل نيم ندائه واثبات انه من ذوى الاحساب بالذهب الكلامي فانه لما نى ان يكون نيم

ندالذى حسب وانكر ان يكون نداله تبيين انه ذو حسب نقل عن الراغب ان التل اعم الالفاظ الموضوعية للموافقة بين الشئين لانه المشابهة (على) فى اى معنى كان وذلك لان ندالشيى مشاركة فى الجوهر والنسب مشاركة فى الكيفية والمساوى فى الكمية والشكل والمقدار والمسافة وذكر بعضهم لعله اراد تحقيقها فى اصل الوضع اللغوى والافاستعمال الشبه والشبه فى الكل جائز وعبرة الراغب هكذا ندالشيى مشاركة فى الجوهر وذلك ضرب من المماثلة فان التل يقال فى اى مشاركة كانت فكل نمثل ولا ينعكس والضدان الشيطان الوجود بان للذات تحت جنس واحد وتنافى كل منهما الآخر فى اوصافه الخاصة وبينهما ابعد البعد كالخير والشر والسود والياض ومالم يكونا تحت جنس واحد كالحلاوة والحركة لا يقال لهما ضدان قوله فادارة على ان تدفع عنهم بامر الله ويمنحهم مالم يرد الله بهم ١١

١١ من خبر وفي الترض لمعني دفع ما اراده الله ومنع ما لم يرد الله الى معنى المخالفة المعتبرة في مفهوم التذ
كما تهكم بهم بلفظ التذ شنع بان جعلوا اعدادا كثيرة لمن لا يصح له واحد قط كما تهكم بهم باثبات التذ بولغ فيه بان اورد الجمع يعني لم يكفوا بذلك الفعل الشنع حتى ضموا اليه ١١
(الجزء الاول) (١٠٧)

قوله فتهكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا الخ اي
الترجم مرة بمخالف الهاء التي هي التوحيد بمعنى
التر على ثمار كالبلاد يجمع على بلاد ثم ان الثمار يجمع
على الثمر كالثمار يجمع على الثمر

١١ ما زادت به التذ على عليهم فيكون من باب الايقال
المذكور في علم البديع كقوله كاه علم في رأسه نار
وحاصل ما قرره ان هذه التسمية هي تسمية الله اعدادا
على التهكم لانهم يقيمون الضد مقام الضد اضرب
من التهكم فكاه قيل فلا يجمعوا لله اعدادا يخالفونه
ويعادونه وفيه كما ترى تهكم بهم بضرب من التهكم
كقوله تعالى فسرهم بسداب الهم احتقارا
وازدراء لافهمهم انهم لانهم ان مثل هذا التعظيم
والتمجيد يؤدي الى جعلها قادرة على مخالفتها
ومناواتها فهي استعارة مصرفة تخفية اصلية
واقعة على سبيل التهكم الى هنا كلامه والظاهر
من قوله شابهت حالهم حال من يعتقد الخ انه من
باب الاستعارة التخييلية الواقعة على طريق التهكم
قوله اربا واحدا ام الف رب ادين اذا قسمت
الامور اي اذا جعل الامور اقساما يؤثر كل شخص
قسما اختار ربا او اربا وابس في ظاهر اللفظ ما يدل
على مختاره ولكن اليت الثاني وهو قوله تركت
اللات والعزى يدل على ان مختاره الواحد لان القليل
من التعدد اذ ترك كان الكثير اول وذكر الالف
لانه نهاية مراتب العدد لانه مقصود بالذات فهو
كقوله تعالى اربا باب مفرقون خيرام الله الواحد
القهار

قوله وحالكم انكم من اهل العلم هذا على تزييل
التمسك منزلة اللازم يريد ان موقع واتم تعلمون
موقع الحال المقررة لجهة الاشكال المنضعة لمعنى
التعجب والتعجب لقوله تعالى كيف يكفرون بالله
وكنتم امواتا فاحياكم اي لا يتجملوا لله اعدادا والحال انكم
من صفة التمييز والنظر بمنزلة بمعنى جعلكم لله اعدادا
مع هذا الصارف القوى مظنة تعجب وتعجب

قوله او منى هذا على جعل العلم على اصل تعديته
فالعلم وانتم تعلمون ان الاعداد لا تماثل

قوله فان العالم والجاهل يتمكن من العلم سواء في
التكليف تهليل لقوله لا تقيد الحكم لو كان المقصود
من هذا الحال تقييد الحكم لكان العلم - اي لانتهى
عن اتخاذ الاعداد حال كونكم جاهلين وهذا فاسد
لان العالم والجاهل القادر على العلم - اي في التكليف
بالامر والنهاي وقيد الجاهل بالتمكن من العلم
احترازا عن الصبان والجاهلين وانما قال فعلى هذا
اي فعلى الوجه الاخير مع ان الحال مقيدة للحكم على

اي وجه كانت لان العلم على الوجه الاول غير مفارق عنهم ماداموا مكلفين لانه مناط التكليف لان العلم المعتد به انما يكون عند كمال العقل اذ عند عدمه لا تكليف لهم
فكانه انتهوا عن الشرك حال وجود اهلية التكليف فيكم فيثبت معنى المفهوم المخالف وهو انه لا تكليف عليكم عند عدم الاهلية له بخلاف الوجه الاخير لان
المقيد للحكم على ذلك التقدير هو تعلق العلم بالمفعول وذلك ليس مناطا للتكليف وانما مناط نفسه العلم لا تعلقه وتعلق العلم بالمفعول قديفار عن المكلف مع وجود الاصل
الذي هو مناط التكليف فعلى هذا لا يفيد التقييد بالحال معنى صحيحا بالنظر الى مفهومه المخالف لعدم صحة ان يقال لا تكليف عند عدم التعلق لان عدم التعلق لا يوجب عدم التعلق
فيؤدي الى انه لانتهى عن الشرك عند عدم علمكم بان الاعداد لا تماثل وهو فاسد لان مضاء لا تكليف عليكم بالنهاي عن الشرك مع وجود اهلية التكليف فيكم ١١

على المين لان الاهم كونه مرزوقا واخر هذا الاحتمال لما عرفت من انتكاف قوله (بمعنى المرزوق كقولك انفتت
من الدراهم الفا) تأييد ذكره فان من في هذا القول لاحتمال لبعض اذ المعنى انفتت جميع ما عتدى من المال المعين
لا ان عتده اكثر من ذلك واتفق منه الفا لان هذا لا يلائم مقام المرح فعلى هذا المراد بالثمرات الجنس باعتبار
تحققه في ضمن بعض الافراد لا في ضمن جميع الافراد كما في الاحتمال الاول بقرينة التبعيض والمفهوم منه
ان بعض الثمرات لا يكون رزقا لهم وهو كذلك واما في التبيين فلا تعرض له لا منطوقا ولا مفهوما ثم المراد بالثمر
جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبه كذا فهم من تقرير الامام الرازي فتعصمه الى الزرع في غاية البعد
نعم باعتبار اصلها وهو الزيادة والنماء يقال ثمر الله ماله وكثر وعن هذا سمي حل الشجرة بهذا بع الزرع
ايضا لكن في العرف يختص بما ذكر ويؤيد تقابل الزروع بالثمرات في اكثر المواضع والقول بان قوله تعالى
كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده صريح في عموم الثمرة لان الحصاد انما يكون للزرع ضئيف
جدا اذ الحصاد كما يكون للزرع يكون للثمر ايضا وهذا القائل يفهم من كلامه في سورة الانعام عموم الحصاد
وفي الكشف فارقت بم انتصب رزقا قلت ان كانت من التبعيض كان انتصابه بانه مفعوله وان كانت مينة
كان مفعول لا يخرج انتهى وقد مر توضيحه ونكم ظرف لغو مفعول به رزقا واللام تقوية العمل لعدى
المصدر اليه لكونه عاملا ضعيفا اي اخرج بعض الثمرات لاجل انه رزقكم وقد جوز فيه ان يكون بعض الثمرات
مفعول اخرج ورزقا حال من المفعول اي مرزوقا او نصب على المصدر لا اخرج وعلى التبيين رزقا مفعول اخرج
كأمر والقول الاول هو الاظهر المعول * قوله (واما ساع) اي جاز (الثمرات والموضع موضع الكثرة)
اي انها من المجموع السالفة وهي جمع القلة والمقام يقتضي الكثرة اذ الثمر خارج بالماء كثير جدا وباراد
ثمر وثمار يري حسنا فالسبب في ذلك واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول قوله (لانه اراد بالثمرات جماعة الثمرة
التي في قولك) اي انها جمع الثمرة التي يراد بها الكثرة بناء على ان التاء للوحدة النوعية فينما ولي افرادا
كثيرة فانها اذا تلاحقت واجتمعت يطلق عليها الثمرة بناء على الوحدة النوعية الحاوية الافراد الكثيرة فالثمرات
جمع الانواع لا الاشخاص فيثبت يدل من الكثيرة ما لا يدل عليه التاء فان توقش بان الثمر ٢ ايضا جمع الانواع
ذلا اقل من المساواة وفيه نظر يعرف بالتأمل في الكلام في انه من ابن يعلم ذلك مع ان المتبادر الثمرة الواحدة
بالشخص بناء على ان التاء للوحدة الشخصية فالثمرات جمع الاشخاص قوله (ادركت ثمرة بستانه) وهي في ذلك
القول شامل للاشخاص الموجودة في ذلك البستان بقرينة اضافته الى البستان والاضافة للاستراق ولا قرينة
على ذلك في النظم الجليل ومن ههنا (ويؤيد قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد) وانت خبر بان اللام
في الثمرة الاستراق واواد عايبا واستراق المفرد اشمل على ما قيل والثمرات جمع ثمرة لاجع الثمرة باللام فان
التأيد وان نظر الى اللام فهو راجع الى الوجه الثالث فليكتف به اولا كما هو الظاهر * قوله (اولان
المجموع يتاور بعضها بموقع بعض) يتاور من قولهم تعاور القوم كذا واعتور اذ تداووا فآخذ مرة هذا
ونارة اخرى ذلك والمراد هنا انه يقع كل منهما موقع الاخر اي يتعارف احدهما للآخر مع وجود ذلك
الاخر والعلاقة التقابل فان بين القليل والكثير تضائفا هذا اذا كانا منكرين واما اذا كانا معرفتين فلا محاز
قبل وهذا فيما اذا لم يكن لفظ الاجمع ظاهر وظاهر كلامهم فيه انه حقيقة واما اذا كان له جهة او جوع
فلا يقع احدهما موقع الاخر منكر لا محازا والداعي الى المحاز هنا تنبيه على ان الخارج انكم وان كان في نفسه
كثيرا لكنه بالنسبة الى مقدوره تعالى قليل وما اورد بلفظ جمع الكثرة كالثمار بالنظر الى نفسه * قوله (كقوله
تعالى كثر كوا من جنات وعيون) فان الجنات جمع قلة وقع موقع الكثرة اذ المراد الكثرة لان كم للتكثير ولان
العيون لكونها جمع الكثرة تقضيها والتكثرة في اراد انقبة ما ذكر آنفا (وقوله ثلثة قرو) وقع موقع اقراء
محازا مع وجود اقراء والتكثرة فيه ان التثنية من القراء سواء كان بمعنى الخبز كما هو مذهبنا او بمعنى الطهر كما هو
مذهب الشافعي لاشتمالها على اربعة متطاولة لاسما الطهر في حكم الكثير ولانه في شان المطلقات فائدة القليلة
بالنسبة اليهم كثيرة فان ابلغ المفهوم طوال * قوله (اولا بها لما كانت محلاة باللام) اي معرفة بها وهذا
الجواب هو الظاهر الصواب اذ قد صرح ائمة الاصول انه لا فرق بين القلة والكثرة في كونها عامين مستوعبين
لجميع ما يصلح له اذا كانتا معرفتين باللام فلا حاجة الى الجوابين الاولين بل لوجه لهما كما عرفت الا ترى ان قوله

١١ والحاصل ان التقييد بالخال على الاول يفيد انه لانهي عن الشرك عند عدم الاهلية للتكليف وهو معنى صحيح وعلى الثاني يفيد انه لانهي عنه عند وجود الاهلية للتكليف وهو غير صحيح وهذا الذي ذكره من مفهوم المخالفة انما هو على اصل الائمة الشافعية والقاضي رحمه الله شافعي المذهب وعندنا المقصود من التقييد ١١ فيه رد على الشهاب ٦ عصام عبد

(١٠٨)

(سورة البقرة)

٢٢ * فلا تجعلوا لله اندادا *

خرجت عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب لمقام الامتان ينقض ظاهره للجوابين الاولين وعن هذا قال بعض ٦ الافاضل الفرق بين جمع القلة والكثرة مختص بحال التكثير واما في حال التعريف فكل جمع للكثرة انتهى ونقل عن الشيخ الرضى ان الظاهر ان جمعي السلامة لطلق الجمع من غير نظر الى القلة والكثرة فيصالحان لهما * قوله (خرجت عن حد القلة) ودخلت في حد الكثرة اذا لا واسطة ٢ بينهما واطهور لم يذكره ولا يمكن حمل لام الثمرات على الجنس حتى يطل معنى الجمعية فينتول القليل والكثير لانه انما يجب حمله على تعريف الجنس اذا لم يكن للعهد قرينة ولا مساغ للاستغراق وقد عرفت صحة الاستغراق فلا وجه لحمله على الجنس قال صاحب التوضيح ولانه لا يمكن هناك مساغ للعهد وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس انتهى فصرح بان الحمل على الجنس فيما اذا لم يكن مساغ للعهد وللاستغراق ٣ (ولكم صفة رزقا ان اريد به الرزوق) * قوله (ومفعوله ان اريد به المصدر كانه قال رزقا ما لم) اشار به الى ان اللام في لكم حيث زائدة لتقوية العمل كما نيتها عليه واما على الاحتمال الاول فذكره ظرف مستقر له وفائدة الرغبة على شكره فان الانسان اذا نظر الى ما انعم الله به عليه حله حب النعمة والرضى وبهذا الاعتبار كان هذا الاحتمال راجحا ولذا قدمه مع كونه محازا لكن كون الرزق بمعنى رزوقا حقيقة في العرف وهو راجح لكون الحقيقة مبهجرة ٢٢ * قوله (متعلق باعبدوا) اي متعلق به تعاقبا معناه بالاعطاف والتبعية على ذلك قال (على انه نهى معطوف عليه) والجامع بينهما التضاد فحسن العطف بالغامح ما اشار اليه المص في قوله واعلم ان مضمون الآيتين حيث قال وياتيهان رب الامر بالعبادة على صفة الربوبية ثم قال ثم لما كانت هذه الامور لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته رب عليها النهى عن الاشراك انتهى فيه به على ان ترتب فلا تجعلوا على هذه الامور لا على اعبدوا فقط فلا رب في ترتب انتهى عن الاشراك على هذه الامور لكنه تسامح هنا فقال متعلق باعبدوا ومراده متعلق باعبدوا مع ما هو قيد له ومحط الترتيب القيود التي بين بها ربوبيته من كونه خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه الى آخر ما ذكره هناك وليس هذا مثل قوله تعالى . اعبدوا الله ولا تشركوا به . حيث علق العبادة بذاته وعدم الشرك به ايضا فالمناسب العطف بالواو اذ العبادة ليست سببا للتوحيد بل رأس العبادة واصلمها فلا يترتب التوحيد واما هنا كما عرفت فالترتيب على العبادة التي علفت بالربوبية الثبوت بالخلفية وقد ثبت في موضعه ان محط الفائدة في الكلام المقيد بمقتضى كمال او مفعليا القيد فالترتب في الحقيقة على القيود وان كان على العبادة ظاهرا حيث عطف عليه فلا اشكال اصلا وارباب الحواشي كأنهم لم ينظروا الى قوله الاتي رب على هذه الامور النهى عن الاشراك ولم يقل رب النهى عن الاشراك على الامر بالعبادة او على العبادة فسلوك كل منهم الى مسلك صعب ومذهب تعب فيهم من قال ان القاء للعطف المحض بدون التعقيب والتعقيب بين الامر والنهي دون المأمور به والنهي عنه ومنهم من اختار ان العبادة محجاز عن ارادته وبعضهم ذهب الى ان القصد هنا الى النهى عن الشرك بعد العبادة لانه يحبطها ومنهم من جعل الترتيب على الترتيب الذكري وقال فيكون لا تجعلوا موضحا لا عيدا وغير ذلك من التعسفات البعيدة عن الاذهان السليمة الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب * قوله (اوتى منصوب باعتذار جواب له) كونه جوابا للامر من كون فيكون على قراءة النصب جوابا لكن في قوله تعالى . فانما يقول له كن فيكون * قال مولانا السعدى مراد المص بذلك النصب تنبيها بجواب الامر من حيث محيئه بعد الامر وليس بجواب من حيث المعنى انتهى فكذا المراد هنا فلا يرد ان النصب باعتذار انما يجوز اذا كان هناك سببية وعبادة ليست سببا لعدم الشرك بل التوحيد اصلها والاحسن في الجواب ما حققناه آتفا من ان العبادة المقيدة تلك القيود سبب لعدم الاشراك باعتبار قيدها كانه قيل كونوا واصفين ربكم الذي خلقكم وخلق اصولكم ومواظبين على عبادته وطاعته ان كنتم واصفين ربكم بهذه الامور فلا تجعلوا لله اندادا هذا مقتضى كلامه الاتي فلا رب في حسن كونه جوابا لا عيدا ولا محظوظة ذلك المعنى قال بعض ٤ الكلمة والقائه للسبب اي تسبب عن ايجاد هذه الايات الباهرة التي عن اتخاذكم الانداد ولولا هذا الاعتبار لكان الذنب عطفه بالواو كما في قوله تعالى . اعبدوا الله ولا تشركوا به وهذا كما يكون جوابا للاشكال على تقدير العطف يكون جوابا للاشكال على تقدير ان يكون منصوبا باعتذار ان فلا حاجة

٣ ومن هذا ظهر الخلل في تقرير الشهاب ١١ بهذه الحال في كلا الوجهين التفرع والتوابع اهم على الاشراك به تعالى مع وجود هذا الصارف فيهم واذا توجه القصد في قيد من قيود الكلام الى معنى من المعاني يكون ماسوا عن الارادة بمعزل على ما صرح به صاحب الكشاف حيث قال اذا كان الكلام منصبا لغرض من الاغراض كان ماسوا وطرودا مطرحا قوله من المذلة والمظلة المذلة لارض والمظلة السماء ومنه الحديث لما اقلت الغبراء ولا اظلت الحضراء على اصدق المعنى من اى ذر

قوله ثم لما كانت هذه الامور التي لا يقدر عليها غيره شهدت على وحدانيته الخ معنى شهادتهما على الوحدة قد بيناه في تحقيق معنى السببية المستفادة من الفا في فلا تجعلوا حيث ذكرنا انها معبر موصلة الى التوحيد وان الذي جعل لكم الآية ان كان خبرا عن الضمير المحذوف يفيد معنى التخصيص الدال على تفرد الصانع تعالى وحدانيته ولما افاد الكلام التقديم معنى التوحيد عقلا ونقلا رب عليه النهى عن الاشراك به تعالى ترتيب السبب على السبب قوله وانه سبحانه اراد من الآية الاخيرة الخ والآية الاخيرة هي قوله عز وجل وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم اي اراد بها مع منطوقها الظاهر الاشارة ضمنا الى تفصيل خلق الانسان قال صاحب الكشاف ثم خلق ماسوا عز وجل من شبهه عقد التكاح بين المذلة والمظلة بانزال الماء منها عليها والاخراج به من بطنها اشياء النسل المستخرج من الحيوان من الوان الثمار رزقا لى آدم ليكون ذلك لهم معتبرا ومنسلقا الى النظر الموصل الى التوحيد والاعتراف ونعمة يتعرفونها فيها بابوابها بلازم الشكر ويفكرون في خالق انفسهم وخالق ما فوقهم وتحتهم وان شئنا من هذه المخلوقات كلها لا يقدر على ايجاد شئ منها فيفتنوا عند ذلك ان لا بد لها من خالق ليس كمثلها حتى يجعلوا المخلوقات له اندادا وهم يعلمون انها لا تقدر على نحو ما هو عليه قادر الى هنا كلام الكشاف

قوله وهم يعلمون انها لا تقدر الخ استرجاع منه الوجه الاخير وهو ان مفعول العلم منوى مقصود تعلقه به ٤ ابن كمال باشا عبد قوله بذت اى غلبت والمنطوق مبالغة الباطق والمضادة اىصال الضرر والمصافح جمع مصقع من صقع الديك اذا صاح ويقال خطيب مصقع اى

اي فصيح مجهر بخطبته وقيل لانه يأخذ في صقع اى جانب من الكلام والهاء بالزاي المعجمة المغالبة وباراء المهملة المضادة من المرة وهى الائم يقال (الى) عرامه اذا افنده قوله وعرف عطف على ذكر قوله ويتبين انه من عند الله كما يدعيه اى ويتبين ان القرآن من عند الله كما يدعيه محمد صلى الله عليه وسلم حيث ادعى عليه الصلاة والسلام انه نبي مرسل وما جاء به وحى من الله تعالى قوله وانما قال قلنا اى قال قلنا على صيغة دالة على التدرج دون ازلنا الدال من حيث الوضع على النزول مطلقا قوله مما رويهم خبر لان اى لان نزوله هكذا منجما مما وقعهم في الرب اى مما يشككهم في انه من عند الله فانهم قالوا لو كان ما جاء به محمد كلام الله لمخالف ما عليه عادة البشر في اشعارهم وخطبهم من وقوع ذلك منهم مفرقا حينما فحينما على حسب ما ينظرونهم من الاحوال وفي الكشف قيل مما نزلنا على لفظ ١١

١١ التزويل لان المراد النزول على سبيل التدرج والتجيم وهو من محازه لمكان التحدى وذلك انهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله لم يخالفوا لما يكون من عند الناس لم يتزل هكذا نجوموا سورة بعد سورة وايات غيب آيات على حسب التوازل وكفاء الحوادث وعلى سنن ما ترى عليه اهل الخطابة والسر من وجود ما يوجد منهم ١١
(الجزء الاول) (١٠٩)

٢ قال قدس سره يجب بان النصب ههنا للنظر الى انهم في صورة المرجو منهم فلامسنى خفتكم في صورة من يرجى منه انقاذ اى الحوف من اعقاب لتسبب عن ذلك ان لا تنسوا كوا انتهى اشار الى ان المراد بالانقاذ معنى التقوى اى الانقاذ والحذر من العقاب لدفع اشكال بان التقوى وهو التبرأ عما سوى ليس نتيجتها عدم الجمل انما دليل ذلك حاصل قبل التقوى واو اريد بالتقوى اول مراتب التقوى فهو عين ترك الشرك ووجه الدفع ظهرا لكن التقوى في عرف القرآنيين التقوى الشرعية خصوصاً المرتبة الوسطى مع ان المصنف جعلها على المرتبة العليا ودفع الاشكال منهم من تقرير اصل الحاشية ٣ وحله على ما هو اصله اهل لهم ثبوت تقوى وعدم جعل الانداده تعالى على تقرير تأويل الجواب بالمصدر وكون ذلك المصدر معطوفاً على مصدر الفعل المقدم كما قيل في ليتلى ما لا فائده ايتلى ثبوت مال فائضاً متى اؤاملكم تتون فعدم الجمل ثابت البتة على تقدير تأويل الجواب بالمصدر يكون ذلك المصدر مبتدأ بمحذوف الخبر وجوباً كما اخذاه الشيخ الرضى ٤ اراد به الاستيفاء التقوى اذ لا حسن الاستيفاء البيان ٥

١١ مفرقاً بين الحاشية وشأننا فنبينا حسب ما بين لهم من الاحوال الجديدة والحجج السانحة لابقى النظام ديوان سره دفعة ولا يرى اثر لمجموع خطبه ورسائله ضربة فلو انزله الله خلاف هذه العادة جملة واحدة قال الله " وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة " فقيل ان ارتبتم في هذا واقع انزله هكذا على مهل وتدرج فها هو اتم نوبة واحدة من توبه و"ملوا نجبا فردا من نجومه سورة من اصغر السور وايات سنن مفتريات وهذه غاية التكبى ومنتهى ازاغة العمل الى هنا كلامه والحاصل انه ان وقع التحدى بكلام حاء على حسب سنن كلامهما لان الالزام بمثل كلامهم في انطرز والطريق اشد عليهم تكبى من الالزام بما يخافه في ذلك على نحو ما ذكر من انكته في اشد السور بالحروف المنطعات على وجه اقوال حاصل كلام القاضى رحمه الله انه اخبرنا انه التزويل على الانزال لهذه النكتة فيلزم انه اولاً هذه النكتة لاوى اللفظان ولم يترجح احدهما على الآخر وليس كذلك لان الواقع التزويل على مهل وتدرج بحسب اقتضاء الاحوال فاخبرنا التزويل لانه هو المطابق للواقع

الى الجواب بانه يجوز ان يكتب بسببية الاول للاخبار بمضمون الثانى كما في قوله تعالى " ما يكمن من نعمة من الله مع الناس ههنا " يحتاج الى تأويل مقول في حقه الخ ولا يخفى انه تكلف * قوله (او بلعل على ان نصب يجعل نصب فاطم في قوله تعالى " لعل ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطم " الخ قالها بالاشياء الستة لاشترائها في انهم اغبر موجبة نقل عن الرضى انه قال كغيره من النحاة ان اهل العربية انما اشترطوا في نصب ما بعد فاء السببية بتقدم احد هذه الاشياء لانها غير حاصلة المصدر فيكون كالشرط الذى ليس بمحقق الوجود ويكون ما بعد الفاء كجزء من ما حققناه في حواشيه ومنه علمت ان وجهه عندهم انما هو عدم تحقق الوقوع في حال حكمه لاشتماله لعدم صحة في الامر المطلوب الذى هو اعظم اقسامه كما هنا وهذا محقق في التنى والترجى لان التنى اقوى منه لسوخته في العدم فلذا نصب بلعل انتهى وظاهر كلامه ان اهل من الباب ح كما اخذاه ابن مالك في التسهيل ومنهم من جعلها ملحقة بليت كما نرى في التزويل المرجو لبعده عن الحصول منزلة التنى ولم يرض المص به لان تبعيد المخاطبين ومنهم المفلحون عن التقوى بعيد الان يقال ان المراد التقوى الحقيقى الذى هو صعب الوصول اليها ولو مفلحون او اهل هنا وفي مثله دليل عزة التوصل الى ما جعل خبره له ولم يرض به قال الحاشية بالاشياء الستة التى هى الامر والنهى والاستفهام والعرض والتنى والثنى ثم بين وجد الحاشية بقوله لاشترائها في انها غير موجبة بتقضى الجيم او بكسرهما اى مضمون ما بعده لم يقع وتحقيقه في المستقبل غير معلوم فوجبة من الايجاب بمعنى الاثبات وبعبارة السلب فهذا المعنى يدخل التزجى اذا المعنى فيه على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط والرجحان في التزجى لا يضره بل في هذا التعبير مع الرجحان رمز الى تفصيلهم وسوء حالهم ولو بالنسبة الى بعضهم حيث جعل ما هو الراجح منهم لاستعدادهم لذلك كغير الراجح ولا حاجة الى ان يقال ان الاشياء الستة مشتركة في عدم الايجاب باعتبار بعضها من قبيل اسناد ما لبعض الى اكل لان هذا بناء على ان المراد بالايجاب هو التنى والنهى والاستفهام لا غير لما عرفت من معنى الايجاب وهذا التوجيه موافق لما اخذاه المص من ان جملة اهلكم استعارة تمثيلية والمعنى خلفكم في صورة من يرجى منه التقوى التى هى المرتبة العليا لترجح امره باحتجاج اسبابه فترجح الوجود معتبر فلا معنى لتوجيه النصب بلعل بمشابهته بليت فانه يقتضى كون التزجى شائبة من التنى وهو خلاف مرعى المصنف ٢ وهذا بناء على كون اهل بمعنى التزجى بالتدقيق الذى مر واما ما قيل من انه تعليل للحاق اى خلفكم لى تشقوا فلا وجه للنصب به * قوله (والمضى ان تنفوا لاجتماعه لندا) اى على جملة جوابا للمل بقرينة ذكره عنيه وبيان للسببية المستفادة من جملة جوابا لعل اى ان اردتم البقاء على التقوى لاجتماعه لندا فانه يحبط العمل والتقوى او ان اردتم التقوى لاجتماعه لندا فمح يتناول جميع المخاطبين من المؤمنين والكافرين بناء على عموم التقوى الى المرتبة الاولى والعليا والاول بناء على تخصيص الخطأ بالموثقين اذ تقرير المصنف في قوله تعالى " لعلكم تتقون " ظاهره تخصيص بهم وان كان اول كلامه صريحاً في عمومهم ثم قوله ان تنفوا بيان حاصل المعنى لانه مقدر في النظم لان ذلك التقدير انما فيما يجزم المضارع في جواب الاشياء الخمسة سوى التنى لىكن المنصوب بالفاء يكون مجزوماً بعد حذف الفاء ولهذا عطف المجزوم على المنصوب في قوله تعالى " فاصدق واكن من الصالحين " والى هذا اشار باسقاط الفاء حيث قال ان تنفوا لاجتماعه لندا فمح في النظم الكريم بالفاء وجعل الانداد مفردا فقال ندا للتبعية على ان المنهى عنه ند واحد لا انداد لانه يجتمع مع التدين والتد لكنه عبر عنه بالجمع لان جعل التد الواحد والانداد سواء في ترتب الجرائم قال تعالى " انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا " من حيث انه هتك حرمة الدماء وسن القتل وجرح الناس عليه او من حيث ان قتل الواحد والجميع سواء في استجلاب سخط الله تعالى " والعذاب العظيم ومثل كلا الوجهين جارها فنقول ان اسم الجنس حامل للعدد والجنس فالقصد بالتنى اما العدد فقط دون الجنس والجنس فيلزم انتفاء العدد بطريق الاول فالقصد ههنا لىنى الجنس ونبه المص عليه بقوله لاجتماعه لندا ٣ * قوله (او بالذى جعل لكم ان استأنت به على انه منى وقع خبرا على تأويل مقول فيه) اى او منطلق بالذى عطف على قوله بلعل او قوله بلعبدوا ان استأنت به ٤ اى ان جعلت الذى مبتدأ على ان فلا تنفوا لىنى لاننى اذلا جده لاسقاط التنون ح وقع خبرا ولا يورد ان انتهى لكونه انشاء لا يكون خبرا قال على تأويل مقول فيه لاجتماعه لندا فمح الخبر يكون مفردا وهو مقول والجملة الانشائية

(٢٨) (ل) (تكلمة) وفى ضمنه مراعاة جهة التحدى والالزام الاتم فانه لو قيل واوترنا لحصل المطلوب من التحدى والالزام

لكن يفوت فيه شيان مطابقة معنى اللفظ لما هو الواقع وتام التبكى ولا يرد هذا على كلام الكشاف نعم يرد على قوله وهو من محازه اى والتزويل على سبيل التدرج من محاز استعمال لفظ التزويل مجاز حتى يكون التزويل التدرجى واحدا منها بل كل موضع استعمل فيه التزويل يكون المراد التزويل التدرجى فمح التزويل منحصر في التزويل التدرجى وايضا التعليل بقوله لمكان التحدى لانه ان يقال لدلالة هذه على التدرج فالصواب ان يقال ان السائل لما قال لم اوثر لفظ التزويل ههنا على لفظ الانزال اجاب بان التزويل هو التزويل التدرجى وهذا المقام من محاز التزويل التدرجى ومواقفه لان هذا المقام مكان التحدى فان ارتباهم ١١

١١ في القرآن انما كان انزوله نوحا فجمعا على سنن ما علب الشعر والخطابة فحمدوا بانه ان كان ربيكم في القرآن من حيث انه منزل على سبيل التدرج فانوا ببعض
نجومه وهذه الحجة التيكيت لانها افحام للنصم بعين ما يريد به بطلان الشئ وذلك انهم كانوا يقولون لم ينزل القرآن جملة واحدة ليكون على خلاف ما يشاهد ١١
٢ اى الله من وضع الظاهر موضع الضمير **مهد** (سورة البقرة)

٣ ومنع سبويه فيما اذا لم يكن في معرض التفعيض
كما نقل عن الشيخ الرضى **مهد**

٤ قبل واصله الهرة من التوه وهو النهوض كذا
في الصحاح **مهد** ٦ غنى زاده **مهد**

١١ من الشعراء والخطباء اذ لو كان كلام الله لم يكن
على سنن ما ترى عايد الخطابة والشعر فاجيبوا بان
الزول هكذا كما هو ادبكم وعادكم اسهل لكم ان اتوا
بمثله او تحدثتم بثلثه فلا يشق عليكم معارضة فلوزل
جملة واحدة وتحدثتم به لصعب عليكم معارضة فاذا
لم تأتوا باقصر سورة منه فقد دل ذلك على حقيقته
وبطلان قولكم وهذا قريب من قول الموجب

قوله واذن العبد الى نفسه تنويها بذكره
اى بذكر العبد اى رفعا لشانه وتعظيمه فان
العرف بالاضافة قد تكون لتعظيم شان المضاف
نحو عبد الله لينة حضر وقد تكون لتعظيم شان
المضاف اليه نحو قولك عبدى حضر تعظيما لك
بان لك عبدا وقد تكون لتعظيم غير المضاف
والمضاف اليه نحو عبد السلطان عندى

قوله ان جعلت واوها اصلية قيل وهو الظاهر
اذ لا يستعمل الاصل ٧ شيخ زاده **مهد**

قوله من قوله من سور المدينة لانها محيط بطائفة
من القرآن مفرزة محوزة على حبالها ومحفوظة على
انواع من العلم فعلى التقديرين تكون السورة بمعنى
المحيط غير ان كلا من المحيط والمحاط على الاول لفظ
فان المجموع من حيث هو مجموع محيط بما فيه
من تفاصيل الايات والكلم وصل الى الثانى المحيط لفظ
والمحاط معنى واحاط اللفظ على المعنى على ما ذكرنا
على ان الالفاظ قوالب المعانى والظروف محيط
لما فيها لكن الوجد ما ذكر من ان المجموع محيط بما
فيه على تقديرين لما ان السورة اسم للمجموع
المحوز لالبعض وفى الكشف واوها ان كانت اصلا
فاما ان تسمى بسورة المدينة وهى حاضها لانها
طائفة من القرآن محدودة محوزة على حبالها
كالبلد المسور اولانها محتوية على فنون من العلم
واجناس من القوم كاحياء سور المدينة على ما فيها
قال بعضهم معنا انها اذا سميت بسورة المدينة فهى
على وجهين احدهما ان يجعل السورة بمعنى المسور كما
يراد بالماط المحوط وهو البستان ثم يسمى بها ان السورة
طائفة من القرآن محدودة فهو مثل حارب على الجواز
وثانيتها ان تسمى بسورة المدينة من غير واسطة الجوز
وهو مجرد تغل ورد بان السورة التى هى طائفة من القرآن

مقول القول فحيث الرابطة اسم الظاهر الواقع موقع المضمير ٢ وهو جائز عند سبويه والاخفش اذا كان
في معرض التفعيض كما فيما نحن فيه وما يستفاد من كلام الشيخ الرضى انه يجوز كون الانشاء خبرا بلا تأويل
حيث قال كما نقله البعض ٦ بان انكار الكوفيين ذلك بان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ٣ والانشاء ليس
كذلك وهم نشأ من ابهام لفظ الخبر وليس خبر المبتدأ ما يحتمل الصدق والكذب انتهى ففهم جوازا كون
الانشاء خبرا بلا تأويل لكن بعد التأويل كما اختاره المصنف ومختار السيد الشريف قدس سره فلا وجه
للاستبعاد اصلا * **قوله** (والغاء للشيبة ادخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط) وامام قبل من ان صلته
ماضية ولم تشبه الشرط فلا تزداد في خبره الغاء فغوض بقوله تعالى ان الذين فتوا المؤمنين والمؤمنات ثم
لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الية ومن هذا وقع نصريح المحقق الرضى بان الوصول قديكون خاسا وصلته
ماضية مع دخول الغاء في خبره * **قوله** (والمعنى ان من خصكم بهذه النعم الجسم والايات العظام)
وفى بعض النسخ من حقكم بالغاء اى من جعلها محبطة بكم مستديرة حولكم وفى هذا مبالغة عظيمة * **قوله**
(ينبغى ان لا يشرك به) اى يجب ان لا يشرك به اذا العلة تقتضى ذلك قوله والمعنى الخ التبيه على نكتة تخصيص
ترتب عدم الاشراك على مضمون الذى جعل لكم الآية اى ان هذه النعم لاسيما اعطاه الوجود لما كانت
محبطة بهم في عوم الاحوال والافاق مع كونها نعماعظيمة لاشتمالها على ما يحتاجون اليه في بقاء نوعهم
وشخصهم وان هذه الايات العظام والاشياء المذكورة من حيث دلالتها على التوحيد وكال القدرة والارادة
تسمى آيات ومن حيث يتلذذها الانسان تسمى نعماعظيمة بترتب عدم الاشراك عليها فظهر سببيتها
وارادة ترتيبها عليها ثبت حسن دخول الغاء السببية على الخبر وتقدم لله يصح ان يكون المحصر لان عدم التد
والمثل مخصوص به تعالى اذما من يمكن سواء وصفاته الاوله نظائر فيكون من قيل قصر الموصوف على
الصفة اى عدم جعل المثل مفسور على الاتصاف بكونه الله تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى
ويجوز الاهتمام بدون ملاحظة القصر * **قوله** (واند المثل المتأوى) بضم الميم وكسر الواو اسم فاعل
من تأوى ومعناه العادى في اصل اللفظة اذ صله من التوى وهو البعد ٤ فتجوز به عن المعادة اذ العادى يتباعد
من عدوه ولو قبله لكن لا يراد هنا هذا المعنى لانه يؤهم ان له مثل الغير المتساوى اذ التنى متوجه الى الفيد
في الاكثرو لندا قال خص بالخالف المائل الخ وفسر ابو عبيد بالصد حتى جعله بعضهم من الاضداد والظاهر
ان مال التفسيرين واحد فلا يكون من الاضداد اذ المثل المعادى هو الضد قال الراغب ند الشئ مشارك
في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في اى شئ مشاركة كانت وكل ند مثل وليس كل مثل ندا
وكذا في التفسير الاول الند اخص مطلقا من المثل * **قوله** (قال جريرا تبا نجعلون الى ندا) الجعل
بمعنى التصيير القول الصادر عن اعتقاد ومعنى الى مضموما الى وضحه معنى الضم فعدى الى فهو حال من تبا
لكونه مفعول نجعلون ولا يضره كون الجعل من دواخل المبتدأ والخبر والمعنى انجعلون تبا مضموما الى
او انضمون الى جاءعين آياه ندا والمحقق الفتازانى جعله حالا من ندا اى انجعلون تبا ندا حال كون الند مضافا
الى وقال قدس سره انه حال من تبا ولا يصح جعله حالا من ندا لانه خبر المبتدأ كانه قدس سره نظر الى
ان الحال يجوز عن المبتدأ كما جوزه ابن مالك لكن نقل البعض ٧ عن ابن مالك ايضا انه يجوز وقوع الحال
عن خبر المبتدأ فلا وجه لافرق بينهما على ان الظاهر انه وان كان في المبتدأ والخبر في الاصل لكليهما بعد
كونهما منصوبين على انها مفعولان لجعل لفظا ومعنى لاتزاع في كونهما ذا الحال نعم لا بعد ان يقل ان تبا
لتقدمه ينبغى ان يكون ذا حال واما القول بانه لا يتجه جعله حالا من تبا لان المقصود انكار ان يجعل تبا ندا
مضموما الى الشاعر وبانظر اليه اى مثالا له لانكار جعل تبا المضموم اليه ندما مطلقا فدفع بان انكار جعل تبا
المضموم الى الشاعر ندا في قوة انكار جعله ندما بقربة الضم فلا يكون مطلقا كما زعمه القائل وانما الى المفعول
الانكار لان الفعل والفاعل لا ينكران وانما المنكر بالانكار الواقعى هو المفعول * **قوله** (وما نيم لذى حسب
ندب * من ند ندورا اذ انخر ونادرت الرجل خالفته) فكيف نجعلونها ندما لى مع علونى ولم يقل وما
نيم ل ندب لمحافظة وزن الشعر مع الاشارة الى علة الحكم والتميم قبيلة معروفة والجرير من قبيلة اخرى وبين
القبائل معادة ظاهرة فلا اشكال بان البيت لادلالة على المعادة بل على كونه بمعنى المثل واما كونه بمعنى المثل

اذا كانت بمعنى السورة فإين سورها اقول سورها المجموع من حيث هو مجموع والكل من حيث هو السور الاجزاء بنماها من حيث انها اجزاء (المعادى)
فانها بمنزلة الحال والبيوت بالنسبة الى المدينة والكل بمنزلة المدينة المحيطة لما فيها **قوله** محوزة على حبالها اى مجموعة على اقصادها كالبلد المسور وقد اوجب
صه بان المراد ان السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذى السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحوط ثم نقلت الى الطائفة المخصوصة المحدودة **قوله** ولرط حراب
وقد سورة حراب بالحاء والراء المهملتين وقد بالذال المعجمة قال الطيبي وقال اكل الدين وقيل في اكثر النسخ المعبرة حراب بالزاي المعجمة وقد بالذال المهملة انشد الجوهري
البيت في الصحاح ونقل عن ابي عبيد انها رجلان من بنى اسد وقال الصغاني انهما ابن مالك ابن واليه بن الحرث **قوله** ليس غرابها بمطار وصف لها بكثرة ١١

١١ الرهط ودوام الجحد على طريق الكناية لان النبات والشجر اذا كثرت اوراقه لا يطير غرابه لانه لخصب في المكان لم ينتقل الى غيره. والاولى ان يقال ذلك كناية عن علوم المرتبة فان الغراب اذا وقع على المكان العالي بحث ان يرمى به لم يصل اليه السهم لالخوف ويأمن على نفسه من ايصال مكرهه فلا يطارعه وان قصدت اطارته وانما ١١
٢ وفي بعض النسخ لتزبلهم منزلة الاضداد (١١١)

المعادي فلا وقيل الند هو المادي المخالف في القوة كان المثل هو المساوي في القوة وقيل الند والمثل هو الشريك في الذات والشبه والضد هو الشريك في الصفات والنظير هو الشريك في الافعال * قوله (خص)
بالعرف اي في عرف العام او في التمرع خاصة وهو المراد هنا (بالمخالف المماثل في الذات كاحص المساوي بالمماثل في القدر) * قوله (ونسبة ما يعبده المتشركون من دون الله اندادا وما زعموا انها تساويه في ذاته وصفاته ولا انها تتخالفه في افعاله) جواب سؤال مقدر بان المشركين انما يعبدون الاصنام لاعتقادهم انها شفعاء عند الله لانها شركاءه تعالى فلم قيل ذلك فاجاب بما حاصله ان النهي عن الجعل لدا لتهكم بهم بتزليلهم منزلة من جعل له تعالى اندادا والفرض في التشبيه كاف فلا يضره عدم كون التشبيه محققا وما في وما زعموا نافية والجملة حاوية من المشركين انها اي الاصنام والتأنيث بهذا الاعتبار والمرجع لفظه ما في ذاته وصفاته اشارة الى معنى الند فالتناسب اقوله خص بالمخالف المماثل في الذات الاكتفاء بقوله في ذاته والظاهر من كلامه ان الند هو المساوي في ذاته وفي صفاته والمخالف في افعاله ولا يوافق هذا ما مر من تفهيم الند بوجوه كثيرة الا ان يقال ان الند بمعنى المساوي في الذات كالمثل وهو يستلزم المساواة في الصفات والمخالف في الافعال * قوله (لانهم لما تركوا عبادته) خبر لقوله ونسبة (الى عبادتها) اي ماثلين الى عبادتها فهو متعلق بتركوا بالتضمن وهذا بناء على ان عبادته تعالى مع عبادة غيره كلا عبادة فمن عبده مع عبادتها كانه عبدها ولم يعبد. والا ليعتبر عبادته تعالى رأسا (وسواها آلهة) فيه اشارة الى ان عبادتهم الاصنام باعتبار اسام اطلقوا عليها من غير حجة تدل على تحقق مسيئتها فيها فكانهم لا يعبدون الا الاسماء المجردة فببب عبادتهم النسبة فلو قيل لانهم لما سموها آلهة فتركوا عبادته تعالى الخ لكن احسن سبكا واتم نظما * قوله (شابهت حالهم) جواب لما يريد انهم وان لم يعبدوا التديبة اذ لا يخيل ان يزعم عاقل ذلك الامر البديهي الاستحالة لكن انهم لما فعلوا بهم ما يستحقه الواجب لذاته من العبادة وغاية التذلل شبهوا (بحال من يعتقد انها ذات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وتمنعهم مالم يرد الله بهم من خير) فذكر اللفظ المركب الموضوع للتشبه به واريده الهيئة المشبهة وقد عرفت ان من يعتقد انها واجبة مفروض غير محقق ويكتفي في صحة التشبيه ذلك الفرض وقد مر الكلام مفصلا في تفسير قوله تعالى * ختم الله على قلوبهم الآية * قوله (فتهكم بهم) اي هذه استعارة مصرحة بمقابلة تهكم كناية عن الغرض منها التهكم بهم بانهم جعلوا الجداد لدا الواجب القادر التام القدرة وذو الارادة التامة بناء على ان الاستعارة بناء على تناسي التشبيه فلا يلاحظ التشبيه وان كان على طريق التشبيه كما عرفت ولذا قال المص (وشنع عليهم بان جعلوا اندادا لمن يتع ان يكون له ند) ولم يقل بان شبه حالهم بحال من جعلوا اندادا مع انه قال ولا هكذا قيل يعني استعارة تبعية تهكمية يجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة تهكما بدعا ما احد الضدين بمنزلة الضد الآخر كما جعل الخيل بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للخيل فاطلق الند على كل منهما كما اطلق الحاتم على الخيل انتهى ٢ كانه اراد به ان الاستعارة التهكمية هنا بالمعنى المشهور وان خير بان قول المص شابهت حالهم حال من يعتقد الخ صريح بان المص حل الكلام على الاستعارة التخييلية دون التبعية التهكمية فهو في نفسه كلام جيد لكنه شرح لا يطابق السروح فالق ما قاله قدس سره ان هناك استعارة تمثيلية وليست تهكمية اصطلاحا لان اس استعارة احد الضدين للآخر بل احد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم بهم لتزليلهم منزلة من يعتقد انها آلهة مثله انتهى فان قيل ان النهي لا يقتضي وجود الشيء فمن اين فهم انهم جعلوا اندادا قلنا ان الخطاب مع المشركين وهم من عبد الاصنام فهم جعلوا له تعالى اندادا بهذا التأويل ثم ان قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا المادل على انهم جعلوا له اندادا لم ذكرنا اعتبر ذلك الكلام المشفهم استعارة تمثيلية بقصد بها التهكم فان التشبيه والاستعارة يجريان في الكلام المفهوم بغير بيانها في المنطوق فان قيل ان ظاهر هذا الكلام ان الخطاب للمشركين كما اوهه كلامه هنا وفي قوله تعالى واتم تعملون قلنا ان الخطاب عام مثل اعدوا كما صرح به المصنف هناك لكن المصنف لما لم يجعلوا له تعالى ندا لم تعرض ابيان احوالهم بل تعرض لبيان احوال المشركين وقد عرفت ان النهي لا يقتضي وجود النهي فتوجه الخطاب اليهم جميعا لمنع عنه بالنسبة الى المؤمنين ولان جرحه عن دوامه بالنسبة الى المشركين او توجه النهي عنه اليهم جميعا فان ذلك الجملة وقع بينهم وان لم يجعل كلهم كما قال المصنف في قوله تعالى * ويقول

ليس بمؤمنين ١١
١١ خص الغراب لانه مثل في الخذر ينفر بادي رية فيه مبالغة في وصف المرتبة باله لوقال الطيبي والوجه ان راد انه لا ترام هذه المرتبة لكونها متباعدة رفيعة وهذا ناظر الى ما ذكرناه آنفا
قوله لان السور كالازل يان لوجه نسبية طائفة من القرآن بالسورة بمعنى الرتبة
قوله والمصكمة في قطع القرء آن سورا الخ وفي الكشف فان قلت ما مائدة تفصيل القرء آن وتقطيعه سورا قلت اسب الفساد في ذلك واحدة ولا مر ما انزل الله التورية والانجيل والزبور وسائر ما اوحاه الى انبيائه على هذا التهيج سورة مترجمة السور وبوب المصنفون في كل فن كتبهم ابوابا موشحة الصدور بالترانيم ومن قوامه ان الجنس اذا انطوت تحت انواع واشتمل على اصناف كان احسن واكمل وافهم من ان يكون بيانا واحدا ومنها ان القاري اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في آخر كان انطوله واهزل لطافته وابتعد على الدرس والتفصيل فلهذا استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوي فرسخا

او انتهى الى رأس بر يد نفس ذلك منه ونشطه ليسر ومن ثم جزأ القرآن اسما و اجزاء وعشورا و اجزاء ومنها ان الحفاظ اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها لها فائحة وخاتمة فيعظم عنده ما حفظه ويحجل في نفسه ويغبط به ومنها ان التفصيل مبب تلاحق الاشكال والنظار وملازمة بعضها لبعض وبذلك يتلاحظ المعاني ويتجاوز النظم الى غير ذلك من القوائد والنافع
قوله بيانا واحدا روى البخاري انه سمع عمر رضي الله عنه يقول لولا ان ترك اخر الناس بيانا واحدا لبس لهم من شيء وما فقت على قرية الا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ولكني اتركها خزانة لهم يفسحونها وفي النهاية عن ابي عبيدة الاحبه عريا قال ابو سعد الضرير ليس في كلامهم بيان والصحيح عندنا بيانا واحدا اي لاسوين بينهم في العطا حتى يكونوا شبا واحدا لافضل لاحد على غيره ١١

١١ وقال الأزهرى ليس كما ظن وهذا حديث مشهور رواه أهل الإيقان وهو وإن لم يكن عربياً محضاً لكنه صحيح بهذا المعنى وقال كانها كلمة مائة وقال أبو علي الفارسي هو فعال وليس بفعال لأن ثلاثة أحرف من جنس واحد لا يجتمع والبريد في الأصل البغل وهي كلمة فارسية أي برنده دم لأن بغال البريد كانت مقطوعة ١١ غنى زاده والسائل حفيد الفخازاني ٢٢ * واتم تعلمون *

(١١٢)

(سورة البقرة)

٢٢ * واتم تعلمون *

١١ الاذئاب فعبث ثم سمي الرسول الذي يركب البريد باسمه ثم سميت المسافة به والمراد به ههنا المسافة وهي اثنا عشر ميلاً والميل ثلاث فراسخ قوله اذا حذق السورة قال الجوهري حذق الصبي القرآن اذا مهر فيه قوله من مثله متعلق بسورة قال الزجاج فيه قولان قال بعضهم من مثله أي من سر مثله ومن التبعض والتبيين أي فاتوا بسورة بعض المترلة اوفاتوا بسورة هي مثل المنزل قوله اوصلة فاتوا والضهير للبعد وقد استشكل بعض الفضلاء جواز عود الضهير الى المنزل والعيد على تقدير كون من مثله متعلقاً بسورة وانحصار عوده الى العيد على تعلقه بقوله فاتوا وقال ليت شعري ما الفرق بين فاتوا بسورة كأنه من مثل ما أتاك وفاتوا من مثل ما تزلنا بسورة وكذا الكلام فيه بين علماء تبريز والذي انتهى اليه الكلام منهم ومن غيرهم انه اذا تعاقب بقوله فاتوا لا يجوز ان يكون الضهير للزلل لاستلزامه بطلان كلفه لانها لا يصح ان يكون للتبعض لانه يكون حينئذ مفعول فاتوا بلاياء ولا بد منها وقد ذكر المأني به صريحاً وهو السورة ولا ان يكون للبيان لانه يقتضي مجامعة قبله ولا منهم فيه ولا ابتداء لان ابتداء الايتان بسورة من مثل المنزل لا يتحقق لان المنزل ومثل المنزل مما لا يصدر منه الكلام حتى يكون مبدءاً للايتان بالسورة التي هي الكلام ولا زائدة على قول الاخفش لما ذكر في التبعض واما اذا كان الضهير للبعد كان من للابتداء ليس الا ابتداء الايتان من مثل العيد صحيح قال السعد التفتازاني وفيه زجر لان ابتداء الذي يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل حتى ينحصر مبدء الايتان بالكلام في المتكلم على انك اذا تأملت فالتكلم ليس مبدءاً للايتان بالكلام منه بل للكلام نفسه بل معناه ان يصل به الامر الذي اعتبره لاعتداد حقيقة ارتوهم كالصبرة للخروج والقرآن الايتان بسورة منه ثم كلامه واقول نصرة للقوم فرقي بين ان يكون المأني به عرضاً مقتضياً للمعل وبين ان يكون جوهره لا يقتضيه فانه يجوز ان يقال آتيت من البصرة بكتاب ولا يجوز آتيت من البصرة بكلام وبسلام على الحقيقة بل ينبغي ان يقال آتيت من اهل البصرة بكلام فلا يقاس مبدئية القراءة للايتان بسورة منه على مبدئية البصرة للخروج لا استدعاء مبدئية القراءة للايتان بسورة منه

الانسان * انذامات * الآية من سورة مريم المراد به الجنس باسمه فان المفعول مقول فيما بينهم وان لم يقل كلهم كفولاً قتل بنو افلان والقاتل واحد منهم والرضاء ليس بشرط كما صرح به السدي هناك ولك ان تقول الخطاب للمشركين خاصة بخطاب ثلوثين وشنع عليهم بان جعلوا اعداء لما لا يبراد لفظ الجمع وجعلوا التشنيع هو ان من يستحيل ان يكون له ثم كيف يجعلون له اعداء وقد عرفت نكتة ايراد الجمع بغير هذا وقيل انهم كانت لهم اصنام كثيرة فجعله نظراً للواقع وليس بنسب اذ الاصنام جنس واحد وند واحد ولو قيل انه بعض المشركين عبدوا الاصنام وبعضهم عبدوا ذوى العقول وهم المسيح وعزروا اللاتكة فجعلت اقسام الاحاد الاحاد لم يبد * قوله (واهذا) اي ولان عبادة غير الله يستلزم انه رب واجب بالذات (قال موحده الجاهلية) والمراد بالجاهلية الملة الجاهلية التي هي متابعة الهوى وهي زمن الفترة (زيد بن عمرو بن نفيل) بن رباح بن عبدالله ترك هو وورقة بن نوفل وعبدالله بن جحش وعثمان بن الحويرث عبادة الاصنام وخرج كل منهم الى جانب يطلب الدين الحق فلقى زيد اجار اهل الكتاب بالشام وسألهم عن العقائد والدين الحق فداره على ملة ابراهيم فدان بها ولقي النبي عليه السلام قبل الوحي وقبل انه اوحى اليه ما يحتاج اليه لكانه في نفسه من غير ان يكون مبعوثاً الى غيره نقله الجلال الدواني في اوائل شرح العقائد المضنية فعلى هذا يكون نبيا ولا يكون تاباً لاله ابراهيم عليه السلام لعدم الجزم بذلك قال المصنف قال موحده الجاهلية وله اشعار في النهي عن امور الجاهلية منها ما اورد المصنف وهو برهته كاذكره ابن عساکر * قوله (اربا واحدا) مفعول ادب اي اطيع من دان له انتقاد واطاع وادخل الاستفهام على المفعول لان المنكر استوائاً لها لا الذين (ام الف رب ادب) اي لا استواء بين رب واحد وبين ارباب متفرقين في الانقياد والاطاعة فكيف اترك رباً واحداً واختار ارباباً متفرقة فلا يصح لي ذلك واراد بذلك التعريض بقوله تعالى * وما لي لا اعد الذي فطرني الآية والمراد بالالف مجرد التكرير لانه آخر المراتب العددية البسيطة قوله (اذا نعمت الامور) اي تفرقت روى على بناء المجهول اي جعل الامور مقسومة بين الخلق وروى ايضا على بناء المعلوم من قولهم فسخم الدهر ففسموا اي فرقهم ففرقوا اي اذا تفرقت الامور وفوض اختيار هذا الامر الى اختيار رباً واحداً ام الف رب اي كيف اترك رباً واحداً واختار ارباباً متعددة كذا نقل عن الطيبي قوله (تركت اللات والعزى جميعاً) جواب اذوالالات صنم كانت تثقف في الطائف اولعريش بخنعة والعزى سمرة لعلفان كما وابتعدونها والتفصيل سبأني في سورة النجم واراد بها الاصنام جميعاً اذ شان الموحدة ذلك وتخصيص الذكر بهما اما الشهور فهما او اهدم مساعدة الوزن بذكر غيرهما (كذلك يفعل) الكاف في مثل هنالك الغيبة او قصده الكناية (الرجل البصير) من له بصيرة وادراك حقائق الاشياء على ما هي عليه من البصيرة لامن البصر وفيل بنون وفاء ولا م مصغراً علم جد زيد قيل في اشكال وهو انه لم يظهر فرق بين توسلهم بها وتخليصهم اياها وبين توسل المسلمين بالانبياء والاولياء في الامور واطهار الاعتقاد عندهم في ان التوسل الاول شرك يوجب العقاب والثاني توحيد يستلزم الرحمة والجواب ان التوسل الاول مقارن باعتقاد مشاركة الوسائل بالله تعالى في وصف الالهية والربوبية وبترك عبادة تعالى الى عبادتها بخلاف التوسل الثاني كذا قيل ٢ وانت خير بان السائل غافل ٤ يقوله فلا يحتاج الى الجواب وكذا قوله في الجواب عن اشكاله المذكور ان المشركين على صنفين صنف يعتقدون الالهية وصف بجمود الشفعة يعتقدون فانه لو لم يكن غافلاً عما يقوله لما قال ان الذين يعتقدون مجرد شفعة عنهم من المشركين ٢٢ (حان من ضمير فلا يجدهم) * قوله (ومفعول تعلمون مطروح) اي منزل منزلة اللازم فيكون حينئذ تقييد الحكم الشرعي اذ التكليف مسروط بكون المكلف من اهل العلم والنظر وحاصله (اي وحالكم انكم من اهل العلم وانظر واصابة الرأي) من اهل العقل الكامل الذي هو شرط التكليف ولستم ممن فقد ذلك كالمجنون والصبيان ولبس المعنى وحالكم انكم من اهل العلم دون الجاهلين فانه حينئذ لا ماساغ لتقييد الحكم الشرعي بذلك اذ العلم ليس بشرط التكليف الا ان يقال ان التصود منه اتوبى ايضاً لا تنفي الحكم كما اختاره صاحب الكشف لكن قول المصنف وعلى هذا فالقصد منه الخ يا بني عنه نوع الاباء وبالجملة حل المختصر على التوبى لا كد بناء على ان المعنى وحالكم انكم من اهل العلم دون الجاهلين وبؤيده عطف المعرفة على العلم اختار المصنف ان المعنى

ان يكون القرآن متصفاً بالايتان بسورة منه بخلاف الخروج من البصرة فانه لا يستدعي ان يكون البصرة متصفة بالخروج وكان البصرة (وحالكم) لا يجوز ان يكون مبدءاً للايتان بالكلام وكذلك لا يجوز القرآن ان يكون مبدءاً للايتان بالسورة انتهى هو بمعنى التكلم بها فا قال ان المبدء الذي يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل ليس على اطلاقه بل هو على تقدير ان يكون المأني به عرضاً كالبصرة بكتاب وآتيت من البصرة بكتاب وآتيت من البصرة بكلام وبسلام على الحقيقة بل ينبغي ان يقال آتيت من اهل البصرة بكلام فلا يقاس مبدئية القراءة للايتان بسورة منه على مبدئية البصرة للخروج لا استدعاء مبدئية القراءة للايتان بسورة منه ان يكون القرآن متصفاً بالايتان بسورة منه بخلاف الخروج من البصرة فانه لا يستدعي ان يكون البصرة متصفة بالخروج وكان البصرة (وحالكم) لا يجوز ان يكون مبدءاً للايتان بالكلام وكذلك لا يجوز القرآن ان يكون مبدءاً للايتان بالسورة انتهى هو بمعنى التكلم بها فا قال ان المبدء الذي يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل ليس على اطلاقه بل هو على تقدير ان يكون المأني به عرضاً كالبصرة بكتاب وآتيت من البصرة بكتاب وآتيت من البصرة بكلام وبسلام على الحقيقة بل ينبغي ان يقال آتيت من اهل البصرة بكلام فلا يقاس مبدئية القراءة للايتان بسورة منه على مبدئية البصرة للخروج لا استدعاء مبدئية القراءة للايتان بسورة منه

تجبر باعتبار المأني به والدوق شاهد بان تعلق من مثله بالايتان يقتضي وجود النثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشئ * ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في البشرية ١١

وحالكم انكم من اهل العلم والعقل الكامل ويؤيده عطف النظر الخ على العلم فلا جرم انه ح بكون تقييد الحكم كما عرفت والنظر بمعنى الفكر باى فكر كان ولا يلزم كونه على قانون الميزان اذ لا يقدر عليه الاعلى ذوى العرفان بل اللازم الاصابة والذاعطف عليه قوله واصابة الرأى الى الفكر التأمل اعادة النظر مرة بعد اخرى مثل التدبر وكلاهما فى الاصل تفعل من الامل والدار ومعناه النظر فى اديار الشئ ثم استعمل فى تأمل المعاني وتحقيق المبادئ * قوله (فلو تأملتم ادنى تأمل اضطر عقلكم) وهذا مؤيد لما قلنا من ان المراد بالعلم فى هذا الوجه العقل التام على ما اختاره المصنف * قوله (الى اثبات موجد للمكنات مفرد بوجود الذات متعال عن مشابهة المخلوقات) اثبات معتد به فان اثباتهم واعتقادهم بذلك مع عبادة غيره تعالى كالاتى الا يرى الى قوله تعالى * وما هم بمؤمنين * مع ان الشافعين لكونهم من اهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر قال المصنف هناك فان ايمانهم كالايمان لاعتقادهم التشبه واتخاذ الولد ٢ الخ والظاهر اضطر عقلكم برفع العقل ويجوز التصب اى الجلاء ذلك التأمل الصائب والفكر الثاقب واختار المكنات دون الحوادث للاشارة الى ان علة الاحتياج الى الموجد هو الامكان وقد مر الكلام فيه فى تفسير قوله تعالى * ان الله على كل شئ قدير * مفرد بوجود الذات قال مولانا سعدى فى اواخر سورة الحج ان مشركى العرب والنصارى لا يدعون لاهوتهم الوجوب والصنع بل يعرفون بوحدة الصانع الواجب واستناد الجميع اليه انتهى ٣ ومع ذلك ان عرفانهم ذلك كلاعرفان كما عرفت * قوله (اومنى) معطوف على مطرح ومفعول تعلمون منوى مقدر غير منزل منزلة اللازم والنوى والمقدر فى اصطلاحهم معنى الا انه بلا حظ فى التقديرات جانب اللفظ وفى النوى جانب المعنى وقيل وفى النية الذهن والمآل واحد (وهو) اى مفعول المقدر (انها لامثاله) وانتهى عن جعلهم له اندادا اى امثالا بناء على الاستعارة التمثيلية كما سلف فلا منافاة وفيه اشارة الى ان العلم هنا لا بمعنى المعرفة بل متعدد الى المفعولين وانها ساد مسد المفعولين والقرينة على تعيين المحذوف قوله تعالى * اندادا * ولو قيل العلم بمعنى المعرفة بتعدى الى مفعول واحد اى وانهم تعرفون عدم كونها اندادا لم يمتد ويجوز ان يجعل تعلمون المنزل منزلة اللازم مطلقا كناية عن ذلك العلم حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهى قوله تعالى بادعاء الملازمة بين مطلق العلم وعلم انها لامثاله وفيه من البالغة ما لا يخفى ٤ فعلى هذا يكون المقصود التوبيخ فى الوجه الاول فليحمل كلام الكشاف عليه وحمل كلام المصنف عليه فى نوع بعد قوله (ولا تقدر على مثل ما فعله كقوله تعالى * هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ *) وانما ذكر ذلك مع انه مفهم من قوله لامثاله اذ معناه نفي المماثلة من جميع الوجوه تبيينها على ان الخلق العادة بالخلق والبه الاشئ بقوله * افمن يخلق كمن لا يخلق * الآية فلو قال ولا تقدر على شئ اصلا فضلا عن ان تقدر على مثل ما فعله لكان بعيدا عن سوء الايهام * قوله (وعلى هذا المقصود منه التوبيخ) اى التقرع وانكار الواقع بان ما وقع منهم ما كان ينبغي ان يقع للعاقل فضلا عن العالم لانهم لا يسبون ما يقتضى خلافا ما ارتكبه وهو العلم بانها لامثاله اصلا وهذا العلم يوجب ان لا يجدوا له اندادا فضلا عن غير واحد (والتزيب لا تقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء فى التكليف التعبير والتعجب تفعل من التزيب وهو الشحيم الذى هو غاشية الكرش ومطاه ازالة التزيب اذ التفعيل قد يجىء بناؤه للازالة كالافعال فضرر مثلا للتقرع الذى هو يمزق العرض ويذهب بماء الوجه فالمراد بهذا فى قوله وعلى هذا كون مفعول تعلمون متويا اذ على تقدير كونه مطرحا لا توبيخ فيه بل تقييد الحكم كما مر توضيحه وفيه مخالفة الكشاف بحسب الظاهر كما عرفت ايضا والحاصل ان المصنف جعل العلم على الوجه الاول مناط ٦ التكليف لانه لا يكون عند الاكمال العقل فكانه قيل انتهوا عن ذلك الشرك حال وجود اهلية التكليف حينئذ يصح مفهوم المخالفة وهو انه لا تكليف عند عدم الاهلية بخلاف الوجه الاخير لان قيد الحكم وهو العلم بالمفعول المخصوص وليس مناط التكليف انما مناطه العلم فقط وهو العقل الكامل فهذا القيد يحيد فائدة اخرى وهى التقرع سوى مفهوم المخالفة فلا مفهوم فى مثل هذا واوعند القائلين به وجعل الحاصل جلة اسمية لتفيد الدوام والثبات وتقديم المبدأ على الخبر لتقوية الحكم دون الحصر اذ لا يناسب هنا فان قلت صرف التقييد الى نفس النهى يستدعى تخصيص الخطاب بالكثرة قلنا قد سبق انه لا يقتضى تخصيص

٢ وبهذا البيان ظهر خلل ما فى بعض الحواشى *
٣ وقد اشار اليه المصنف آنفا بقوله وما زعموا انها مساوية *
٤ اذ فيه ادعاء بان عدم كونها انداداله ظاهر بحيث اوتحقق حقيقة العلم فى فرد تحقق العلم بانها لامثاله ولا مبالغة فوقها مبالغة واعل قول العلامة والتوبيخ فيه آكد تنبيه على ذلك *
٦ فليزمن ان لا يكون الصبي والمجنون مكلفا ولا يلزم ان لا يكون البلبد والفر الاحق مكلفا اذ المراد بالعقل الكامل عقل البالغ كما صرح به ائمة الاصول وهذا العقل موجود فى البلبد والاحق والمراد بكون العقل مناط التكليف كونه مدخلا فيه بحيث انتفى اشقي التكليف لانه متفعل فيه بحيث انه اذا وجد وجد التكليف وهو ظاهر فاندفع اشكال البعض بان مجرد العقل ليس مناط التكليف الخ *
١١ والعريضة موجودة بخلاف مثل القراءة فى البلاغة والفصاحة واما اذا كان صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الايمان بالسورة الموصوفة ولا يقتضى وجود المثل بل ربما يقتضى انتفاؤه حيث تعلق به امر التعجب اقول بمحصل كلامه هذا ان معنى المثل على تقدير تعلق من بغاوا خارج عن المعجوز عنه فيقتضى تحقق المثل للقراء آن بخلاف ما اذا كانت متعلقة بمحذوف صفة لسورة فان معنى المثل حينئذ يكون داخلا فى طرف المعجوز عنه فيكون مفروضا فلا يقتضى تعلقها بمحذوف تحقق المثل له وفيه نظر لان المعجوز عنه على تعلقه بغاوا ليس بمطلق الايمان بل الايمان المبتدأ من مثل المنزل فيكون معنى المثل ايضا داخلا فى المعجوز عنه لان معنى الكلام على هذا فأتوا بسون اتيانا مبتدأ من مثل المنزل اى مما هو على صفته فى البيان قريب وعلاو الطائفة فى جنس النظم فيكون المثل مفروضا ايضا لا محققا فلا فرق فى كون المثل مفروضا بين تعلقه بغاوا او بمحذوف فشهادة الذوق باقتضاء تعاقب من بغاوا وجود المثل فى محل الجرح فالنق ماذكره القوم فى محل العفة
قوله والرد الى المنزل وجه ذكره وجوها الوجه الاول انه المطابق لقوله فأتوا بسورة مثله وجه المطابقة ان مثله صفة لسورة فطعا لا يحتمل وجها آخر والقرء آن يفسر بعضه بعضا

٢ ومن هذا البيان ان تخصيص الخطاب بالكفرة ليس له وجه سرى ونهيج سوى كما ادعاه صاحب الارشاد ابو السعود فانه التخصيص خلاف الاصل

ثم

قوله ولما آتانا الى السعود هنا مع انه اعترف تبعاً للشيخين في تلك الآية الكريمة كون المراد بالانسان الجنس باسمه بطريق المجاز العقلي فلم لا يجوز ان يكون الحال هنا كذلك * قوله (واعلم ان مضمون الايتين) اي اياها الناس اعبدوا الى وانتم تعلمون (هو الامر بعبادة الله تعالى) اي الامر بها اجالا بعد الامر بها تفصيلاً بخصوصها كالصلوة والصوم وقدمنا توضيح فالامر للوجوب (والنهي عن الاشراك به تعالى) اشار به الى ان الراجح في ان لا يجعلوا كونه نهياً او الى انه على تقدير كون ان لا تجعلوا نهياً يكون المراد به النهي على وجه المبالغة (والاشارة الى ما هو العلة) المشار اليها بقوله ربكم الذي خلقكم الآية فانه اشارة الى علة الامر بالعبادة لكونه من التعم الجليلية التي هي اسباب وجوب العبادات كما سيأتي (والمتنضي) * قوله (ويشأن الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعاراً بانها العلة لوجوبها) بان الربوبية العلة لوجوب العبادة وجه الاشعار هو ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية اذ هذا الوصف مقدم رئيسة وان تأخر ذكره ولا يخفى عليك ان العلة والسبب ترادف التعم اوجب الشكر بالعبادة صرح به ان في الاصول واشار اليه فيما مر بحث قال في قبيل قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشاً الآية لانها لما وجب عليه شكرها لما عده من التعم السابقة لكن المتأخرين من اصحاب الاصول جعلوا الاوقات سبباً لها مثلاً في الصلوة والصوم وغيرها وما قاله المصنف مذهب القدماء ومختار العظماء ومن هذا ظهر خلل ما قيل من انه اورد الخبر معرفاً باللام لافادة القصر الى آخره فان كون تعريف الخبر باللام مفيداً للقصر حين كون اللام للجنس وهو ممنوع هنا واولى ما سلم فليس بكلي وعدم القصر قد قام عليه قرينة كما عرفته والتعم غير مقصورة على الربوبية الا ان يقال الربوبية حاوية لجميع التعم فيساعد حينئذ القصر ثم المراد بالعلية المؤثرة في الحكم يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة يسيراً لنا كالافاق عند التأخرين والتعم المتعاقبة عند المتقدمين وهو مختار المصنف فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بالعبادة اي لا يجعل الله تعالى كالتأخر في الاحراق عند اهل السنة واما السبب الحقيقي فهو الايجاب القديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذاققول البعض والمراد بالعلية في قوله اشعاراً بانها العلة لوجوبها الدال على وجوبها بناء على ان العلة المقترنة بالايجاب القديم وتلك العلة امارات عليها لكن قوله اولا والمتنضي بعد ذكر العلة آتت عنه فالتعويل على ما ذكرنا من ان المراد بالعلية المؤثرة يجعل الله تعالى كما عرفت * قوله (ثم بين ربوبيته بانه تعالى خالقهم) بقوله الذي خلقكم الآية (وخالف اصولهم) اشارة الى ان المراد بقوله والذين من قبلكم الامم السابقة والاجداد الماضية فمن عمه الى السموات والارض وغيرهما من المجدات لم يصب قوله (وما يحتاجون اليه) الاستفادة من قوله تعالى الذي جعل لكم الارض الآية (في معاشهم من المقتلة) يعني الارض من افله بمعنى رفعه وتحمله (والمقتلة) يعني السماء من اطل بمعنى اقبل ودنا كانه التي طله فالمقتلة والمظلة اسم فاعل من الافعال وقيل المظلة من اظله اذا جعل عليه طله وهي كاسقف وهذا هو الملايم لقوله تعالى والسماء بناء قوله (والمطاعم والملابس) لما يمكن ذلك مذكوراً في انتظم ظاهراً اشار الى وجهه فقال ان الثمرة المذكورة في قوله فاخرج به من الثمرات (فار الثمرة اعم من المأكل والمشرب وملبس سواء كان من الثياب كالقطن والكتان او لا لكن الثمرة استعماله بهذا المعنى غير متعارف في القرآن ثم المراد بقوله ثم بين ربوبيته تفصيلها اذ ذكر الربوبية اولا اجالا ثم تفصيلها ثانياً اوقع في النفس ومتضمن لما رح مرتين وتقرير لعليتها للحكم والظاهر من كلامه في سورة الفاتحة ان الرب معتبر في مفهومه التدرج حيث قال التربية تبليغ الشيء الى كماله شيئاً فشيئاً والتخلق اعم من التدرج والدفعي وجب ما ذكر هنا كونه مخلوقاً على سبيل التدرج محل تأمل اذا التبادر من التدرج كونه

قوله ولما آتانا الى السعود عطف على لانه وسائر الآيات كقوله عز وجل فاتوا بعشر سور مثله وقوله على ان اتوا بمثل هذا القرآن وقوله لا يأتون بمثله والثاني ان الكلام في المنزل لافي المنزل عليه وهو موقوف اليه ومربوط به فحقه ان لا يفك منه برد الضمير الى غيره ومقتضى الترتيب على تقدير رد الضمير الى عبدنا ان يقال وان ارتبتم في ان مجدداً منزل عليه فهاتوا قرآناً من مثله والثالث انه اذا خوطبوا جميعاً وهم اهل الجحيم الغير بان اتوا بطائفة يسيرة من جنس ما أتى به واحد منهم كان البالغ في التحدي من ان يقال لهم ليات واحد آخر منكم بنحو ما أتى به هذا الواحد فكأنه قيل اجمعوا كلمكم وخذوا اطراف القول مجتمعين ومفترقين واتوا بجزء يسير من مثل ما زلنا وعلى تقدير رجوع الضمير الى المنزل عليه معنى ليات واحد منكم عربي امي بسورة وانما عدل عن هذا التقدير الى خطاب الجميع لان الواحد غير معين ولابد على احتشادهم في تحصيل ذلك الواحد وليس فيه ما يدل على ان الكل عاجزون جماعاً وفرادى بخلافه على الاول قيل فيه نظر لان الواحد الذي يشبهه ان يكون كمحمد صلى الله عليه وسلم في اتمالة الايتان بسورة كالجماعة اذ المناط الجبر وهما فيه متساويان واجب بانه من حيث المناط كذلك وذلك محل اصل الكلام ولا كلام فيه وانما الكلام في الابغية وهي في خطاب الجميع ظاهرة لا تخفى والرابع ان القرآن مجزئ في نفسه بكمال بلاغته الخارجية عن ان يعارضه لبشر ولو كان اعجازه من نفسه لامن المنزل اليه وكان الامر بالايتان بسورة امراً تعجزوا كان الانسب له ان يرجع الضمير الى المنزل المجزئ لا الى المنزل اليه وفي قوله ان القرآن مجزئ في نفسه رد لما يقال ان اعجازه بالصرف اي ان صرف الله القلوب عن معارضته والخامس ان رد الضمير الى العبد بلا يسميه قوله وادعوا شهداءكم الآية وانما يلايم صوده الى المنزل لان معناه ادعوا حاضر بكم ليعا ونوكم على معارضة القرآن ويسندوا لكم انكم قارون على معارضة ١١

٢ ولو قيل قوله الذي خلقكم صفة مدح بخالقية هؤلاء ومن قبلهم غيب مدح بالبويسة فان خلق الانسان لكونه اطوارا عبر بالترية اولا لكان ابد عن الاشياء

٣ والمراد بالقوى الحاوية تكرارة الشمس

١١ القرآن وهذا المعنى لا يلزم الاراد الضعيف في من مثله الى المنزل لان الخطاب في قوله ادعوا بافظ الجمع فيكون الخوى مع الجميع والا فالتناسب ان يقال وليدع على التوحيد والحاصل انه اريد من دعوة الشهداء الاستظهار بهم في المعارضة حقيقة اوفهم كما فظاها ان هذا انما يلزم امرهم بالآيات بمثل القرآن لا الايات بسورة من شخص واحد عري امي لان الايات بالسورة من واحد منهم بمعاونة الشهداء لا يكون آياتا بماطلب منهم لان المطلوب منهم على رجوع الضعيف الى العبد آيات واحد منهم بسورة بدون معاونة من عدها واما اذا اريد به دعوتهم لشيء هددوا لهم بصحة ما ادعوا من المعارضة فلان اضافة الشهداء اليهم انما يكمل ملائمة بمثل القرآن لا الايات الواحد منهم بسورة فانهم حينئذ يكونون شهداء لاهم بالتحقيق فلا يقع الاضافة على ما ينبغي موقعها وان كان لها وجد صحة من حيث ان ذلك المطلوب منه الايات بسورة واحد غير معين اذا المعنى حينئذ فليات واحد منكم اى واحد كان فيتناول كل واحد من احاد الجميع فيكون الشهادة له كأنها شهادة للجميع

قوله لانه يحضر النوادي اى المجالس والمجالس جمع نادى بمعنى المجلس

قوله اذ التركيب للحضور اما بالذات اذا كان الحاضر ذات الشيء في الخارج او بالتصور اذا كان الحاضر تصوره في العقل لاذاته في الخارج

قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشيء قال بعضهم معناه ان دون ابيان التفاوت في المكان جنى يقال لمن هو ازل في المكان من آخر هو دون ذلك ثم شبه التفاوت في المراتب المعنوية بالتفاوت في الامكنة فاستعمله دون فليل لمن هو ازل من الآخر في الشرف هو دونته ثم اتبع فيه واستعمل في المجاوزة من حد وانزل من حد وان لم يكن انزل الى حد آخر فهو بالنسبة الى هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية كافي قوله عز وجل لا يتخذ المؤمنون الكافرين

مخلوقا اطوارا وكون الارض والسماء كذلك غير مسلم ولو قيل المراد بالرب بمعنى الخلق مطلقا لم ارجع احد الصفتين الى الاخرى ويظهر ضعفه بالتأمل الاخرى الا ان يقال الرب وان كان خاصا لكن اريد به هنا ٢ المعنى الاعم * قوله (ثم لما كانت هذه الامور التي لا يقدّر عليه غيره شاهدة على وحدانيته تعالى) اى ما خلق من الانسان والارضين والسموات وما فيهما قوله شاهدة على وحدانيته اى كأنها نعم جسيمة على اوجوب العباد كذا آيات دالة على وحدانيته وسائر صفاته العلية (رتب عليها التهي عن الاشارة به) اذ قوله فلا تجعلوا نهي انظروا معنى اومعني وفيه تنبيه على ان الفاء في فلا تجعلوا الترتيب ما بعدها على ما قبلها وان مراده فيسامر بقوله متعلق باعبدوا انه متعلق بالامور المذكورة المتعلقة لا عبدوا وان هذا الاحتمال في فلا تجعلوا راجع على غيره من التكاليف وقد مر الكلام فيه تفصيلا * قوله (وله سبحانه) وتعالى صيغة الترتيب لعدم الجزم فيه (اراد من الآية الاخرى) وهى قوله تعالى الذى جعل لكم الارض الآية (مع ما دل عليه الظاهر) انما قال مع ما دل عليه الظاهر (وسبق فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان) للتأنيدهم انه جعل الارض على البدن والسماء على النفس الى غير ذلك فانه لا يمكن اذلا علاقة معتد بها بينها ومع ذلك يابى عنه قوله فراشا وقوله بناء وغير ذلك وفي قوله مع ما دل الخ تنبيه على ان هذه الدلالة اصل متبوع وما ذكر تابع فان ذلك المعنى من الآية الكريمة بطريق الاشارة والظاهر مفهوم بطريق العبارة لكون الكلام موقفا لاجله فلو قال مع ما دل عليه النص لكان اوفق لقوله وسبق فيه الكلام وفي ذلك رد على الملاحة الباطنية حيث يدعون ان ظواهر الآيات غير مرادة وان التكليف مالم يطلع على البطون واذا اطلع سقط فانه انكار للشريعة الغراء * قوله (وما افاض تعالى عليه من المعاني والصفات على طريقة التمثيل) متعلق باراد وبيان كيفية استفادته اى اراد الاشارة اليه على طريق التشبيه بان ذكر ما يشابه تفصيل خلق الانسان فان ذكر احد المتشابهين ينتقل منه الى الآخر وان لم يكن الكلام موقفا ولم يرد بالتمثيل الاستعارة التي التمثيلية لما عرفت ان المعنى المدلول عليه مراد موقفا له الكلام فلا مجاز في الكلام اصلا ولا يراد به التشبيه اصالة بل التشبيه مشارا اليه يفهم من هو اهل لفه كالتنزي (خل البدن بالارض) فانه سهل تغيل منبت الشعر كان الارض منبت النباتات فبشره مثابة للنباتات وظاهره مثابة للبر وبطنه مثابة للبحر (والنفس بالسماء) في العلو ورأسه ايضا مثابة بالسماء وروحه يشبه بالشمس (والعقل بالماء) في كونه سببا للحياة الروحية كما ان الماء سبب للحياة الجسمية والعقل ايضا كالقمر يزداد وينقص والحواس كالنواكب السيارة سوى البصر (وما افاض عليه تعالى) اى مثل ما افاض عليه وفي هذا التعبير اشارة الى انه موهبة عظيمة وان كان للكسب مدخل ما (من الفضائل العقلية والنظرية المحصلة) قدمها على النظرية لان الفضائل النظرية انما تكون خجئة اذا قارنت الفضائل العملية وبهذا الاعتبار كانت اهم وان كانت النظرية لكونها اساسا وموقفا عليها اهم واتم قوله (بواسطة استعمال العقل) وهو قوة النفس تدرك بها الغايات (الحواس) الخمس الظاهرة والباطنة هذا ناظر الى الفضائل النظرية قدمها لانه الفصل الواحد اول من الفصلين وللإشارة الى مستحق التقديم من وجه كما سلف كون الفضائل النظرية محصلة بواسطة استعمال العقل للحواس فيما لا يتوقف على الشرع كالاعتقاد بوجوده تعالى ووحدته الى غير ذلك مما لا يتوقف على السمع واما فيما يتوقف عليه فتحصيلها بها مع المراجعة الى السمع قوله (وازدواج القوى النفسانية) ناظر الى الفضائل العملية والمراد بالقوى النفسانية القوى المحركة والباعثة (و القوى البدنية) الاستعدادات المختلفة للافعال المتنوعة ٣ * قوله (بالثمرات المتولدة) متعلق بمثل المقدّر في قوله وما افاض الخ قوله (من ازدواج القوى السماوية الفاعلة) اشارة الى اختيار ما ذكره ثانيا في تفسيره فاخرج به من الثمرات الآية (والارضية المتفعلة بقدرة الفاعل المختار) متعلق بالتولدة وبالفعلة اشارة الى ان خروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته لكن اجري عاده بربط الميقات بالاسباب كما به عليه المصنف فيما هنالك وقد مر مزيد البيان في سورة الفاتحة في قول المصنف وقيل عنى به اى بالعالم الناس ههنا فان كلامهم عالم من حيث انه يشتمل على نظام ما في العلم الكبير الخ وانت خبير بان التشبيه لا يقتضى اشتراك الطرفين من كل وجه بل يكفي فيه اشتراكهما ومناسبتها في وجه واحد مقدره وقد عرفت ان العقل والماء يشتركان

في كونها سبي الحياة وكذا الفضائل المذكورة والثرات مشتركات في التولد بواسطة الوسائط فيحسن ذلك التشبيه فلا وجه للإيراد بان العقل انما يقوم بسماء النفس وكذا الفضائل غير قائمة بالبدن فلا بلايم تغير الماء النازل من السماء بالعقل اذ ليس نازلا منها بل قائمة بها وكذا تشبيه الفضائل بالثرات المستخرجة من الارض * قوله (فان لكل آية ظهرا وبطنا) قال مولانا خسرو تلميح الى ما روى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله عليه السلام اتزل القرآن على سبعة احرف ولكل آية منها ظهروا وبطن ولكل حد مطلع ثم قيل ظهر الآية لفظها التلو وبطنها المعنى الذي يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ما خفي من معانيها ويكون سرا بين الله وبين المصطفين من اوليائه انتهى وهذا المعنى الاخير هو الملايم لمذاق كلام المصنف وقيل ظهره ما استوى فيه المكلفون من الايمان به والعمل بمقتضاه والبطن ما وقع التفاوت في فهمه بين العباد على حسب مراتبهم في الافهام قال الطيبي في شرح الشكوة فهم دقائق القرآن فلا يفي الا بغير اسرار اقل آية بل كلمة منه انتهى ولذا قال عليه السلام في حديث طويل ولا ينقصي عجايبه اى لا ينتهي غرائبه التي يتجرب منها حتى قال باب مدينة العلم سيدنا على كرم الله تعالى وجهه ورضي الله تعالى عنه لوشئت اوقرب سبعين بعيرا من تفسير القرآن لفعله ولعل المصنف جل الظهور والبطن على هذه الاطائف فلذا اوردته تأييدا لما قاله * قوله (ولكل حد) اى طرف من الظهور والبطن (مطالعا) بتسديد الطاء اى موضع اطلاعه على ان يكون المطلع اسم مكان او اسم مفعول من الاطلاع وتأويل المطلع عليه اى الذى يصمد عليه ويرى منه ما قصد رؤيته فطلع الظاهر تعلم العلوم العربية عن آخرها وتبع ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والتاسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والمجمل والمشكل وغير ذلك مما بين في اصول الفقه ٢ ومطلع الباطن نصفية النفس والرياضة مع موافقة الشريعة باتباع الجوارح والقرينة والعمل بمقتضى ظواهر النصوص والادلة ما لم توجد القرينة القوية الصارفة عن تلك الظواهر السنية فيحذف زوال الحجاب بهبوب رياح الاطراف من الفياض الوهاب فيكشف له نتائج الحكمة ودقائق المعرفة فيرى منه ما لا يرى غيره من بطن القرآن وحقايق العرفان والحمد والمثنة لله الملك الديان ٢٢ * قوله (لما قرر وحدانيته) بقوله فلا تجعلوا لله اندادا مع ملاحظة الامور الذكورية التي لا يقدر عليها غيره كما اشار اليه بقوله (وبين الطريق الموصل الى العلم بها) والطريق الموصل الى العلم بها النظر والفكر في الآيات الاتفاقة والانفصالية كما مرتتحية اصل التقرير جعل الشئ قارئا ثم استعمل في بيان المعنى بالعبارة كما ان التحرير البيان بالكتابة فيلزم اثبات والمعنى لما اثبت وحدانيته والمراد بالعلم التصديق لا يتناول الظن بل التقليد ايضا على ما اختاره الائمة الشافعية واما عندنا فيهما قيل ومراده بهذا البيان الاشارة الى الجامع للعطف لان التوحيد وتصديق نبوة رسوله عليه السلام لا ينفك احدهما عن الآخر فالجامع بينهما خيال قبل اشارة الى انه معطوف على اعبدوا ربكم والجامع المناسب بين الفرضين انتهى اى من قبل عطف القصة على الفصة وشرط المناسب فيما سيقاله لا التماسب خبرا وانشاء وقد ظهر المناسب فيما سيقاله لم يذكر وجوب عبادته لما عرفت ان الفرض الاهم من ذكر الامور التي لا يقدر عليها غيره تعالى اثبات الوحدة ولذا قال فيما سبق شاهدة على وحدانيته ولم يتعرض لكونها علة لوجوب العباد (ذكر عقبيه ما هو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم) به على ان الفرض المدوق له من هذه الآية اثبات النبوة كما يشعر به قوله على عبدنا ولا يخفى عليك ان اعتقاد حقيقة القرآن الناطق بوجوب العباد واثبات التوحيد الاعتقاد به على سبيل الاعتداد به فرض مهم ومطلب على فانه تبيان لكل شئ وما أخذ كل حكم فقول لما قرر وحدانيته وبين السبيل المؤدى الى العلم بها وأشار الى وجوب العباد وعلتها الظاهرة شرع في تحقيق ان القران المجيد الذي من جلته الآيات الناطقة بوجوب العباد وبيان الوحدة منزلة من لدن حكيم عليم على عبده الهادى الرشيد وأوضح البلى الموصلة الى انه من عند الله تعالى لامن غيره بحيث لا يحال للارتباب لاولى الالباب وشرط التماسب فيما سيقا الجملتان متحقق ايضا وهذا هو المناسب لمذاق الكلام وتحقق المراد فلا يعرف وجه اختيار ما اختاره وترجيحه على ما حققناه في توضيح المقام بل لا يعبد ان يقال والمقصود من هذه الآية الكريمة اثبات الطلبين من اثبات اعجاز القران والبرهان على نبوة نبي اخر الزمان والعلم عند الله الملك الثان * قوله

٢ ونم القول ما قيل ان لهذا الحديث ايضا ظهرا او بطنا ومطلعا انتهى ولك ان تقول بل لكل حديث ظهر وبطن ومطلع لانه عليه السلام ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى عهد ١١ اولياء من دون المؤمنين اى لا يتجاوز ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين قوله يا نفس مالك دون الله من واق تمامه ولا لالس نيب الدهر من راق والنياب هي لوابب الدهر وحوادثه قال صاحب الكشف اذا تجاوزت وقاية الله ولم تبانها لم يفك غيره وتفسيره بقوله فلا يفك غيره ولم يفك غيره يدل على انه اذا استعمل في التجاوز كان قريبا من معنى غير قوله ومن متعلقة بادعوا في الكشف من دون الله متعلق بادعوا او بشهداءكم فان علقته بشهداءكم فغناه ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيمة انكم على الحق وادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله من قول الاعشى ترك القذى من دونها وهي دونه اى ترك القذى قدامها وهي قدام القذى لرقتها وصفاتها وفي امرهم ان يستظفروا بالجماد الذى لا يطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته فآية التهم بهم وادعوا شهداءكم من دون الله اى من دون اوليائه ومن غير المؤمنين لشهدوا لكم انكم اتيتم بآية وهذه من المساهلة وارضاء العنان والاشعار بان شهداءهم مدارة القوم الذين هم وجوه المشاهد وقرسان المقابلة والمساواة تأبى عليهم الطباع وتجمع بهم الانسانية والانفة ان يرضوا لانفسهم الشهادة بصحة الفساد البين عندهم فساد واستقامة المحال الجلى في حقهم احواله وعليقته بالدعاء في هذا الوجه جائز وان علقته بالدعاء فغناه ادعوا من دون الله شهداءكم ولا تقولوا الله يشهدان ما ندعيه حق كما يقول العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا شهداء من الناس الذين شهداءتهم بينة يصحح بها الدعوى عند الحكام وهذا تعجب لهم وبيان لا تقطاعهم وانحرالهم وان الحجة قد بهرهم ولم يبق لهم متبنا غير قولهم الله يشهد اننا صادقون وقولهم هذا تعجبيل منهم على انفسهم يتأذى العجز وسقوط القدرة او ادعوا من دون الله شهداءكم يعنى ان الله شاهدكم لانه اقرب اليكم من جبل ١١

(وهو القرآن المجزء فصاحته) أى بيلاغته فإنها قد تسمى فصاحة وفيه إشارة الى الرد من قال ان اعجاز الاخبار عن الغيب فانه لا يبالغ هذا النظم الشريف (التى بذت) بالذال المجعدة بعدها باء موحدة بمعنى غلبت (فصاحة كل منطوق) بكسر الميم من صيغ المبالغة من النطق وهو البليغ الكثير النطق وفيه اشارة الى الرد من قال ان اعجازه بالصرف وجه الرديان ان بلاغة القرآن في المرتبة الاعلى لا يقدر على اتيان مثله الادنى والاعلى لانه يقدر ولكنه تعالى صرفه فان هذا كما سبق مخالف لما دل عليه ظاهر هذه الآية الكريمة * قوله (وافحامه) بالفاء والحاء المهملة اسكات الحسم بالحجة حتى يسود وجهه ويصير كالفتحمة وهو باعتبار اصله مستعار الازلام ثم شاع فيه فصار حقيقة اصطلاحية معطوف على فصاحته عطف المعلوم على المعلوم لكن سببية المعطوف عليه للاعجاز في الخارج وسببية المعطوف في الذهن فاضمعل ما قبل ان عطفه على فصاحته يقتضى ان يكون افحامه من طول سبب الاعجاز وليس كذلك بل الامر بالعكس فان الاعجاز سبب في الخارج للافحام وهو سبب للعلل بالاعجاز وهذا طرد في الاسباب الخارجية والمسايات (من طول بعراضته) * قوله (من مصافح الخطباء) جمع مصفح بكسر الميم وقبح القاف اسم فاعل للمبالغة كجزم اذهنه الصيغة مشتركة بين الآلة واسم الفاعل وهو يطلق على البليغ وعلى العالي الصوت وعلى من لا يربح عليه كلامه فعلى الاول من اضافة احد الثمانيين الى الآخر اذا خطيب بمعنى البليغ ايضا فالتناسب الحمل على احد الاخيرين بل الاول حل الخطيب على العالم واطافة الصفة الى الموصوف (من العرب العرباء) أى الخالص منهم من قبيل ظن ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة في شئ يأخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها كذا قاله الامام الرزوقي فاسناد العرباء الى العرب مجاز * قوله (مع كثرتهم وافراطهم في المضادة) مفاعلة من الضد بمعنى المعادة (والمضارة) مفاعلة من الضرر (وتهالكهم) أى شدة حرصهم (على المعازاة) بالزاي المجعدة المعالبة (والمعاراة) بالراء المهملة المخاصمة من المرة وهى المكروه مفعلة من عره اذا عراه ما يكرهه (وعرف) عطف على ذكر (ما تعرف به اعجازه) حيث امر امر نجبر بالمرتين بالمعارضة وارشدهم الى ان يبذلوا تمام وسعهم والاستعانة بكل من ينصرهم ويعينهم فان عجزوا ويكونون عاجزين البتة لزمهم الاعتقاد والافرار بانه كلام الله الملك الغفار (ويصدق انه من عند الله كما يدعيه وانما قال بمنزلة) بمعنى اخذ صيغة التفعيل المفيد للتدرج على اصله لكون بناءه للتكثير على الازال الخالى عن ذلك الافادة وان كان يتمم كل منهما في موضع الآخر كما مر بيانه الوافى في قوله تعالى * الذين يؤمنون بما نزل اليك * الآية (لان نزوله نجما فنجما بحسب الوقائع) أى مفرقا ومرتبيا فنجما حال قوله فنجما عطف عليه بالفاء خله من الخال بدل على الترتيب نحو علمه النحو فنيا والنجم في الاصل اسم للكوكب ولما كانت العرب توقت بطولوع النجم سمو الوقت الذى يحل فيه الاداء نجما نجوا ثم توسعوا الوظيفة لوقوعها في الوقت الذى يطلع فيه النجم واشتقوا منه فقالوا نجمت الشئ اذا فرقه ووزعته (على ما ترى عليه اهل الشعر والخطابة) فانهم يشئون الشعر والخطابة نجما فنجما بحسب الوقائع قوله (بما يريهم) أى يوقع الرب والشك انهم خبران (كما حكى الله عنهم فقال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جلة واحدة) * قوله (فكان الواجب) أى اللابى كالواجب بمعنى الحكمة (تحديهم) أى طلب المعارضة والاثيان بمثل اقصر سورة في الاشتغال على كمال البلاغة والبراعة من الحداء يتعارض فيه الحدايان (صلى هذا الوجه) أى على سبيل التدرج (ازاحة) ازالة (للشبهة والزما للشبهة) فانه اسهل من ان يبزل القرآن جلة فيتحدى بها فاذا عجزوا عن اتيان هذا الاسهل مع ادعائهم بانهم في ذروة العليا من البلاغة زال عنهم الريبة والشبهة فحيث يكون الزما للشبهة وعن هذا قال المصنف في سورة هود تحداهم اول بعشر سور ثم لم اعجزوا عنها سهل الامر عليهم وتحداهم بسورة فاذا عجزوا عن عشر سور فاطنك مجموع السور فانهم ربما يعتذرون بان عجزهم لكثرة ما تحدى به واما سورة واحدة فلا مجال لهم لارازا لعدرة وعند ذلك يتحقق ازاحة الشبهة والزما الحجة كانه قيل ان اربتم في شان ما نزلناه على مهل وتدرج فيها تواتر مثل توبة فذة من توبه وجم فرد من نجومه فانه اسير على كم من ان يبزل جلة واحدة ويتحدى بالكل وما موصولة وتزلنا تعد مفعوله محذوف راجع الى ماى مما نزلناه وكونه متعديا لا ينافى كونه للتكثير والتدرج ولولا الاشارة اذ مثل هذا يكتفى فيه انفساه من الكلام واولم يكن مقصودا في بيان

١١ الوريد وهو ينسكم وبين اعناق رواحلكم والجن والانس شاهدوكم فادعوا كل من يشهدكم واستظفروا به من الجن والانس الا الله لانه القادر وحده على ان يأتى بعينه دون كل شاهد من شهد انكم فهو فى معنى قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية ثم كلامه وجلة الكلام ان من دون الله اما متعلق بشهادتكم او بادعوا والسهداء اما بمعنى الحضر والقائم بالشهادة ودون اما بمعنى غير او بمعنى قدام فاذا علق بشهادتكم اختص ان يكون بمعنى القائم بالشهادة لا بمعنى الحاضر لانه معناه حينئذ وادعوا الحاضرين من دون الله وهو يومهم نفي الحضور من الله لان تخصيص الشئ بالوصف وان لم يدل على النفي عن غيره لا يقصر عن ايهامه ذلك فتعين ان يكون بمعنى القائم بالشهادة فالتشهد اما الاصنام او مداره القوم فعلى ان يراد به الاصنام من دون الله اما على محل النصب على الجمل أى مفردا عن الله على ما قاله ابو البقاء وهو المراد بقوله ادعوا الذين اتخذتموهم الهة من دون الله وزعم انهم يشهدون لكم او على الظرف والعامل ما فى الشهادة من معنى الفعل وهو المراد من قوله ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدى الله وعلى التقديرين المراد بالشهداء الاصنام يدل عليه قوله بعد ذكرهما وفى امرهم ان يستظفروا بالجماد غاية اتهمكم وعلى ان يكون المراد بالشهداء الدار يكون المضاف محذوفا المعنى ادعوا شهداءكم متجاوزين من اولياء الله ومن المؤمنين وادعوا غيرهم وانظروا هل يشهدون لكم وعلى هذا الامر وارد على سبيل ارضاء العنان وانكلام المصنف لانهم سمو هذا الكلام تخكروا فيه وابتغوا انهم لا يشهدون لهم بذلك لانهم زعموا الجوار وارباب الفصاحة يميزون بين كلام فصيح وافصح وبلغ وابلغ وابتغوا عن الكذب واذا علق بادعوا يم الشهد في انفسهم بالشهادة وفى الحاضر فعلى ان يراد به القائم بالشهادة الشهيد مطلق غير مقيد بقوله من دون الله كما فى الاول لانه حينئذ قيد لادعوا ومن لا ابتداء الغاية فيكون الدعاء قد ابتدئ من دون الله فيكون المراد بالشاهد حينئذ الشاهد السمل لان الشاهد اذا اطلق يادى الى الذهن هذا ومن ثم قال فى الاول من دون اولياءه ومن غير المؤمنين وقال ههنا وادعوا شهداء ١١

المرام الا يرى ان المصنف قد صرح آخفا في قوله تعالى * الذي جعل لكم * بان فيه تمثيلا بطريق الاشارة فلم لا يجوز هنا ان يكون التدريج منفهما بالاشارة فيما يكون التدريج صحيحا حسنا فيه كما فيما نحن فيه اذ التكثير في الفعل مطابق للواقع فلا يناسب تحطئة الشيخين في مثل هذا الامر الهين وانكار اشارات البلغاء وخواص التركيب من افجع المكابرة ثم مراد المصنف لبس انه لو اخير الانزال يفوت مطابقة الواقع لان الانزال ليس بمختص بالدفع مطلقا بل اذا قوبل بالتدريج كما صرح قدس سره في اوائل حاشية الكشاف واما اذا لم يقابل فهو اعم من الدفعي والتدريجي كما فيما نحن فيه فلا يفوت مطابقة الواقع وتتمام التبكيت ايضا فانه حينئذ يراد به التدريج بمعونه ان الواقع كذلك لكن التزويل لكونه مختصا به غير محتمل للدفعي مالم يدل عليه قرينة اخبر في التزويل المجيد لتسام التبكيت والزام الحجة واما اذا لم يكن ذلك التبكيت مقصودا فاخبر الافعال كقوله تعالى * الذين يؤمنون بما انزل اليك * الآية وقوله تعالى * ان انزلناه في ليلة القدر * الآية * قوله (وانشاف العبد الى نفسه تنويها بذكره) اي فائدة الاضافة تعظيم المضاف والتعير بنون العظمة والتعير بالبد لمزيد التعظيم اذا لعب من اشرف اسمائه وصفاته تنويها اي ترفيعا وتعظيما بذكره لما ذكرنا من انه اشرفها حتى من الرسول يقال نوبه تنويها رفع ذكره وعظمه * قوله (وتنبهها على انه مختص به) اي الاضافة مع افادة التعظيم تفيد الاختصاص و (متفاد لحكمه تعالى) هذا معنى الاختصاص (وقرئ يريد به محمدا وامته صلى الله تعالى عليه وسلم) اذ القرآن وان نزل على رسولا عليه السلام لكن الامة لما كانوا متعبدين باحكامها تفصيلا فهو منزل عليهم ايضا والاولى كون المراد الرسول عليه السلام تعظيما كما يراد بالملائكة في قوله تعالى * فذاته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب * الآية جبرائيل عليه السلام كما صرح به المصنف هناك صدر الجمل بان الذي للشك مع انه تعالى لم يكن شاكا في اربابهم للاشعار بان حقه ان يكون مشكوكا في وقوع لقوله لا ريب فيه لانه اوضح برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه منزلا من عنده تعالى فارتيا بهم كلا ارتيا بكم فم يكن محققا بهذا التأويل فكان وقوع الارتيا بهم مشكوكا في نفس الامر فحسن التعبير بكلمة الشك وللمحقق التفازاتي تحقيق لهذا المقام في الطول وانما لم يقبل وان ارتبتم مع انه اوجز للبالغة في وقوع الريب من جهتهم وان نزه شان التزويل عن شائبة وقوع الريب فيه كما سلف توضيحه حيث اورد كان المفيد لدوام ثبوت خبره لاسمه وجعل الريب طرفا لهم محيطا بها احاطة الظرف بالمظروف كانه قيل ان استقرتم في ريب على الدوام والتفصي عنه كالحال عندكم فطريق ازالة تلك الريبة ان يعارضه باقل سورة فاذا عجزتم زال تلك الشبهة ووضح لديهم الحجة والكلام في خطابه مثل الكلام في خطاب * فلا تجمعوا وانتم تعلمون * * قوله (والسورة الطائفة من القرآن) الطائفة فرقة يمكن ان يكون حافة حول الشيء من الطوف كذا بينه في اوائل سورة النور كون فرقة من القرآن كذلك محل تأمل والاولى السورة طائفة من كتاب الله تعالى الخ ليناوول سورة الانجيل وسائر كتب الله تعالى ولذا قيل المراد تفسير سورة القرآن بتخصيص المعرف (المترجمة) اي السمسة باسم خاص كسورة الفاتحة والبقرة الترجمة تستعمل بمعنى نقل الكلام من لغة الى اخرى والناقل ترجان بفتح الجيم او بصورها وبمعنى مطلق التبليغ وبمعنى الترجمة وهو المراد هنا اي السمسة كما سبق ويحتمل ان يكون كل منها حقيقة او احدها حقيقة والباقي مجازا (التي اقلها ثلث آيات) مع ملاحظة ما قبلها صفة احترازية اذ به خرج آيات التفرقة من سور متعددة وخرج الآيات المتعددة من سورة واحدة كالعشر والحرب قبل وانما وصفها بقوله التي اقلها الخ اشارة الى انها متفاوتة قلة وكثرة في افرادها وغاية ثلث آيات فهو وصف الجنس الطائفة لزيادة الكشف باعتبار تحقيقها في ضمن الافراد لاعتبارها في نفسها فلا يردان هذا الفيد بوجب ان لا يصدق التفصيل على شيء واحد انتهى فحيث يكون هذه الصفة لزيادة الكشف للاحتراز ولهذا قيل ٢ في حواشي الكشاف التعريف تام بمجرد قوله الطائفة من القرآن المترجمة قبل وقال الحفيد نصرة لجده الظاهر من قيود التعريف ان يكون اوصافا للافراد لاحالا للجنس والقلة والكثرة من صفات الجنس لكن بالنظر الى الافراد ربما كان هذا اللفظ صحيحا سواء كان من التعريف او لا انتهى ٣ ولك ان تقول قولهم ان التعريف الماهية لا الافراد يقتضي ان يكون القيود حالها لا الافراد الا يرى ان قيد الدلالة على احد الازمنة وصف للجنس اذ افراد الفعل

٢ قيل والمراد فأتوا بما يشبه السورة اي الطائفة القرآنية ضرورة انه اذا لم يأول يلزم اطلاق السورة على طائفة من كلام الكفرة حقيقة ولا يخفى شناعته انتهى وانت تعلم ان السورة المأمورين بانها من مثل القرآن لا يكون الامثل السورة القرآنية ولا مجال اغبره في معنى التأويل اذ هو منطوق وما وقع في سورة يونس وهو من قوله تعالى * فأتوا بسورة من مثله * الآية وقوله تعالى * قل فأتوا بعشر سور مثله * الآية كالصريح فيما ذكرنا

٣ وانما عرفها بالترتيب المختص بالقرآن مع انها ليست بمعادة لما عرفت لانها مالم تعرف لا يعرف ما يشبهها

١١ من الذين شهدادتهم بينة يصحح بهم الدعاوى وعلى هذا الامر للتبكي لانهم مقرون بان ليس لهم شهداء عادون يصحح بهم الدعاوى يشهدون لهم بذلك ويقرب هذا الوجه من الوجه السابق وهو ان يراد بشهادتهم المدارة قال وتعليقه بالدعاء في هذا الوجه جائز وعلى ان يراد بالشهد الحاضر في الكلام تخصيص الدعاء بحسب المفهوم لان الدعاء اذا قيد بمن دون الله يكون غير متناول الله تعالى ويعم من سواه ولهذا قال وادعوا كل من يشهد لكم واستظهِروا به من الجن والانس الا الله والامر على هذا للتجيز والتخدي مطلقا ولهذا قال وادعوا شهداءكم من دون الله الى قوله والجن والانس شهداءكم يؤيده قوله قل ان اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم ابعاضا ظهيرا واعلم ان التفرقة بين الوجوه يوجب التفرقة بين المعاني فاذا اريد بالشهداء الاصنام كان الامر بقوله وادعوا شهداءكم لتنهكم وان اريد به الرؤساء كان الامر بالاستدراج وارتقاء العنان وان اريد به الناس العدل كان لظاهر التبكيت وان اريد به الناصر والظهير دون الله كان الامر للتخدي والتجيز

قوله وزعمتم انها يشهد لكم يوم القيمة قيل عليه لا يخفى ان الاستظهار لا يحتاج الى مقام به الشهادة يوم القيمة فانها شهادة لهم في الآخرة على انهم على الحق ولا مدخل لها فيما نحن فيه والا ليق به ادعوا اصنامكم والهتكم ايصروكم على ما اتم بصددده ولكن عدل الى افظ التشهد لامور ١١

انه يصدق عليه انه يدل على احد الازمنة الثلاثة وغير ذلك فهل سيوغ لاحد ان هذا ليس بقيد في التعريف اذ لا يصدق على شئ من الافعال انه يدل على احد الازمنة الثلاثة مطلقا سواء كان ماضيا او حالا او مستقبلا كما هو المراد من هذا القيد فلا جرم ان قيود التعريف اوصاف الجنس باعتبار تحققها في ضمن الافراد لا على التعيين والا لاختل كثير من التعريف فقوله اقلها ثلث ايات من جملة التعريف ووصف الجنس تلك الطائفة المسماة بالدورة باعتبار تحققه في ضمن فرد لا بعينه فلا اشكال بانه لا يصدق على شئ من السور انها طائفة مترجمة اقلها ثلث ايات بناء على ان القيد المذكور في التعريف يجب تحققه في كل فرد فرد فيشكل عليه مثل التعريف المذكور للفصل ونحوه واذا ثبت كونه من التعريف خرج عن التعريف مثل آية الكرسي فلا نفص بها كما توهم ولا حاجة الى الجواب بانه مجرد تركيب اض في وليست اقبا كسورة الاخلاص مثلا اذ ربما يمكن ان يناقش فيه بانه لا نسلم عدم كونها لقباقائه ورد في الحديث الشريف كما ورد سورة البقرة فافرق بينهما تحكم اذا كثر السور من قبيل الاضافات ايضا ثم هذا التفسير تعريف حقيقى اسمى لالفظي اذ شرط كون التعريف لفظيا كونه بلفظ مرادف اشهر منه وحقه ان يكون بالفرد وان لم يوجد فبالفاظ مركبة يقصد بها تفصيل المعاني لتحصيها ولا ريب ان المراد هنا تفصيل المعاني لاتفصيلها لانه بعد حصولها ولم يحصل معنى السورة قبل هذا كيف لا وقد اضطرب الفحول في حل اجزاء التعريف بحيث يتغير العقول نعم لو كان هذا التعريف معلوما لاحد لكن لا يعرف ان السورة موضوعة لهذا يكون تعريفا لفظيا بالنسبة اليه والبدئية فاضية ان الامر هنا ليس كذلك بالنسبة الى من النى اليه هذا التعريف فالقول بان هذا التعريف لفظي لانه في صدد تفسير الالفاظ الواقعة في الآية لا لتحقيق المعاني في غاية من الغفلة او من التعصب لانه يقتضى ان لا يكون تعريف من التعاريف حقيقة اسميا والترامه مكابرة عظيمة وتفسير الالفاظ والفرق بين كونه حقيقة اسميا وكونه لفظيا منهم بما ذكرنا، آغا * قوله (وهي ان جعلت واوها اصلية متعولة من سور المدينة) من قبيل نقل اسم المشبهة الى الشبه كما اشار اليه بقوله (لانها محبطة بطائفة من القرآن مفرزة محبزة على حياها) لكنهم فرقوا بينهما في الجمع فجمعوا الاول على سور بضم فسكون والثاني على سور بضم ففتح قيل وما في القاموس مما يوهم التسوية بين الجمعين فيه نظر لا يخفى وعدل عن عبارة الكشاف وهي لانها طائفة من القرآن مفرزة محدودة محبزة على حياها كالبلد المسور اذ يراد بها ان تقضى ان تسمى تلك الطائفة مسورة لاسورة تشبيها بحياطتها بالمحيط وان اجاب عنه شرابه بان السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذى السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحيوط ثم نقلت ٢ الى الطائفة المحدودة من القرآن فيكون نقلا بعد تجوز وبهذا فرقوا بين هذا الوجه والوجه الثاني فان الثقل فيه من المعنى المتحقق بدون التجوز لكن عدم وروده اولاولى من دفعه بعد وروده ولا ريد على المصنف ان السورة على ما فسرها آغا نفس الطائفة المحبزة لا ما يحيطها اذ المراد بالسورة الطائفة المعروضة للهيئة الاجتماعية الموحدة المسماة باسم خاص وهي المحبطة والمحاط كل كلمة منها بل كل آية آية منها بدون ملاحظة انضمام البعض الى البعض فلا اشكاله والاشباه انما نشاء من التعبير بالطائفة في المحاطة واذا كان المراد بالطائفة المحاطة ما ذكرناه اندفع ذلك الاشباه قوله من سور المدينة اشارة الى خلل ما في الكشاف من قوله من سورة المدينة وهي حائطها فان سور المدينة بدون التاء فان بقاء سورة الباء نقل عن الصحاح ان السور حائط المدينة وجهه اسورة وسيران والسور ايضا جمع السورة مثل يسرو بصرة وهي كل منزلة من البناء ومنه سورة القرآن لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى والجمع سور انتهى وما في الصحاح لا يتناول سورة الانجيل مثل سورة الامثال وسورة سائر صكت الله تعالى لانها ليست منزلة بعد منزلة وعن هذا لم يتعرض له الشنخايل ومن هذا بين ضعف ما قاله قدس سره الى ان سور المدينة يجمع على سور بسكون الواو وسورة القرآن يجمع على سور بفتحها انتهى وفيه نظر لا يخفى قوله مفرزة بمعنى مفصولة عن غيرها بالمبدأ والمقطع من فرزت الشئ افرزه اذا عزله وميزته محبزة مجمعة على حياها اي افرادها عن غيرها مستقلة ممتازة بجمي يخصها محبزة الخ كالآية كيد لمفرزة وانما ذكرها لان قوله لانها محبطة بطائفة من القرآن لا يكتفى في النقل لانها شاملة مثل آية الكرسي ولا يضره كون هذا وجها مستقلا للثقل مع قطع النظر عن معنى الاحاطة كما ذكره القرطبي حيث قال وقبل سميت بذلك لانها قطعة من القرآن على حدة ولا قبح

٢ اي نقل الى السورة ثم نقلها الى تلك الطائفة وفي طول المسافة بخلاف مختار المصنف

١١ احدها الدلالة على زيادة التهم فان طلب النصرة عن لوسلبه الذباب شيئا لم يستغفده تهمهم وادعائهم انهم الهة ثم جعلها شهودا عند الله يوم القيمة بما تهمهم به فذكرهم بلفظ الشهداء تهمهم في ذمهم الثاني ان في الشهادة استنصارا للشهود له وهم كانوا معروفين بالاستنصار من التهم فكانه قبل ادعوا ناصر بكم فهذا وقت النصرة وفيه ترشح التهم الثالث ما فيه من الترجة عن معتقدهم الفاسد وهو الاستنصار بالجماد

قوله ترك القذى قداءها البيت وتمامه * اذا ذاقها من ذاقها غطق * وليس المراد ان تمه قذى واذا وصف زجاجة الكاس بالصفاء بحيث ترى النى قداءها وهي قداءه وخبر ذاقها بالكس باعتبار ما اشتملت هي عليه ويطبق اي بمص شفته للذاتها واعترض على هذا التقدير بان الظاهر في مثله لفظ بين يقال شهد بين يديه واجب بان من تعيضية والشهادة لما كانت واقعة في بعض الجهات لمن يشهد بين يديه جاز ان يستعمل بذلك الاعتبار كلمة البعض قال اكل الدين هذا جواب حسن جيد ان لم يكن الصلاة توقيفية وصاحب الكشاف اختار من الاقسام المكنة سنة ثلاثة منها مبنية على نطق من دون الله بشهادتهم وثلاثة على تعلقه بادعوا اما الثلاثة الاول فالشهيد فيها بمعنى القائم بالشهادة فالحق على الاول والثاني ادعوا للاستظهار في معارضة القرآن اصنامكم الذين تزعمون انهم يشهدون يوم القيمة لالله وبين يدى الله انكم على الحق وعلى الثالث ادعوا شهداءكم اي اشرافكم ورؤساءكم لشهدوا انكم اتيتم بثل القرآن فتجازين اولياء الله المؤمنين فانهم لا شهادة لهم في ذلك يعنى ان اشرافكم ايضا لا يشهدون بذلك اظهروا بطلانه وتقدير المضاف على هذا لا يتناسب المتقابلان واما الثلاثة الاخيرة فالحق على الاول منها تجاوزوا المؤمنين فانهم لا يشهدون وادعوا شهداءكم لشهدوا انكم اتيتم بثل يعنى انهم ايضا لا يشهدون بذلك وعلى الثاني ادعوا شهداءكم من الناس ففحصوا دعواكم ولا تختصروا على قولكم الله بشهدان ما ندعيه حق كما هو شأن العاجز عن البينة وعلى ١١

٢ والبيت المذكور من قصيدة للتأنيذ في
مسطورة في ديوانه كذا قيل

١١ الثالث ادعوا الاستظهار في معاصد القرآن كل
من يحضركم سوى الله يعني لاتدعوا الله فهو القادر
وحده على الايمان بمثل القرآن فعلى هذا الشهيد
بمعنى الحاضر لا القائم بالشهادة فالامر على الاولين
للتحجير وعلى الثالث والرابع للاستدراج وعلى الاخيرين
للتحجير هكذا قالوا اقول الاول ان الامر الاول
في الكل للتحجير بدليل تنبيه الامرين بالشرط وهو
قوله ان كنتم صادقين اي صادقين في انه من كلام
البشر فان الامر الثاني قد عطف بالواو على الامر
التمحيص بكونه للتحجير وهذا يقتضي ان يشترك
المعطوف في المعنى الذي قصد بالمعطوف عليه
فالوجوه الستة المذكورة مع افادتها معنى التحجير يفيد
الاولان منها على طريق الادماج معنى التهكم
والثالث والرابع الاستدراج وارتقاء العنان وافول
جعل القاضي رحمه الله من دون الله متعلقا بادعوا
ثم نى عليه الكلام في الوجوه التي ذكرها ويعلم انه
ان جميع الوجوه المذكورة على تعلقها به في نظر
لان الوجه الثاني والثالث انما هما على تعلقه بالشهداء
كأبرى من توجيهه

قوله ووجوه المشاهد جمع المشهد بمعنى المحضر
اي اشراف القوم الذين لهم وجهة في المجالس
والمحاضر والتأويل بالاشراف في هذا الوجه ليناسب
التقابلان كاذكرنا فانه لما كان تقدير من دون الله
من دون اولياء الله على حذف المضاف كان الانسب
ان يحمل الشهداء على الفضلاء ووجوه القوم
واعيانهم اي ادعوا من اولياء الله فصحاءكم
واشرافكم حتى يشهدوا لكم ان ما كنتم به مثل
المنزل

قوله دل عليه ما قبله وهو فأتوا تقديره ان كنتم
صادقين في قولكم انه كلام البشر فأتوا بسورة
من مثله

قوله والصدق الاخبار المطابق اي للواقع وقيل
صدق الخبر مطابقة لواقع مع اعتقاد المخبر انه
مطابق له وقائله الجاحظ فالكذب عدم مطابقة
الخبر للواقع مع اعتقاد المخبر انه غير مطابق له وغير
هذين القسمين ليس بصدق ولا كذب وذلك اربعة
اقسام المطابقة مع اعتقاد المطابقة كقول الفلاسفة ١١

في اغناء المتأخر عن المتقدم وانما الاضطراب في العكس * قوله (او محتوية) لفظية اولئح الخلو
اذ تعدد وجه الشبه من فائين البلاغة (على انواع من العلم) نوع منه متعلق بالاعتقاد ونوع آخر بالعمليات
ونوع آخر بالاخلاق وبالقصص والامثال (احتواء سور المدينة على ما فيها) اشارة الى وجه الشبه وهو
الاحتواء المشترك بينهما وان لم يكن بين المحتويين مناسبة ولا يلزم منه ان يكون القرآن والسورة اسماء للالفاظ
والسورة المحتاط بها هو المعنى اذ القرآن عبارة عن نظم دال على المعنى وهو المحتوى المشتل والمحتوى عليه
العلم كما صرح به ٢ على ما فيها من البيوت والدار والمحلات والاسواق ولا يضر عدم مناسبتها لانواع العلم
لما عرفت ان وجه الشبه مجرد الاحتواء والاشتمال (او من السورة التي هي الرتبة) * قوله (قال ولرھط
حربا وقد سوت في المجد ليس غرابها بمطار) بالحاء والراء المهملتين بوزن حسان والراى المعجمة غير مشهور
وقد بالغت في تشديد الدال المهملة رجلا من نى اسد قبل وقال الصفي: هما بانامك سورة اى رتبة في المجد ليس
غرابها اي غراب السورة والرتبة بمطار الباء زائدة مطار اسم مفعول من اطار والكلام بناء على التمثيل فقيه استعارة
تمثيلية والمعنى اي مجد كامل ثابت يقال ارض لا يطير غرابها اي مخصصة كثير الثمار بحيث اذا وقع الغراب
والطير فيها لا يزال عنها ثم قيل ارض لا يطير غرابها وان لم يكن فيها غراب ولا طيران وقيل كناية عن رفعة
الشان والرتبة اي لا يصل اليها الغراب لعلوها ورفعة شأنها يطار اي لا غراب ولا طيرة اولايصل الاشارة
الى غرابها لكمال علوها حتى يطار مع انه يطير بادنى رتبة وهذا المعنى الاخير ان هو الانسب للبيت
شبه الهيئة المتزعجة من رهط حربا وقد ورفعة شأنهم بحيث لا يتأثرون من صنع غيرهم بالهيئة المتزعجة
من ارض ورفعتها وعلوها بحيث لا يبرز غرابها ولا يطير بجزر احد او بحيث لا يصل اليها الغراب لعلوها
فاطلق اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة * قوله (لان السور كالتنازل
والمراتب يترق فيها القارئ) تعليل لقوله او من السورة التي هي الرتبة وبيان وجه المشابهة اي ان سورة
القرآن كالتنازل المرتبة في العلو لكن لا في انفسها بل بالنسبة الى القارئ فان القارئ يترق فيها بالقراءة فيترق
من سورة الى سورة فالرتبة حسية او يترق من ظاهرها الى باطنها ومن نكتة الى نكتة اخرى اكبر من اختها
بتصفية الباطن وتحصيل الحد المطلع فالرتبة معنوية وهذا ممكن في المنازل فان السالك في قطع المنازل كلما ترقى
من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حاسر في العارف حين سيره حسا من مرتبة العرفان الى مرتبة اخرى
بمشاهدة آثار القدرة واسرار العانية ومآلة الهداية ويتولى لديه البداية والتهابة فان افكار الارامالة
الى ابواب الدين فيما يعين له في كل حين ويؤيده ما قبل في تفسير قوله تعالى * اعلى آياتكم منها بقس اواجد على
ان اراد هدى من ان المراد هاديا يهدي الى ابواب الدين * قوله (اولها) اي السورة (مراتب في الطول والقصر
والفضل والشرف وثواب القراءة) في نفسها مع قطع النظر عن القارئ لانها في انفسها خفصلة بعضها عن بعض
متفاوتة في الطول والقصر والوسط والفضل والشرف وثواب القراءة فالرتبة حسية ومتفاوتة ايضا في الشرف
والفضل باعتبار احتمال التوحيد والعرفان وبيان صفاته العلى كما ورد ان سورة الاخلاص يعدل ثلث القرآن فلكل
شرف وفضل بالنسبة الى غيره واشتماله الفصاحة والبلاغة والابحاز بعبودية نظمه وجزالة معانيه لكن بعض
منه شرف وفضل باكثرية الثواب على بعض منه بالاعتبار المذكور فلا محذور فعلى هذا الرتبة معنوية
* قوله (وان جعلت) اي واو السورة (مبدلة من الهمزة في السورة التي هي البقية والقطعة من الشيء)
لكونها وضم ما قبلها وهذا مجرد احتمال ذكره لتكثير المزايا والافهمها امكن جعلها اصلية لا يصار الى
غيرها الا لتكثير القوائد واللائنائف قوله في السورة التي هي البقية فينبذ بكون من قبيل نقل اسم العلم الى
فرد منه وكون السورة الكريمة فردا منه محل فكر اذا البقية اسم بئى عن قلة كاحقارة كيف وايضا استعماله
فيما فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب هنا لا تحقفا ولا تقديرا باعتبار النظر اليها انفسها لا بهام الذهاب
الاتصال التام وهنالك كذلك ايضا ومعنى اكثر ذهاب الاكثر الفناء ففيه سوء ايهام فناء الاكثر بئى ما تتركه
خير من تعرضه واما تضييفه من حيث اللفظ بانه لم يستعمل مهموزة في السبعة ولا في الشذو المتقولة في كتاب
مشهور وان اشهر به كلام الازهرى حيث قال واكثر القراء على ترك الهمزة في لفظ السورة فضيف لان
ابدال الواو من الهمزة لما كان داخل تحت القاعدة فعدم ورود على الاصل لا يضر مثل قال وكان

٢ وبذلك يسهل عليه حفظ الباقي ويميل اليه
وهو المراد هنا ٤

١١ العالم قديم وعدم المطابقة بدون الاعتقاد فلي
هذا يثبت الواسطة بين الصدق والكذب وههنا
مذهب آخر وهو ان صدق الخبر مطابقة لاعتقاد
الخبر ولو كان اعتقاده خطأ وكذب به عدم مطابقة
لاعتقاد الخبر ولو كان صوابا فعلى ذلك قول القائل
السماء تحت اعتقاد ذلك صدق وقوله السماء فوقنا
غير معتقد كذب ٩ سالكوتي ٤

قوله ورد بصرف الكذب الى قولهم تشهد اى
الكذب انما هو في تسميتهم هذا الاخبار الخال عن
الاعتقاد شهادة فان الشهادة عند اهل اللغة ما
يكون عن علم واعتقاد للشهادة وفيه نظر لان ذلك
خطأ لا كذب كقولك خذ هذا الكتاب مكان خذ
هذا الثوب والحق ان الكذب انما هو في ادعائهم
المواطاة في شهادتهم هذه فالكذب راجع الى
شهادتهم هذه باعتبار تضمنها خبرا كاذبا لا بطابق
الواقع وهو ان شهادتنا من صميم قلوبنا وخلوص
اعتقادنا يدلل مؤكدات الحكم وهي ان واللام
واسية الجملة اوق المشهود به اعنى في قولهم انك
رسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفساد
لانهم يعتقدون ان خبرهم هذا كاذب غير مطابق
للواقع فيكون كاذبا في اعتقادهم وان كان صادقا
في نفس الامر

قوله لما بين لهم الخ وفي الكشف لما ارشدهم الى
الجهة التي منها يعرفون امر النبي صلى الله عليه
وسلم وما جاء به حتى يشعروا على حقيقة وسره
وامتياز حقه من باطله قال لهم فاذا لم تعارضوه ولم
يتسهل لكم ما يتبون وبان لكم انه مجزى عنه فقد
صرح الحق عن محضه ووجب التصديق فآمنوا
وخافوا العذاب المعد لمن كذب وفيه دليلان على
اثبات النبوة صحة كون المتحدى مجزى والاخبار
بانهم ان يفعلوا وهو غيب لا يعلمه الا الله

قوله وفيه دليلان اى وفي قوله فان لم تعارضوه لان
قوله فان لم تفعلوا يدل على انهم لم يأتوا بمعارضة
القرآن لان ان حقه ان يدخل على المستقبل وتصوره
بصورة الماضي اشارة الى انقطع حصول العجز
وعدم الايمان بمثل القرآن اذ الماضي مقطوع
حصوله وان هذا قال في بيانه فاذا لم تعارضوه بلفظ
اذا الدال على القطع فان ان ههنا بمعنى اذا فيكون
القرآن مجزى فيكون المتحدى به نبيا حقا وقوله لن
تفعلوا اخبار بالغيب فيكون الخبر نبيا يعنى لما بين لهم
وارشدهم بقوله وان انتم في ريب مما نزلنا حيث
اثنى بان في موضع الجزم لكون الكلام مع المرتابين
والقرض استدراجهم الى ان يحجزوا نفوسهم فيعتروا
على سره وامتياز حقه

(١٢١)

(الجزء الاول)

ولم يستعمل بالواو مع ان اصله بالواو فيمكن ان يقال فيما نحن فيه فليكن هذا مثل ذلك والفرق بين الوجوب
والجواز لا يجدى نفعا مع ان البعض نقل عن الدرا لمصون انها لغة محميم وغيرهم يقولون سورة بالهمز * قوله
(والحكمة في تقطيع القرآن سورا) وكذا الحكمة في تقطيع الانجيل وسائر كتب الله تعالى ماذكر والمعنى جعل
القرآن سورا مفصلة قبل ٩ اشارة بلفظ الحكمة الى ان التقطيع بالسور منزل كما يدل عليه قوله تعالى * فاتوا بسورة
من مثله * وان اختلف في ترتيبها انتهى والتقطيع بالسور كونه منزلا لا ظاهرا احدا انه يخالفه * قوله (افراد
الانواع) الحكمة الاولى من الامور الستة ومعناه ان معاني السور لما كانت انواعا متخالفة من حيث المجموع
وان اتحدت في بعض المعاني حسن افراد كل نوع في سورة فانه اعون في الضبط والعلل محكمة لا موجه فلا يرد
ان مثل سورة البقرة ينبغي ان تكون سورا متعددة بالنظر الى هذا الوجه (و) ثانيا (نلاحظ الاشكال)
جمع شكل بالفتح بمعنى التل وذلك يحصل بان يورد في كل منها الآيات الثلاثة كما لا يخفى على من تتبع كتب
التفسير لاسيما التفسير الكبير فانه في اكثر المواضع بين ارتباط بعض الآيات ببعض من سورة واحدة (و)
ثالثها (تجاوب النظم) اى تناسبه والتيام وهذا باعتبار النظم والثاني باعتبار المعنى والحاصل ان الحكمة
الثانية جمع المعاني الثلاثة في سلك واحد والثالثة جمع الآيات الدالة على المعاني التناسبية في نسق واحد والتكرار
متقاربان وان كانا نكتة واحدة لم يبعد (و) رابعها (تشبيط القارئ) وكذا القارئ بل وكذا الكاتب (و)
خامسها (تسهيل الحفظ) فان القرآن اذا لم يكن مقاطع فإريد حفظه لا يحصل له التيسر والسرور ومالم
يصل الى آخره بخلاف ما اذا كان مقاطع كما سيأتى (و) سادسها (الترغيب فيه) بطريق الاشارة
العلة فان اختيار سلك تسهيل الحفظ ترغيب على الحفظ بلا ريب وظهر سر قوله تعالى * انما نحن نزلنا
الذكر واناله * لحافظون اى لحافظون من التحريف بقاء الحفظ الذين يطلعون معانيه وامرارهم بحسب طاقته
فاقتضت الحكمة ازالة على وجه تسهيل حفظه وهذا الوجه مما صرح به بعض النفاة في حاشية شرح
التجويد وله وجوه اخر مذكورة في التفسير * قوله (فانه اذا ختم سورة نفس ذلك منه كالمافر اذا علم
انه قطع ميلا او طوى يريده والحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرآن حظا تاما وفاز بطائفة محدودة
مستقلة بنفسها فظم ذلك عنده وابتهج به الى غيرها من الفوائد) تحليل تشبيط القارئ وتسهيل الحفظ نفس
ذلك تفعيل من النفس بفتح الفاء وله معان ولو كان بعضها مجازا منها الفرج وهذا منه والمضى خفف تعب وزال
نصبه بسبب اعتقاده انه اخذ من القرآن حظا وافرا كاسيأتى قيل كلمة من التيسر لاصلة انفس فانها عن دون
من وفيه انه لم لا يجوز ان يكون من بمعنى عن ومعنى البعض هنا غير ظاهر كالمافر تشبيه القارئ للاستنباس
والتوضيح فانه حسي اذا علم انه قطع ميلا ثلث فرسخ او طوى يريده انقل عن القائل انه في الاصل البعل الذي يرتب
في السكة معرب يريده دم لان يقال البريد كانت محذوفة الا ذاب سميت به المسافة التي بين السكين وهي فرسخان
والسكة الموضع الذي يسكنه الفروج المرتبون انتهى وقيل البريد اثنا عشر ميلا واليل ثلث فرسخ والفرسخ
اثنا عشر الف خطوة وطى البريد قطع المسافة وتفتن فذكر الطي ظاهره انه مجاز متعارف في القطع والحافظ
متى حذقها اى اتم قراءة السورة الحاذق بحاء مهملة وذال مهملة وقاف بمعنى الكامل يتنوع بالاضافة يقال سكن
حاذق اى قاطع اشد القطع مجازا عالم حاذق اى ماهر في العلم فالحذاقة في السورة اتمام قراءتها وحفظها وهذا
ما لم ياقبل والحذق في الاصل الذكاء وسرعة الادراك وعظم ذلك عنده نعمة ومنه ٢ وبذلك ابتهج اى
صار مسرورا اشد السرور قيل ناظر الى تسهيل الحفظ او ابتهج به ناظر الى قوله والترغيب فيه وفيه خفاء الى غير
ذلك اى الحكمة في التقطيع ماذكر مع غير ذلك من الفوائد او مضموما الى غير ذلك من الفوائد منها انه اتم
في اظهار الامتياز لانه اذا قطع القرآن الى سور مثل تقطيع البقاء كلامهم ومع ذلك عجزوا عن اتيان سورة مثل
اقصر سورة كان ذلك اظهر في معرفة انه وحى من الله تعالى وقد مره لو تحدى به جملة لم بما كانوا
يتحدرون انهم لكثرة عجزوا عنه ومنها تسهيل القراءة في الصلوة واحراز الفضيلة فان قراءة السورة اكثر ثوابا
من قراءة آيات مثلها ومنها ان الترتيب في النظم ترتيب فرائد نفيسة ودرر مرغوبة بعضها فوق بعض كما
وكيفا وشرفا وفضلا ولونزل على نسق واحد لغات ذلك نظما * قوله (ومن مثله صفحة سورة) احترازية
وظرف مستفرا كما اشار اليه بقوله (اى بسورة كأنه من مثله) اى من مثل ما نزلنا والضمير في من مثله لما نزلنا

(٣٠) (ل) (تكلمة)

٢ فلو تحقق مثل المنزل لاصحى التحدى ببعضه
فهذا الوهم من استيلاء الوهم
٤ فان السورة الماثلة للقرآن والسورة التي تكون
بعضا من الماثل للقرآن ماثلهما واحد

قوله قال لهم فاذا لم تعارضوه اى رتب على ذلك
الارشاد جلتين شريعتين اولاهما محذوفة الجزاء
وثانيتهما محذوفة الشرط لتكيد ذلك الارشاد
وتجيم التحقيق فيه ويانه ان قوله فاذا لم تعارضوه
ولم يتسهل لكم ما تبغون وبان انه محجوز عنه هو
معنى قوله تعالى فان لم تفعلوا وهو الشرط الاول
وقوله فقد صرح الحق عن محضه فوجب التصديق
جزاء لهذا الشرط المذكور وقوله فامنوا وخافوا
العذاب هو معنى قوله فاتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة وهو جزاء شرط مقدر اى اذا صرح الحق
عن محضه ووجب التصديق فامنوا وخافوا العذاب
يدل على هذا المقدر نصريحه بعد هذا بقوله اذا
لم يأتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة فقد صرح
عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا
صح عندهم صدقهم ثم لما الفساد استوجبا
العذاب والمفهوم من كلام الكشاف ان جواب
الشرط فقد صرح الحق وقوله فامنوا وخافوا
معطوفان على الجواب والمراد من النار العذاب
الحاصل بها قال اكل الدين والاولى ان يجعل جزاء
الشرط فامنوا وقوله فقد صرح الحق بمزلة التحليل له
وقوله فاتقوا جزاء شرط محذوف اى فان لم تؤمنوا
بعد خلوص الحق وظهوره فاتقوا العذاب المعد بالنار
للمكذبين واوقال لمن جمع الحق كان الذم ذاقا وقوله
وان تفعلوا جلة اعتراضية

قوله فامنوا به اختيار منه انه جواب الشرط لكن
حذف هو واقيم مقامه فاتقوا اقامه الارزاق مقام
الملزوم فكفى به عنه فان الايمان بما جاء به محمد
والتصديق بانه كلام الله يلزمه اتقائه النار لان
التكذيب مستوجب انذار

قوله فعب عن الايمان المكيف بالفعل الذى يعم
الاتيان وغيره يعنى عبر عن الفعل الخاص وهو
الاتيان المقيد بالمتعلق بمفعوله الذى هو بسورة من
مثله بالفعل المطلق عن اتفاق العام بحسب الظاهر
لقصد الابتجاز والا فلرأيه فى المعنى الاتيان المقيد
بالمتعلق اذ المعنى فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا
بسورة من مثله قال الراغب لفظ الفعل اعم معنى من
سائر اخواته نحو الصنع والابداع والاحداث
والخلق والكسب والعمل لان الابداع اكثر ما يقال
فى ايجاد عن عدم وليس حقيقة ذلك الا الله تعالى
والاحداث فى ايجاد الاعيان والاعراض معا والعمل
لابتقال الافعال عن فكر وروية ولهذا قرن بالعلم
قال بعض الادياء قلت لفظ العلم تنبيه على انه من ١١

ومن حيثئذ يحتمل ثلثة وجوه اما التبعض قدمه ورجحه مع انه قدس سره زينه بانه يوهم ان المنزل مثلا
عجزوا عن الاتيان ببعضه كانه قيل فأتوا ببعض ما هو مثل المنزل فالمثالة المصرح بها ابست من تحة المعجوز
عنه حتى يفهم انه منشأ العجز انتهى ٢ وانت خير بان العجز عن بعض ما هو مثل المنزل يستلزم العجز عن المثل
اذ لو كان المنزل مثلا لكان ذلك المثل من محترعات البشر اذ الكلام فيه فالعجز عن اتيان البعض عاجز عن
اتيان الكل بداهة فالمثالة المصرح بها من تحة المعجوز عنه ويفهم منه انه منشأ العجز بل نقول اتيان عجز المثل
يعلم بطريق الكتابة وهو ابلغ وعن هذا رجحه المصنف وقدمه * قوله (والضمير لما نزلنا ومن التبعض
اولا تبين) فحيثئذ يكون اطلاق المجزوء عن على المين صحيحا اى فأتوا بسورة هي مثله حاصله ٤ ثلثة للقرآن
بمخلاف التبعض فلذا قال فى تفسيره هنا اى بسورة ماثلة للقرآن دون التبعض وان كان ما كهما واحدا
كايضا والبعض الثقت الى المالك فقال قوله اى بسورة ماثلة للقرآن تفسير على تقدير ارجاع الضمير الى ما نزلنا
على التقادير الثلاثة ثم يبين ولا يرد الوهم المذكور فى التبعض اذ الامر باتيان سورة ٤ ثلثة للقرآن لا يوهم
وجود سورة ماثلة للقرآن والا لانسد باب التفسير اذ السورة المفروضة التي تعلق بها الامر التفسيرى
هي سورة مفروضة ٤ ثلثة للقرآن فى النظم والبلاغة والبراعة ولا سبيل الى بيانه سوى ذلك * قوله
(وزائدة عند الاخفش) فانه والكوفيين جوزوا زيادتها فى الاثبات لكنه مذهب مرجوح قوله تعالى
قل فأتوا بسورة من مثله الآية لا يدل زيادة من هنا لاستقامة المعنى فى كليهما قوله (اى بسورة ماثلة
للقرآن اى بسورة ماثلة للقرآن العظيم فى البلاغة وحسن النظم) تفسير للزيادة والتبيين معا والتخصيص
بأحدهما ليس بمناسب وقد عرفت ان البعض جوز كونه تفسيره على جميع الاحتمالات * قوله (اولعبدنا)
عطف على قوله لما نزلنا اى الضمير للعبد فى قوله على عبدنا ولما كان حيثئذ كون من التبعض والتبيين والزيادة
غير صحيح هنا قال (ومن) اى حيثئذ (لا ابتداء) كما ان الابتداء لا ما غل فى الاحتمال الاول ففى هذا
لا يفهم الماثلة بين المنزل وبين المأمور بآياته مع انه لا بد منه ونقل عن سعد الدين والسيد الشريف انها
قالا الماثلة منفصلة من سوق الكلام بمعونة المقام ولك ان تقول الماثلة المذكورة مستفادة من كون المأمور
بآياته سورة ناشئة من مثل العبد ولهذا التكلف فيه اخره وايضا انه لا وجه لتخصيص البشر مع انه معجز
للتقلين كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن الآية فلو قال من هو على
حاله من كونه اميالم يقرأ الكتب خلا الكلام عن هذا الخلل وايضا فيه ضعف آخر وهو ان التفسير بكونهم
مأمورين باتيان السورة من الامى الذى لا يقرأ وامان الاديب الاربى الفائق فى فنه الماهر فى بابه فلا يعجز
وهذا خدشة عظيمة الا ان يمنع انفهام ذلك وبالجملة هذا الاحتمال ضعيف فتركه اولى كاساى الإشارة اليه
قيل ومعنى الاتيان المجيى بسهولة سواء كان بالذات او بالامر والتذير ويقال فى الخبر والشر والاعيان
والاعراض ثم صار معنى الفعل والتعاطي كما فى قوله تعالى ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى انتهى والله اعلم
بصحته (اى بسورة كاشفة من هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشر اميالم يقرأ الكتب ولم يعلم
العام) * قوله (اوصلة فأتوا الضمير للعبد) عطف على قوله صفة سورة كما قيل لكن قول بعضهم وبهذا
ظهور وجه لتخصيص جعل من مثله صلة فأتوا باحتمال كون الضمير للعبد يقتضى عطفه على قوله لا ابتداء فى الكشاف
من مثله متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كاشفة من مثله والضمير لما نزلنا اولعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فأتوا
والضمير للعبد صلى الله تعالى عليه وسلم واستشكل المحقق الفاضل العصبية فقال ليت شعرى ما افرق
بين فأتوا بسورة كاشفة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة ونجوز رجوع الضمير لما نزلنا للعبد
اذا كان الجار والمجرور صفة لسورة ومنه ضمنا على تقدير تعلقه بقوله فأتوا رجوع الضمير لما نزلنا وتخصيص
الرجوع بالعبد واجاب صاحب الكشف ثم رده الحرير التفازاتى وطال فيه الكلام وقال مولانا خسرو
فان قيل لم لا يجوز عود الضمير الى المنزل كما فى الوصف اجيب بان المتبادر من قولنا فأتوا بسورة من مثل
ما نزلنا ان له مثلا محققا وان عجزهم عن الاتيان بشئ منه ولا مثل فى القرآن فى البلاغة بخلاف من مثل عبدنا
فان له مثلا فى البشرية والعربية والامية وهذا التخصيص انما هو من مقتضى مقام التحدى والا فالرسول
عليه السلام اكى المخلوقات فان له مثل ذلك انتهى وانت خير بانه لو كان له مثل محقق فاما ان يكون

من قبل الله تعالى فلا كلام فيه اويكون من قبل البشر فيكون آياته مقدورا لهم فامعنى قولهم ان له مثلا محققا وان يحجزهم عن الايمان بشئ منه مع ان المثل المحقق من قبيل الايمان بشئ منه فاذا ثبت يحجزهم عن الايمان بشئ منه ثبت يحجزهم عن المثل المحقق قطعاً وقدماً مثل هذا في احتمال كون من التبويض فيحيث يصح رجوع الضمير لما نزلنا اذ المراد المثل المقدر فلا محذور وبين بعضهم وجه التخصيص بانه لا احتمال لكلمة من حيث لا الابتداء لانه لا يحتمل التبويض لان البعض ٩ ما أتى به ولا ما أتى منه فلا بد من كلمة الباء بين من التبويض والايمان ولا مجال له على انه لا يبقى حيث لا صلة الايمان ولا انبئين اذ لا مبهم على ان من التبيين يكون ظرفاً مستقراً ابداً ولا زيادة وهو ظاهر ولا يحسن دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة الى الجزء انتهى وهو حاصل جواب حاصل جواب صاحب الكشف ورد عليه ان جميع معاني من راجعة الى الابتداء فمعنى شربت من الماء ابتداء شربى من الماء فيصح معنى التبويض في كل موضع يصح فيه الابتداء فلولا يحسن دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة الى الجزء لم يحسن دخول من التبويض على الكل بالنسبة الى الجزء وقال التحرير التفازى على ان كون القرءان مبتدأ مادياً للآيتين بالدورة لبس بآبعد من كون مثل العبد مبتدأ فاعليه انتهى فاتضح صحة رجوع الضمير الى المنزل حين تعلقه بقوله فأتوا على ان من ابتدائية او تبويضية ولا يضره عدم استقامة جملها على البانية وايضا القول بان الذوق السليم يعترف بان الامر التجيزى بالآيتين بشئ من شئ يقتضى وجود الماتى منه بخلاف الامر بالآيتين بشئ كائن من منهل الشئ او كائن بعضاً من منهل الشئ فانه لا يقتضى وجود المنال فامل انتهى مدفوع ايضا لانه ان اراد بانه يقتضى وجود الماتى منه انه يقتضى وجوده المحقق فلا نسلم ذلك اذ القرينة القوية قائمة على النفاة وان اراد انه يقتضى وجوده المقدر او طلقاً فاسلم لكن لا يضرنا وامل لهذا قال فامل ففطن وبالجملة اطال الفحول الكلام فيه والغوافيه رسائل منقولة برمتها في الاشياء والنظر الخوبة كذا قال بعض المحققين وقد نقلنا خلاف ما قاله العضدية مع رده فاستشكل القاضي العضدية قوى والجواب عنه ضعيف * قوله (والرد الى المنزل اوجه) اى احسن فيكون من مثله صفة سورة ارجح قوله (لانه المطابق لقوله فأتوا بسورة مثله) الوجه الاول من الوجوه الستة اى لانه المطابق لقوله فأتوا بسورة مثله فان المماثلة فيها صفة السورة لا ما سأل لارجاع الضمير الى العبد اقدم ذكره قوله (ولسائر آيات التحدى) مثل قوله تعالى * فأتوا بعشر سور مثله * وقوله تعالى * قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية اذا لاصل توافق الآيتين لكن لا يقتضى الوجوب فيما اذا استقام المعنى في عدم التوافق كما هنالك فيقتضى الاولوية وال ترجيح * قوله (ولان الكلام فيه) في المنزل (لا في المنزل عليه) اى الذى سبق له الكلام وفرض فيه الارتباب قصد المنزل حيث قبل وان كنتم في ريب مما نزلنا ولم يقل وان كنتم في نية عبدنا وان كان الغرض اظهار الحجة على النوبة فذكر العبد لكونه منزلاً عليه وبذلك صح رجوع الضمير الى العبد كما صرح به (فحقه ان لا يفتك عنه) اى عن المنزل بعود الضمير اليه لا الى المنزل عليه (ليتنى الترتيب والنظم) الشرط مع الجزاء تفاقماً فان الشرط كما عرفت فرض الارتباب في القرءان المنزل فكما ان النظام في القول فأتوا بسورة مماثل ما نزلنا الذى فرض ارتبابكم فيه وهذا كالبديهي واما تحقيق اصل الانتظام في صورة ارجاع الضمير الى العبد فاعتبار كونه منزلاً عليه ولحوظاً في جانب الشرط فلولا لما سأل لهذا الاحتمال مع اتفهام المماثلة بين المنزل والمأمور بآياته على تقدير عود الضمير الى العبد ايضا من مذاق الكلام بمعونة المقام كما صرح به ٢ المحقق التفازى والشرىف الجرجاني واما القول بان رد الضمير الى المنزل كان تكراراً لان بقية الآيات المسوقة للتحدى للمنزل فالعود الى العبد راجح فمخيف جدا اما اولاً فلان تأخر هذه الآية عن سائرها غير معلوم ولو سلم خطابقة الآيات لانه تكراراً ولو سلم فالتكرار للتوكيد حسن شائع في كلام العرب صرح به المصنف في سورة المرسلات وايضا بقية الآيات للتحدى متعددة كما عترف به فيلزم التكرار فيها فاهو جوابه فهو جوابنا واما ترجيح عود الضمير الى المنزل فلما اوضحناه آنفاً

* قوله (ولان مخاطبة الجمل الغير بان يأتوا بمثل ما أتى به واحد من ابناء جلدتهم المبلغ في التحدى من ان يقال لهم ليات بجموع ما أتى به هذا آخر مثله) ٣ اى اذا كان الضمير راجعاً الى العبد يقتضى كون آحادهم الاميين عاجزين عنه فان المأمور على هذا التقدير جماعة من الاميين سواء كانوا متفرقين او مجتمعين والاخرون باعثنون

٢ اكدل كانه البعض ٩ عصام ٩
٣ والجمل من الجحوم وهو الاحتجاج والكثرة والغفير
من الغفير وهو الغفلة والستر كانهم لكثرتهم
يسرون وجه الارض ٩

١١ مقتضاء والصنع قال في ايجاد الصورة في المعاد
كاصباغة والخلق تقدير الاعراض الجرحانية
وايجادها وقديقال التقدير من غير ايجاد ولان الخلق
لا يستعمل الا في ايجاد الاجسام واعراضها منع اطلاق
الخلق على القرءان وفي الكشف عبر عن الايمان بالفعل
لانه فعل من الافعال والفعلية فيه انه جار مجرى الكتابة
التي تعطيك اختصاراً ووجازة تفنيك عن طول المكى
عنه قبل مراده الكتابة اللغوية وهي عدم التصريح
بالشئ ونسبة الضمير بالكتابة من هذا القيل وقيل
يمكن ان يحمل على الكتابة الاصطلاحية وهي ان
ينفى النام لينفى الخاص وهذا المبلغ لكن قوله
جار مجرى الكتابة لا يبعد عليه لان ظاهره
اجرى مجرى الضمير فانه اذا تقدم اشياء يجاء به
او باسم الايمان فيعبر به عنها كقوله تعالى ان السمع
والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مشوياً
قوله تفريراً للمعنى المكى عنه وجه تفريره له انه
كأيات الدعوى بالنية

قوله وتهويل للعناد وجه التهويل هو افا
الكلام حينئذ ان الايمان بصدق المنزل عين الاتقاء
من النار فيستفاد منه ان التكذيب به والعناد عين
الوقوع في النار
قوله وتصريحاً بالوعيد مع الایجاز الوعيد
منفاد من لفظ النار المصرح به والایجاز من ترك
ذكر العناد واقامة اذار مقامه فان اصل المعنى فالتقوا
العناد الذى مصر امره عذاب النار فاقبل فأتوا
النار قصداً الى وجازة اللفظ مع المبالغة يجعل العناد
عين النار

قوله للوجوب علة ليقضى قوله ولذلك نفي اى
ولعدم شك القائل عز وجل في يحجزهم عن الايمان
بمثل القرءان نفي سبحانه آياته عنهم به بقوله وان تفعلوا
معرضاً بين الشرط والجزاء
قوله تهكماً او خطاباً علة لتصدر بر الشرطية بان
في مقام الجزم

٢ ومنه يظهر خال ما قبل نعم ان الاعجاز حيث
اقوى لكن التعجيز على الوجه الآخر اقوى وما هو
اقوى في التعجيز البالغ في مقام التحدي عهد
٣ فيه ردلاء صام عهد

٤ على ان طلب الاتيان بلفظ ادعوا شهداءكم في
غاية من البعد كما لا يخفى على من له سلبه في اساليب
عهد

قوله فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا يعني امكن
ايراد كلمة الشرط في مقام جزم التكلم بمضمون
مادخلت هي صايه بناء على شك المخاطبين وظنهم
فانهم لم يكونوا قبل تمامهم في بلاغة القرآن موقنين
في عجزهم على الاتيان بمثله بل هم ظنون فيه فانهم
كانوا يعرفون لو نشاء لقنا مثل هذا وما اعترفوا بعجزهم
الا بعد اجتهدهم الباع في معارضته وعلمهم ان العجز
قد زخر فطم على الكواكب ان الشمس قد اشرقت
فطمت نور الكواكب

قوله وجزم لم لما كان توارد حرف في الجزم على فعل
واحد مما بآية قانون الاعراب بين وجهه تأويلين
الاول وجوب الجزم لم اخذ صاحبه بالمضارع
واتصاله بمعموله بخلاف ان فانه لا يجب الجزم به
ولا يختص بالمضارع كما اذا دخلت على الماضي
ولا يلزم اتصاله بمعموله ظاهرا كقوله تعالى " وان
احد من المشركين استجارك " وقول الشاعر ان ذو
لؤثة لانا " فصار لم بذلك شديد الاتصال بمعموله
فصار كالجزء منه والثاني ان لم لما غير معنى المضارع
في الماضي كان كالجزء منه فتأبه في التغيير حروف
المضارعة التي دخلت على الماضي فغيرت معناه
الى المضارع وكان ان بهذا الاعتبار كالدخول على
المجموع المركب من الفعل والحرف الكائن مثل كلمة
واحدة فكان ان لم تفعلوا بمنزلة ان تضرب في كون
ان داخله على حرف هو جزء من الكلمة

قوله وهو حرف مقتضب الى مر تجمل يقال
اقتضب الكلام ارتجله وفي الاساس من المجاز
اقتضب الكلام اي ارتجله واقتضب حديثه
انزعه واقتطعه

على ذلك بلا مدخلة الاتيان بخلاف عود الضمير الى المنزل فانه يقتضي كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء
اتفردوا او اجتمعوا وسواء كانوا بلغاء عالين او اميين جاهلين ولا شك ان الاعجاز على هذا التقدير اقوى على ان
وقوع الاعجاز والتحدي مع البلغاء وهذا مشهور وقد اشار اليه المص في ديباجة الكتاب حيث قال وافهم من
تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء خطان وهذا يقتضي عدم جواز عود الضمير الى العبد لكنه ذكره على
وجه الاحتمال لئلا يتوهم الاهمال ثم بين مر جوحته بوجوه شتى وايضا هذا كانه اقوى في الاعجاز كذلك
اقوى في التعجيز اذ تعجيز قوم فيهم امي وبلغ اديب حاذق في فنه اقوى ٢ بمراحل عن تعجيز الامي وحده
* قوله (ولانه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه لقوله تعالى قل اني اجتمعت الانس والجن على ان يا تواتر مثل هذا القرآن
لا يا تون مثله) هذا رابع الوجوه اي ان المنزل لكونه في مرتبة العلية من البلاغة معجز في نفسه لا بالنسبة
الى كون العبد اميا لم يقرأ الكتب الخ ولورد الضمير الى الرسول عليه السلام لتوهم ان اعجازا باعتبار حاله من كونه
اميا وان كان مدفوعا بان الاعتبار بعجزهم عن اتيان مثله سواء كان اميا او لا ثم ابداه بقوله تعالى " قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يا تواتر الآية وجه التأيد هو ان المراد بالقرآن المنزل عليه في هذه الآية البعض منه وهو مقدار
اقصر سورة بدلالة الآية الاخرى والقرآن كما يطلق على المجموع يطلق على بعضه كما صرح به المصنف
في اوائل سورة يوسف فيلزم عجزهم عن اتيان بعضه فضلا عن كله فلا يرد ما قيل من ان القرآن اسم للمجموع
فيلزم العجز عن الكل ولا كلام وانما الكلام في العجز عن البعض ولا دلالة له * قوله (ولان رده الى عبدنا
بهم امكان صدوره عن امكان على صفته) نظرا الى ان التقييد يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء القيد اذ لم توجد
فائدة اخرى وهنا كذلك وهذا مفهوم المخالفة والمصنف ممن يقول به وفيه تأمل اذ القرآن وان كان معجزا في
نفسه لكن ظهوره من الامي الذي لم ينش فريضا ولا خطبة ثم قرأ عليهم كتابا شانه كذلك فيظهر بسببه
ظهورا باهرا انه سبحانه من الله تعالى هذا خلاصة ما في سورة يونس في قوله تعالى فقد لبث فيكم عرا من قبله
اذلا تعقلون فلا مفهوم عند القائلين بالفهوم فضلا عند من انكره ويظهر من هذا ضعف ما ذكره آتفا من
قوله ولانه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه وقوله بهم هنا اشارة الى ما ذكرناه ولا ينافي هذا الابهام عوده الى
عبدنا بل يفيد مر جوحته وهو غرضه في كل وجه فلا تنفل * قوله (ولا يابيه قوله تعالى ٢٢ " وادعوا
شهداءكم من دون الله) اي على جميع الوجوه ٣ اذ لو كان ملائمة على بعض الوجوه يكون عود الضمير الى
المنزّل غير ملائم لذلك البعض من الوجوه فيتساويان فلا رجحان وهو ينافي غرض المصنف قوله (فانه امر
بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم) بيان لعدم الملازمة اذ الامر بالاستعانة بكل من ينصرهم انما بآية ظاهره
امرهم بالاتيان بمثل القرآن لا الاتيان بسورة من مثل التي عليه السلام في الامية اما اذا اريد دعاء الشهداء
للاستعانة بهم في التحدي والمعارضة اما حقيقة او ادعاء كما في الوجه الاول من الوجوه الستة فاذا لا معنى
للاستعانة بطائفة فيما هو فعل واحد وايضا يلزم الشافعية اذواستعين بهم فيه لم يكن المأني به ما كان مطلوبا
منهم بل من احدهم فلا معنى للاستعانة غاية الامر انهم ح باعثون له على اتيان المثل فاللائح نسبة الشهداء
الى ذلك الامي باي معنى اريد من الشهداء خصوصا في الوجه الاول لانهم شهداء له لالههم واما اذا اريد دعاء
الشهداء للاستعانة بشهادتهم اما حقيقة او ادعاء كما في الوجوه الباقية فان الاستعانة لا يجب ان يكون في المعارضة
فقط وان كان ذلك هو المتبادر فلذا قدمه ورجحه بل يجوز ان يكون لترويج الدعوى فلان اضافة الشهداء
اليهم انما يحسن اذا كان الاتيان بالمثل صادرا منهم لا من واحد منهم والا كانوا شهداء له لالههم فحقهم ان يضافوا
اليه لالههم كما سلف مع ان الاضافة في النص الكريم اليهم وهذا جار في كل احتمال لا يختص بمسوى الوجه
الاول من الوجوه كما صدر عن بعض الفحول وقيل ورجوع الضمير الى العبد بوجه ان دعاءهم الشهداء يشهدون
بان ذلك الواحد مثل له لان ما اتى به مثل للمنزل وهذا الابهام محل بمائة المعنى وفخامته وتزجيج رجوع
الضمير للمنزل يقتضي كون الظرف صفة للسورة ايضا كما قرره السند انتهى وقد اشار اليه المصنف بتقدمه
واما نقول بان عدم الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاول طالبا للاتيان بسورة من مثل المنزل اليه والثاني طلبه
من الكل على سبيل التزجي قد فوج بان ان اريد بالكل كل امي فلا يكون له كثير فائدة اذ مثل المنزل اليه شامل له
على سبيل البدل وان اريد كل فصيح بليغ ففنه شائبة النسخ قبل العمل والشروع بالاتيان فلا يناسب
جزالة النظم الجليل ٤ وان اريد الكل مطلقا اميا كان او بليغا فلزم ما زم في الاحتمال الثاني فلا جرم ان الثاني

قوله اصله لا ان حذفته حمزة ان لكثرة استعمالها والالف من لا في الدرج لا يتواءم الساكنين فحق اللام من لا والتون من ان وقد جاء في الشعر على اصله كقوله

* يرجى المرء مالا ان يلقى *

* ويعرض دون اقربه خطوب *

قوله ولعله مصدر اي واصل الوقود بالضم مصدر في الاصل ثم سمي به اي جعل اسما لما يوقده

قوله فلان فخر قومه اي الذي يفخر به قومه كقولك هو ضرب الامير اي مضروبه

قوله وقد فرى به اي بالضم

قوله والظاهر ان المراد به الاسم اي الظاهر ان الوقود بالتخفيف الاسم لكثرة استعماله اسما

قوله ويدل عليه قوله تعالى * انكم وما تدعون الا آية * وجهه اندالة ما قاله الرخسرى وهذه الآية

مفسرة لما نحن فيه فقوله انكم وما تدعون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وفودها

قوله بمكاتبهم اي بمرتبهم ومما لهم عند الله في زعمهم

قوله او ينقض ما كانوا يتوعدون اي او عذبوا بنقض ما كانوا يتوعدون من اصنامهم من خير

زيادة في تحذيرهم لان وقوع السر من مظنة الخير افطع ولذلك عدت الساعة من العذاب المنقطع

لنزولها من مظنة الرحمة وهي الصاب الذي يرجى منه المضطر لحصول الخصب والرخاء فتم تحذيرهم

في نسخة الصمصام والمعري بالحاء المثقلة وفي بعض النسخ بالخاء المعجمة والتحذير بالاهلال والتحذير

التهلف على الشيء الغائب

قوله وعلى هذا لم يكن تخصيص هذا النوع من العذاب بالكفار وجدل لانه قد عدت للكافرين

ان عدت لاعداد كفرهم فمن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وكون المراد بالحجزة الذنب والفضة

يقضى ان يقال اعدت للكافرين وايضا هذا لا يناسب السباق والباقي لان الآيات مدوقة

للكافرين الذين حجدوا القرآن ونوه محمد صلى الله عليه وسلم لا للكافرين باسمه من المل والنال

قوله تخصيص بغير دليل اذ قرينة في سياق الآيات على ان يراد بالحجزة حجارة الكبريت ولا

دليل من التزليل وغيره على ارادة ذلك منها

ليس طلبا للآتيان بل الامر بالاستظهار في آتيان الامور بين آتيان المنزل اليه فليزمن المحذور المذكور فالراجح عود الضمير الى المنزل اليه قوله بان نستعينوا بكل من ينصركم الخ تفسيره بمحصل معناه على كل الوجوه الآتية وانما يذكر صلة للنصرة والاعانة ولم يقل ويعينهم في كذا وأشار الى ان ادعوا امر من الدعاء بمعنى الاستعانة اذ معنى النداء والتسمية ليس بمناسب هنا ومعنى الاستعانة له مجازي لازم للمعنى الحقيقي وهو النداء لان الشخص انما ينادى المحذور ليستعان به في الغالب ونقل عن ابي القحافة جعل ضمير مثله للانداد ووجه تذكيره كتذكير انما بان الانداد اسم جمع ولذلك عده سميويه في المفردات المبينة على الافعال كاخلاق واكياس ومن قال انه جمع فيجوز الضمير لبعض اولواحدة اوله على المعنى فان المراد به الجنس كذا بينه المصنف في قوله تعالى * وان لكم في الانعام لعدة لتعقكم بما في بطونه * الآية من سورة النحل لكن بعض الاحتمالات ليس بمناسب هنا ولكونه تكلفا مالم يفسر فلما ذكرنا واما معنى فلان الانداد اذا اراد بها الاصنام كما هو الظاهر فلا حسن له في التعبير لما بلغت اليه المصنف ولا غيره وترك قول الكشاف في تفسير قوله من مثله ولا قصد الى مثل ونظير هنالك ولكنه نحر قول القبري للحجاج وقد قال له متوعدا لاجلئك على الادهم مثل الامير حل على الادهم والاشهب اراد كل من كان على الامير من السلطان والقدرة وبسطة اليد ولم يقصد احدا يجعله مثلا للحجاج لان ظاهره بخالف المسبق له الكلام من التعبير فالقصد الى المثال المقدر * قوله (والشهداء جمع شهيد) لاجمع شاهد قوله (بمعنى الحاضر) قدمه لانه الاصل كما يشير اليه قوله اذ التركيب المحذور قوله (او انتم بالشهادة) ولم يقل او الشاهد لكان الالتباس فانه وان كان شايعا في معنى القم بالشهادة لكنه محتمل لمعنى المحذور والشهادة اخبار عن علم من الشهود وهو المحذور كذا قاله في سورة المنافقين فحق الحضور معتبر فيه ايضا لكن الحضور فيه بالقلب لئلا الشهادة لا ماساغ لها الاعن قلب حاضر وبقين تام والاولى ان الحضور فيه بشخصه حين اداء الشهادة في مجلس الشهادة وتقبله بالحاضر تقابل الحاضر بالعام او تقابل المقيد بالاطلاق وكذا الكلام في الناصر والامام لان تمام النصرة بالحضور قوله (او النصرة او الامام فكأنه سمي به لانه يحضر النوادي وتبرم بمحضرة الامور) بيان لكون الحضور معتبرا فيه وخص الكلام به مع ان القائم بالشهادة والناصر كذلك لكمال الخفاء فيه لكن لا شعاعا في كلامه هذا ان الحضور معتبر فيه فلو قدم قوله اذ التركيب المحذور وقال فكأنه سمي به الخ لكان احسن سبكا واتم نظما النوادي جمع ناد وهو كالندى انجلس القاص اي المتلى بهالة وتبرم من الابرام وهو فصل القضاء على وجه الاحكام واصله قتل الجبل فتلاقوا ثم اطلق على الفصل المذكور لما بهتد في القوة والاحكام وما وقع في كلام العوام الابرام يحصل المرام بمعنى الملح واشدد في الامر تشبيهه بالجم في التمدد وان كان هنا معنويا وهناك حريا والفضية المذكورة مبهمة لا كناية قوله بمحضرة الامور مناسب للامام وهو السلطان عند اهل العرف العام وتخصيصه بامام الصاوة باصطلاح اهل التبرع وهو ليس بمناسب هنا وفي الاصل الامام كل مقتدى في اقواله وافعاله وهذا ايضا ليس بمناسب هنا فالمراد السلطان فرجع الضمير في فكأنه الامام وانه هو الحضور في القم بالشهادة والناصر لم يتعرض له والقول بان الضمير راجع اليها تأويل كل واحد ضيف ومثال الحاضر مثل قوله تعالى * او التي السمع وهو شهيد ومثال الامام قوله تعالى * وزعمنا من كل امة شهيدا * ونقل عن الراغب انه قال يقال انما شهد وشهيد اي ناصر * قوله (اذ التركيب المحذور) علة لما يستفاد بمذكره في وجه تسمية الامام شهيدا من ادعاء كون الشهيد بمعنى الامام من افراد معنى الحضري ان حروف شهيد باي تركيب ركت واي معنى اراد لا يخلو عن الحضور فالشهاد بمعنى الامام معتبر فيه معنى الحضور وفرد من افراد الحاضر * قوله (اما بالذات) مقابل للتصور اي بان يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كافي الاول فان المتبادر من اطلاق الحاضر وهو عام الثالث لان الناصر والمعين محضر عند المعاونة كما نقل عن الامام الواحدى وايضا للارام كاذكر المصنف قوله (او بالتصور) كافي الاستم بالشهادة لذكرناه من ان الشهادة لا ماساغ لها الاعن قلب حاضر وانت خير بان الحاضر هو التصور لا القم بالشهادة فالاولى ان يقال ان القم بها حاضر بشخصه حين الشهادة في مجلس الشهادة ويؤيده ان كلام المصنف لانه يحضر النوادي يعلم كما اختاره البعض غاية ان الحضور في القم بالشهادة ما يكون بالتصور ايضا فلفظة اوفى قوله او بالتصور لمع الخلو فقط فعلم

٢ فمن سببية اى لاجل ان هذا التركيب للحضور
عند

٣ فلا اشكال بين هذا الوجه يقتضى كون الملائكة
شهداء وايضا يقتضى كون المتقين شهداء ايضا
عند

قوله او حال باخيار قد فان الماضي التثنية اذا وقع
حالا لا بد فيه من قد ظاهرة او مضرة كافي قوله
عز وجل او جاوركم حصرت صدورهم اى قد حصرت
قوله لان الفصل بالخبر وهو الناس وما عطف على اعني
الحجارة والميتا وقودها اى وقودها الناس والحجارة
مسندة للكافرين والمصدر اسم ضعيف العمل اذا
فصل بينه وبين موله بشئ لا يصل اثره اليه ولا يعمل فيه
قوله بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم
نارا وقودها الناس والاية قيل هو ايسر بحسب لان
سورة التحريم مدنية بالاتفاق بخلاف وقد
اتفق شارحوها الكشاف على ورود هذا الاعتراض
حتى نسبوا صاحب الكشاف في هذا القول الى
السهو والجواب انه يجوز ان يكون تلك الاية من
سورة التحريم مكية

قوله بحيث تنفذ بما لا يتقدي به غيرهما فان نيران الدنيا
لا تنفذ بالاحجار التي هي غير حجر الكبريت

قوله وبذل المهيج جمع مهيجة وهي النفس والروح
اى وبذل نفوسهم وارواحهم بالمقاتلة بالسيف
على ان لا ينف مخراق لاجل ان لم يمض الحجة حده
قوله وانما في انهم انما يتخفون الاخبار بالغيب
اقول نعم قوله عز وجل وانما يتخفون الاخبار بالغيب
على ما هو به لكن كونه مجعزة دالة على نبوته صلى
الله عليه وسلم انما يتم بعد ما مضى عليهم الدهور
المتطاولة الى انقراض نسلهم بتهديد نسل بعد
نسل في ذلك الزمان الطويل فظهر عجزهم فيه عن
الابتناء بمنزلة القرآن اذ عند ذلك يظهر ان قوله
وانما يتخفون الاخبار بالغيب على ما هو فكونه معجزة
يثبت بها النبوة ليس حال الاخبار به ولا بعده
بزمان قصيرة فكونه من دلائل المعجزة ليس بالنسبة الى
المخاطبين الموجودين وقت الخطاب به

قوله اكذب من الذابين اكذب من كذب النسيء
اى اكثر مع الاتفاق وتكاذف عددهم كذا في الاساس
والذب الدفع

بما ذكرنا ان الشهيد بمعنى مطابق الحاضر بلا تقيد وبمعنى الحاضر المقيد وهو انه في التثنية المذكورة فقامتها
لمطابق الحاضر لما ذكرنا من مقابلة العام بالخاص او المقيد بالطلق ثم المراد بحضور التصور حضور العلم اذا علم صفة
حقيقة ذات اضافية او نفس اضافية فهي من القائم بالنفس فن قال لان العلم هو الصورة الجامعة عند العقل
فقد اختار مذهب الفلاسفة في اشرف العلوم الشرعية * قوله (ومنه) اى من الحضور ٢ اما بالتصور
او بالذات (قيل للقول في سبيل الله شهيد لانه يحضر) اى يبين (ما كان يرجوه) بسبب الوعد الكريم
من انعم الباقية فيكون من الحضور بالتصور فالحضور وان كان حال العلم وصفته لكن اطلق على القول
لادنى الملازمة ولك ان تقول لانه يحضر بشخصه او بوجه النعم المؤيد في دار الخالد او عند الرب الاحد
فيكون من الحضور بالذات * قوله (او الملازمة حضوره) فيكون من الحضور بالذات فعلى هذا يكون الشهيد
بمعنى المفعول ولم يكن في كلامه السابق اشارة اليه سوى قوله اذ التركيب الحضور فان فيه نوع رمز الى
ان الحضور فيه معتبر مطعنا سواء كان بطريق القيام او بطريق الوقوع والمراد بحضور الملازمة حضورهم
للتبشير بالسلامة والامن من الخوف والحزن وكذا الحال في سائر التثنية قال تعالى تنزل عليهم الملازمة
الانحافوا ولا تخزنوا * الاية لكن لا يشترط الاطراد في وجه التسمية ٣ فالمراد ملازمة الرحمة * قوله
(ومعنى دون ادنى مكان من الشئ) هو اصله لا تفاوت في الامكنة فهو ظرف مكان كعند الا انه ينبغي عن دون
وانحطاط فاذ قال ومعنى دون ادنى مكان من الشئ اى اقرب مكان منه لكن مع انحطاط قليل ودنواى قرب كثير
والى هذا اشار بلفظ افضل تفضيل بمعنى اقرب وحاصله قرب كثير واما الانحطاط فلما عرفت من ان اصله لا تفاوت
في الامكنة واما القلة فلان القرب ان كثيرا لا يلزم الانحطاط الكثير (ومنه) اى اخذ منه باعتبار اشتراكه معنى القرب
الكثير (تدوين الكتب لانه ادناه لبعض من البعض) والاخذ من الاشتقاق يجري في الجواب ايضا فلا يضره
كون دون اسم جامدا ثم بين النسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه بقوله لانه ادناه البعض من الكتب الى بعض آخر
منها حسا فيكون البعض منها قريبا من البعض الآخر اذ الادناه وهو التقريب يستلزم القرب فلا اشكال
بانه لا وجه لقوله لانه ادناه البعض الاتكلف وقد نبه على هذا في بعض الحواشي ولم يلتفت الشرح الى ما ثبت
في اللغة من انه مأخوذ من ادبوان بكسر الدال وقبحها الدفتر لانه مع كونه فارسيا وان كان معربا لا يحسن
كونه مأخوذا منه لانه يحتاج الى اعتبار كون الدبوان مقدا في الوضع على وضع التدوين وبيان مشكل
* قوله (ودون هذا اى اخذ من ادنى مكان منك) اى ومنه اخذ ايضا ما عد من اسماء الافعال
وهو دونك هذا اى اخذ من ادنى مكان منك واقربه نقل عن الرضى دونك بمعنى اخذ واصله دونك زيد برفع
ما بعده على الابتداء فاقصر من الجملة على الظرف وكثر استعماله فصار اسم فعل بمعنى اخذ وعمل عليه قيل
قرله من ادنى مكان اى اصله اخذ من ادنى مكان واقربه ثم عم لكل اخذ انتهى اذ مطلق الاخذ لا وجه لاخذه
من دون المشتمل على القرب فاخذ منه الاخذ من ادنى مكان للنسبة ثم شاع لطلاق الاخذ اطلاقا لا اسم الخاص
على العلم او اطلاق اسم المقيد على المطلق كما هو المعروف في مثله فلا منافاة لما صرح به النجاة * قوله (ثم
استعمل الرتب) اى لفظة دون بمعنى ادنى مكان من الشئ للرتب اى للتفاوت في المراتب المعنوية نسيها لها
بالمراتب الحسية ثم شاع حتى كثر استعماله فيه اكثر من الاصل فصار كالحقيقة العرفية وان اعتبر القرب
مع التفاوت فالاستعارة باعتبار المعنيين جريا والافعال المعنى الثاني قوله (ف قيل زيد دون عمرو اى في الشرف)
مع ان الشرف يتحقق في زيد * قوله (ومنه الشئ الدون) وهو الردى الدنى القمير وفيه اشارة الى
رد الكشاف حيث ذكره بعد قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشئ ثم ذكر الاستعارة مع ان الصواب ان يذكر
بعد ذكر الاستعارة ولعل العلامة نظر الى ان الشئ الدون مأخوذ من دون ادنى مكان لا شتمه الانحطاط
بلا ملاحظة القرب * قوله (ثم انعم) اى تجوز قوله (فيه) اى في هذا المستعار قوله (فاستعمل في كل تجاوز
حد الى حد وتخطى امر الى امر آخر) ولو بدون انحطاط وهذا بوجه صحة المجاز من المجاز واقصد اغرب
من انكر هذا المجاز وسره على ما اشار اليه قدس سره انه لا شاع وصار هذا المجاز مشهورا بيزل منزلة الحقيقة
حتى يبنى عليه مجاز آخر بمرتبة او بمراتب ولو اراد الذكر المجاز الغير المشهور لا يبنى عليه مجاز آخر لم يعد
والمراد بالاستعارة هنا اصطلاحية لكون العلاقة المشابهة اذ الذى ادنى مكان من الشئ تجاوز من حد

الاستواء مكاناً فضلى التجاوز مشترك بينهما ويحتمل ان يكون مراده النفل لكن لما كان هذا النفل من قبل نفل اسم الحقيقى واولئذ لا الى المعنى المجازى عبر بالاستعارة بل هو الاظهر المتعارف لاسيما فى القرآن فانه لا يكاد ان يوجد أكثر استعمال دون فى غير هذا المعنى سوى قوله ومما دون ذلك ونحو ذلك من الامثلة المعدودة وهو امانة النفل قوله (قال الله تعالى لا يخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين) غرضه من هذا ان جل دون على التجاوز اولى لما ذكرنا من انه منقول اوفى حكمه مع استقامة المعنى لان المعنى ح كما صرح به لا يتجاوزوا عن ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين مطلقا سواء كانت مع المساواة مع ولاية المؤمنين او على الانحطاط عنها وما قاله الزجاج من ان المعنى ان المكان المرتفع فى باب الولاية مكان المؤمنين دون الكافرين فيرد عليه انه يكون النهى المراد من النهى عن الولاية على الانحطاط والنهى من الولاية على طريق المساواة يحتاج الى القول بان اولى فلذا لم يلتفت اليه المص واستدل على ذلك بالآية المذكورة كذا فهم من تقرير بعض المحشين قوله اى لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين الواو فى ولاية مفتوحة بمعنى الصداقة وجوز الكسر بمعنى الواو = قوله (وقال امية) بصيغة التصغير وهو امية بن ابى الصلت الشاعر الجاهلى ادرى الاسلام قال المص فى تفسير قوله تعالى واتل عليهم بالذى اتينا آياتنا الآية هو علماء بنى اسرائيل او امية بن ابى الصلت فانه قد كان قرأ الكتب وعلم ان الله تعالى مرسل رسولا فى ذلك الزمان ورجا ان يكون هو فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم حده وكفر به انتهى وقيل امية احد من وحده الله تعالى فى زمن الفترة وترك الشرك وهذا ابتداء شعره (يا نفس مالك دور الله من واق) تمامه * ولا للع بنات الدهر من راق * وهذا شاهد على ان دون يدل على تحظى حكم لاخر وتجاوزه وعن هذا قال المص (اى اذا تجاوزت) بكسر اناه خط بالنفس (وقاية الله تعالى فلا يتيك غيره) بناء على ان ما استنفه اية لا تكرار الوقوع الا بضالى وحاصله ما ذكره المص واراد ببنائه المصائب التى تحدث فى الدهر والزمان كانه يلد لها والتعبير ببنائه دون ابنائه لتكنفة ايقنة مع محافظة الوزن شبه الدهر بالام فى الحية اذ هو محل حدوث الحوادث كما ان الام محل حدوث الولد وبواسطة هذا التشبيه شبه الحوادث المصائب بالا ولاد والبنات وهذا يدل على كونه موجدا لكنه لا ينفقه لما ذكره المص فى اواخر سورة الاعراف واولقدم المص هذا البيت اكان انبى بمرامه اذا اصل الاستشهاد قال عمر رضى تعالى عنه عليكم يدوانكم لاتضلوا فاوا وما يدوانا قال شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم نقله المص فى تفسير قوله تعالى * او باخذهم على تخوف * الآية لكنه قد سمى الآية نادبا و اشار المص بقوله غيره الى انه قريبة من ادوات الاستثناء وقيل قال قدس سره قول صاحب الكشاف ويقال بيان لاستعمال دون بمعنى ادنى مكان على حقيقة الاصلية وقيل هو اشارة الى استعماله فى انحطاط محسوس لا يكون فى ظرف كقصر القاعة فهذا اول توسع فيه ثم استمر للفتاوت فى المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية وشاع استعماله فيها أكثر من استعماله فى الاصل ثم اتسع فى هذا السمع فاستعمل فى كل تجاوز حدالى حدودا بدون تفاوت وانحطاط وهو فى هذا المعنى مجازى فى الرتبة الثالثة على ما وجهناه فى المراتب الثلاثة على هذا القول وبالجملة هو بهذا المعنى قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة استثناء انتهى فاحفظ هذا فانه يندفع به ما حلى فى صدرك من انهم فسروا دون بمعنى الغير واخذنا غير فى توضيح معناه كانه المص مع انهم لم يعدوا الغير من معانيه ولو مجازا * قوله (ومن متعلقة بادعوا والمعنى ادعوا الى المعارضة من حضركم اورجوت معونته) اشارة الى ان من للاشياء اذا كان بمعنى التجاوز فان كل فعل تعاقب به من دون فقد ابتدأ فى ذلك الفعل من التجاوز وقد يحذف بقرينة كافي البيت لكنه مراد من قال انه اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة فلم يصب اذ لم يقل احدياته اذا كان دون بمعنى التجاوز يكون من زائدة والمعنى اى اذا تعلق من يادعوا وادعوا المعارضة من حضركم اشار به الى ان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاصر قد سمى لانه الاصل كما سلف والمراد بالحضور الحضور فى المجلس مطلقا غير مفيد بطريق النصرة او غيرها وان لم يزل ذلك وبالاختار المذكور صار قوله اورجوت معونته مقابلا مع انهم حاضرون للاعانة والحضور متحقق فيه ولم يقل او اعانكم مع انه المناسب لان يكون الشهيد بمعنى الناصر لان المتأخر منه الاعانة بالفعل وليس بمحقق بالذبة الى المعارضة وانما المتحقق الرجاء بزعمهم لكن ارادة رجاء المعونة من لفظ الشهيد مجاز فلو قال او اعانكم مراد به

قوله لوشك فى امره اى لوشك فى ادعائه النبوة وان ما جاء به كلام الله لما جازا الى دعوتهم بانه رضى مع علمه بانهم فرسان الحوار فى مضى البلاغة وفرط صوته لرضه من ان يكون محبوبا عليه ولما دعاهم الى المعارضة باقصر سورة من القرآن ولم يتحاش عن شئ دل ذلك على قوة قلبه فى دعواه هذه وانه عليه الصلاة والسلام فى ذلك على صدق ويقين الحاصل ان اقدامه عليه الصلاة والسلام على طلب المعارضة منه من غير مخافة ان يعارضوه وتدحض حجته يستدل به على صدق دعواه

قوله فندحض حجته على صيغة البناء للمفعول من ادحض حجته اى ابطال ويجوز ان يكون على البناء للمفعول من دحضت حجته دحوضا اى بطلت والاولى اولى وانس للمقام

قوله عطف على الجملة السابقة وهى قوله فان لم تعلموا الى قوله اعادت للكافرين وقوله والمقصود الخ بيان الجهة الجامعة بين الجانبين مع اختلافهما خبرا وانشا والمحصل من هذا العطف لا يتعلق باللفظ حتى يطلب به مثلا كل من امر او نهى بل هو عطف معنوى فان مفهوم الجملة الاولى وصف عقاب الكافرين ومفهوم الجملة الثانية وصف ثواب المؤمنين وعضهم جعل هذا نظير قوله فيما سبق وقصته الكافين عن آخرها معطوفة على قصته الذين كفروا كانه عطف الجملة على الجملة وقد تقدم انه عطف جبل مسوقة افترض على جملة مسوقة لآخر والمعتبر فيه التماس بين القصتين لابين جبل القصتين وقال التحقيق فى ذلك انه نظر ما يقال فى عطف المفرد فى مثل قوله تعالى * هو الاول والاخر والطاهر والباطن * ان الواو الوسطى تعطف مجموع الصفتين الاخرتين على مجموع الاولين لا ترى الى اواعتبرت عطف الظاهر بالاستغلال على واحدة من الاولين لم يبق التماس فكما صح ذلك فى المفردات صح فى الجمل ان يكون الواو اعطف مجموع جبل على مجموع مجمل مثلها وهذا كلام حسن



قوله اوعلى فائقوا قال الفاضل اكن الدين فيما ذكره القاضي من توحيد العطف على هذا نظر اما ولا فلا تفكك نظم الخطاب واما ثانيا فلان الاستدعاء ان لم يدفع الدوال لان الكلام في كيفية صحة الترتيب لا في ان الكلام يستدعي الذرايا اذ ارا وفي الكشف ولك ان تقول هو معطوف على قوله فائقوا كما تقول يا بني ايم احذروا عقوب بما جئتم وبشرييا فلا نبي اسد باحسانى اليهم قيل فيد نظر اما ولا فهو المشهور من اهل الفضل من ان قوله فائقوا جزاء الشرط وحكم المعطوف عليه حكمة ولا معنى لقوله فان لم تفعلوا فبشر واما ثانيا فلان الخطاب ولذلك قدر صاحب المفتاح قل قيل يا ايها الناس اعبدوا على ما عرف واستحسنه كبير من المحققين فقال بعضهم هذا على ان لا يكون قوله فائقوا جوابا لقوله فان لم تفعلوا حتى يلزم المحذور بل على ان يكون جزاء بشرط محقق وفي ثم ذكر في ان ذلك المحذوف ما حاصله وان كنتم في شك من صحة ثبوته وصديق قوله ان القرآن منزل عليه من عند الله فأتوا بسورة من مثله فان لم تقدروا على ذلك فقد صرح صدقه واذ اصح صدقه فابتقى المعاند الذار وبشر بالحمد المصدق بالجنة وفيه نظر من وجهين احدهما ان انفكك نظم الخطاب باق كما كان فان عطف امر الخطاب على امر الخطاب آخر من غير تصريح بالبناء عليه من النجاة والثاني في ان الكلام لا يصح الابتداء وليس ذلك التفسير راجح من تقدير صاحب المفتاح بل تقديره راجح لعدم التعسف بتفسير الفاظ التنزيل وذكر بعضهم ان الكلام في طلب الربط والانيام وذلك حاصل لان معنى فائقوا التاروا تقوا ما يغيظكم من غبطة أعدائكم وهم المنافقون فاقم وبسر الذين آتوا مقامه ليدل على انه مقصود لذاته ايضا لا لجرد غيظهم ويكنى في كونه داخلا في الجزء ا رابط المعنوي قيل فيه نظر لان هذه الاقامة تستلزم فك الخطاب وهو ايسر بفتح ولا ن ذكر قوله وبسر وادعوا ما يغيظكم من غبطة أعدائكم لا يصح حقيقة ولا محازولا كناية واختار صاحب ١١

بحسب الزعم كما قيل في قوله تعالى * ان شركائى * اولئك هم لكان ساءلا عن الناقصة * قوله (من انكم وجنكم وآهنتكم) بيان لمن حضركم ورجوتم الخ فن هاهنا يائية فهي ليست كلمة من التي في النظم حتى يقال ان ما ذكره المصنف يدل على ان الجار متعلق بالشهداء وهو متلف لما ذكره اولا من تعلق من بادعوا فان من في النظم الجليل ابتدائية كما انفق عليه المحشون ومقتضى استقامة المعنى ايضا فالجار والمجرور حال من ضمير وادعوا والمعنى متجاوز بن الله تعالى وحاصله غيره تعالى وعن هذا قال المصنف غير الله تعالى لان معنى التجاوز قريب من ان يكون بمعنى غير كما مر تحقيقه نفلا عن المحقق قدس سره فعلم منه ان الخطاب في قوله تعالى * فأتوا بسورة * الآية للفصحاء من العرب العرباء وذكر الجبل لقوله تعالى * قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله * الآية ولاضافة في الجن لالازدواج لاضافة الانس والجن لشاركة في المعارضة المفروضة ولم يذكر الملك لان اتيانهم بمثله لا يخرج القرمان عن كونه معجزا لا محتمل كون اتيانهم بمثله من الله تعالى لالانه ليس بمعجز للآل وهذا محل ما قاله المصنف في تفسير تلك الآية لعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجهم عن كونه معجزا فلا وجد رده لمن محله واما القول بانهم معصومون فلا يفعلون غير ما يؤمرون فلا يتوهم ذلك منهم حتى يصرح به فضعيف لانه مفروض فلا يقتضى الوقوع واستوضح ذلك بمثل قوله تعالى * قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين * على ان الجن لكونهم مستورين عن المس لا يتوهم ذلك ايضا وكذا الكلام في آهنتكم وعن هذا قال المصنف فيما سألني وفي امرهم بان يستظهروا بالجمادات الخ ولا ريب في ان ان الامر بان يستعينوا بالملائكة تكبكت تام واسكات عظيم لكنه لم يترضى لذكرهم لامر جسيم قوله (غير الله) نصب اما على الاستثناء او على البدلية من من حضركم فانه لا يقدر الخ دليل على ان المعنى ما ذكره وان فائدة من دون الله تعالى اى ايسر لهم طريق الى الاستظهار سوى الله تعالى فانحصرا الاستظهار فيه تعالى فاقى لهم ذلك قوله (فانه لا يقدر على ان يأتى بمثله الا الله) صلة وسبب لكون المعنى ما ذكر وان اعوانهم لا محالة عاجزون عنه كما بينا نفلا عن البعض لكن الامر بذلك انما يدل على انهم انما امروا بان يستعينوا باعوانهم دون الله تعالى ولا يفهم من ذلك انه لا يقدر على ان يأتى بمثله غير الله تعالى بدون ملاحظة ما بعده وكون الامر للتجسير وان كان مفيدا لذلك لكنه متفهم مما بعده فاقم * قوله (او فادعوا من دون الله شهداء) هذا هو الوجود الثالث في كلام المصنف فن هذا الوجه متعلق بادعوا ايضا على انها ابتدائية والمعنى فادعوا للشهادة من هو قائم بالشهادة لكم من انكم وجنكم وآهنتكم غير الله تعالى والفرق بينه وبين ما سبق ان الدعوة هك للبرائة وهنا للاستشهاد وان الشهيد هنا بمعنى الحاضر مطلقا والناصر في مامر وهنا بمعنى القائم بالشهادة * قوله (يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله) والمراد انكم لا تقدرون على الاستشهاد على ايمان اتيتم به بقصر المهمة مثله وعاجزون عن اقامة الحججة عليه كما اشار اليه المصنف بقوله العاجز عن اقامة الحججة فاذا لم يكن لكم حجة وبرهان على ذلك فانيان مثله ليس بمحقق فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت كما صرح به في تفسير قوله تعالى * قل هاتوا برهانكم * الآية وهذا مراد المصنف ببيان ان تعادوا وتعصوا بان قالوا نحن اتيانهم بخيئت يؤمرون بان يدعوا شهداء يشهدون لهم ان ما اتيتم به مثله فلا يوجد لهم شهداء كذلك فيجوزون عن اقامة الحججة فاذا عجزوا ظهر ان ما يدعون من اتيان مثله باطل لا اصل له لامر من ان كل قول لا برهان عليه غير ثابت وهذا البغ في النجدي واطهار عجزهم بالتكيت فصاحب الارشاد له بحث هذا الكلام طويل لا طائل تحته قوله (ولا تشهدوا بالله) ولا تقوله الله يشهدان ما ندعوا من اتيان مثله حق قوله (فانه) اى الاقصار على الاستشهاد بالله قوله (من دين اليهود العاجز عن اقامة الحججة) وهذا صريح فيما ذكرناه من انهم اذا كادوا وادعوا ان ما اتوا به مثله فطريق اسكاتهم حينئذ امرهم باقامة الحججة الخ واليهوت المخبر المدهوش والسيد العانة قيل ورواه الخوارزمي بكسر الدال الاولى كانه اراد معرب دين وليس في جعل بكسر الفاء * قوله (او يشهداكم) اى ومن منطقة بالشهداء عطف على قوله ادعوا هذا الوجه الرابع ولما كان الشهداء مجرورا معطوفا على ادعوا وانما رسمت همزة بصورة الباء فلا بد ان حق العبارة او متعانة بشهادتكم لان ما قاله مفيد لهذا الحق قوله (الذين اتخذتموهم من دون اولياءهم آلهة) اى ان دون مستعمل في معنى التجاوز على انه ظرف مستقر حال من الشهداء وهذا

معنى التعلق يشهد انكم والعامل ما اشار اليه مما دل عليه شهادتكم والمعنى فادعوا المعارضة الذين اتخذتموه اولياء واوله ٢ تجاوزين الله تعالى في اتخاذها كذلك * قوله (ورعتم انما تشهد لكم يوم القيامة) يوم الحق انكم على الحق فالتشهد بمعنى القائم بالشهادة يوم القيمة لافي الدنيا واما في الوجه الذي قبله فبمعنى القائم بالشهادة في الدنيا فالوجهان متقابلان بهذا الوجه وزعمهم انها تشهد لهم يوم القيمة ان كان يوم القيمة واقعا قال المصنف في تفسير قوله تعالى وغولون هؤلاء شعاونا عند الله تشفع تلك الاوثان لنا فيما بهمننا من امور الدنيا اوفي الآخرة ان يكن بعث فكلهم كانوا شاكرين فيه انتهى وينكشف من هذا انه لو قال هنا وزعمتم انها تشهد لكم فيما بهمكم من امور الدنيا اوفي الآخرة لكان اتم بينا وانتم نفعنا ويدخل في الشهادة فيما بهمهم من امور الدنيا شهادتهم لهم بان ما اتوا به مثل القرآن وبهذا الاعتبار يزداد في اعتباره حسنا وفي انتظامه اطفا قيل وقد وقع في النسخ اختلاف هنا في اكثرها شهداءكم الذين اتخذتموهم بالجر بدون باء وفي بعضها اي الذين بزيادة اي التفسيرية قيل وهو الصواب وعليه دون للتجاوز ظرف مستقر حال عامله مادل عليه شهداء وهو اتخذتموهم وفي بعضها او يشهد انكم الذين بالياء الجارية في اوله قيل وهو على الاول يحتمل عطفه على شهداء يشهدون وحيتث يكون تعلق من بادعوا على حاله والتفاوت باعتبار الشهود به وهو المائلة في الاول وما زعموه فيما بينهم يوم القيمة في الثاني انتهى وفيه من التكلف ما لا يخفى اذ قد عرفت ان الاحسن الاثبات بآي التفسيرية على سقوطه بكون الذين عطف بيان مفسر لما قبله * قوله (او الذين يشهدون لكم بدين الله على زعمكم) عطف على الذين اتخذتموهم فالكلام في الذين هائل الكلام في الذين اتخذتموهم وهذا وجه ثان من وجهي تعلق من يشهد انكم وعلى قول بعض من ان الذين اتخذتموهم يحتمل عطفه على شهداء يشهدون يكون من وجوه تعلق من بادعوا لكنه خلاف الظاهر كما عرفت والشهد على هذا البص معنى القائم بالشهادة لهم يوم القيمة فالتفاوت باعتبار كون دين هنا بمعنى قدام الشيء فلا تكرار وبين يديه متعار من معناه الحقيقي الذي يناسبه اعني ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو معمول للشهداء اذ يكتفي بربحية الفعل كما هو المشهور من ان الظرف معمول بكنية رابحة الفعل حتى يعمل فيه حرف التثنية كقوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون * فلا حاجة الى الاعتماد على تقدير يشهدوا بين يدي الله على زعمكم وكلمة من على هذا تبعية كما سأتى في الاعراف في تفسير قوله تعالى ثم لا تبتهم من بين ايديهم الآية قال صاحب الكشف انهم قالوا جلس بين يديه وخلفه بمعنى في لانهم ظروا ان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجبهتين كما تقول جئت من الليل تريد بعض الليل ولك ان تقول من ابدائية لان سائر معانيها راجع الى الابتداء كما سلف * قوله (من قول الاعشى ترك الغنى من دونها وهي دونه العيون كم) بيان ان يكون دون بمعنى قدام اي هذا ما خوذ من قول الاعشى وحاصله اي كون دون بمعنى قدام من قبل ما اشهر في كلام العرب ومن جلته ما وقع في البيت والاعشى شاعر معروف جاء على وهو اصل من العشاء وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية لئلا لانها سار واسمه ميمون بن قيس بن جندل وهو من بكر وائل ادرك زمن النبي عليه السلام ومدحه بقصيدة لكن سفت شقوته فلم يأت له ترك القذى يفتح القاف والذال المجبة مقصورا شئ من الزاب ونحوه يقع في العين او اشرب وترك بضم التاء الفوقية من الرؤية البصرية وفيه ضمير مؤنث مستتر يعود للصهايا وهي الخمر الذي في البيت الذي قبله وهكذا فسر في شرح ديوانه كذا نقله البعض فيختلص الشاعر الصهايا وقيل يصف الزجاجة بغاية الصفاء وانها اي الزجاجة ترك تلك الزجاجة يامن يصلح للخصاب القذى وهي دونه اي والجمال انها قدام القذى فدونه هنا بمعنى قدام وهذا محل الاستشهاد اذ لا يحتمل دون معنى غير قدام ٢ والوصف بالزجاجة هو الملايم بقوله ترك القذى اذ لا معنى لاراءة الصهايا القذى وما في آخر البيت اذ اذا قفها من ذاقها بتطيق * فضمير ذافها راجع الى الزجاجة باعتبار ما فيها على قياس قولك شربت كأسا ولا ياباه عدم سبق الزجاجة في هذا الشعر لان ذكر وصفها يشعرها فهي مذكورة حكما وهذا الاحتمال هو الراجح لما ذكرناه من التأييد ولهذا اختاره قدس سره وشراح الكشاف والتطيق تفعل من المطلق وهو التذوق والتصويت باللسان اوضح شفيه والصق لسانه بالخك الاعلى مع صوت * قوله (وفي امرهم ان ينظروا بالجد في معارضة القرآن عن برغابة التكبوت والتهمك بهم)

٢ بلانا ويل بميد مثل القول بان الصهايا بمعنى الخمر يضاف ايضا بغاية الرقة والصفة كان ما تحتها فوقها وما خلفها قدامها ولا يخفى انه ركب جدا

١١ الايضاح ان يكون معطوفا على مقدر بعد ادعت اي فانذر الذين كفروا وبسر الذين آمنوا وفيه نظر لان تقدير قل اسهل واحصر مما قدره وقال بعضهم وهذا الاعتراض ليس لذلك الضابل لحواز ان يكون بشر مرتبا على الشرط اما اولا فلان من تقيم عذاب الكافرين لثواب الصادقين كان الله يعذبهم بوجهين فيكون معناه فار لم تغفلوا فاتقوا من عذابكم واتقوا من ثواب اصادكم فالاول تحذير والثاني تحسب واما ثانيا فلانهم اذا لم يعرضوا القرآن ظهر انه مجاز في صدق به استحق الثواب ومن كفر به استحق العذاب وهذا يقتضي انذار هؤلاء وتبشير هؤلاء فلهذا يرتب التبشير على عدم المعارضة كما يرتب الانذار وفيه نظرا اما اولا فلان قوله وبسر ليس له دلالة على قوله فاتقوا من ثواب اصادكم بوجه من الوجوه فلا يجوز استنباطه فيه كذلك واما ثانيا فلما ذكرنا ان الاستدعاء ان سلم لا يدفع السؤال الى آخرة على ان الامر بالاتفاق من ثواب الاضداد لا يصح الا بتكافؤ آخر والظاهر قول صاحب المفتاح والله اعلم لكن يحتاج في قوله وان كنتم في ريب مما رزقنا الآية الى تكافؤ لان هذا داخل تحت حيز القول وهو لا يصلح بنسب الظاهر ان يكون مقولا للشيء وذلك تكلف هو ان يكون قوله وان كنتم الآية موقفا على طريق كلام الامر ويكون المراد ذكره عند الاداء بمباراة يليق به مثل وان كنتم في ريب مما رزقنا على وجهه انما عطف على قل من قبل فان لم تعلموا اقوال الانسب عندي في توجيه العطف على فاتقوا ان يقال ان جزاء الشرط المذكور في الحقيقة فاتقوا كما هو المختار لكن اقيم مقاسه فاتقوا لتكنة ذكرت فالعنى وان لم تعلموا اي وانما اتوا بمثله فانوا به وبسر يا محمد الدين آمنوا منهم بالجنة فليوحدهم الايمان ومنك يا محمد بالبشرى لهم ١١

وفيه اشارة الى ان المراد بالتهكم الاصنام لاملئمةا وغيرها من ذوى العلم والمراد بالدعوة الدعوة للعارضة وان المراد بالشهداء شهداءهم يوم القيمة لاشهادتهم ان ماتوا به مثله والتبكيك الاسكات والغلبة بالحجة والتهكم الاستهزاء قبل فيكون الامر للتهكم والاولى الامر للتعجيز والتهكم مفهم بمونة المقام اذ الدعوة الى الاصنام امر محال مثل الايمان بسورة * قوله (وقيل من دون الله اى من دون اوليائه) بتقدير مضاف عطف على محذوف اى الوجوه التى تقدمت على تقدير كون من دون الله على ظاهره وقيل على تقدير مضاف وصرح صيغة التمرىض اشعاراً بكمال ضعفه والا فالوجوه المذكورة راجع بعضها بالنسبة الى بعض فالوجه الاول راجع بالنسبة الى الباقي لانه موافق معنى قوله تعالى * قل لئن اجتمعت الانس والجن * الآية كما اشترنا اليه وكذا ما ذكر بعده فهو راجع بالنسبة الى ما سواه وان كان مرجوحاً بالنسبة الى الاول ويان جميع ذلك يؤدى الى طول الكلام لا يسهل المقام وفي هذا الوجه يجوز تعلق من بادعوا والشهداء كما يستفاد من الكشف ٢ ودون بمعنى التجاوز كما فى الوجوه الباقية سوى الوجه الخامس فانه بمعنى قدام ولعدم تقدير المضاف فيه قدمه على هذا الوجه والمعنى وادعوا شهدائكم يتجاوزون في الدعاء اولياء الله تعالى وادعوا شهدائكم خير اولياء الله تعالى فانهم لا يشهدون لكم فان شهدوا لكم قبلنا شهداءهم والمقصود به هذا الامر ارخاء العنان والترقى الى غاية التبكيك اى تركا الزامكم بشهداء لامليل لهم الى احد الجانبين كما هو العادة وهم اولياء الله تعالى والتعجيز عنهم بالشهداء لصلاحيتهما لها واكتفينا بشهادتهم المعروفين بالذب والدفع عنكم في مهمتهم * قوله (يعنى فضلاء العرب ووجوه المشاهد) تغير لشهداء غير اولياء الله تعالى ووجوه المشاهد الرجوع جمع وجه بمعنى الخبار مستعار من الجارية للرؤساء والمشاهد جمع مشهد بمعنى المجلس الذى يحضره الناس الكبار * قوله (لا يشهدوا لكم ان ماتتم به مثله) فيه اشارة الى ان الشهداء في هذا الوجه بمعنى القائم بالشهادة كما فى الوجه الثالث المذكور بقوله او فادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم الخ والفرق بينهما بالجل على ظاهره هناك وبتقدير المضاف هنا ويظهر منه تفاوت المعنيين وانت خبير بان الخطاب بالبيان سورة لكل الفصحاء فلا يخفى فصيح لم يتناول الخطاب له حتى يكون مدعوا فضلاً عن بقاء الفصحاء وايضاً من ابن يعلم امتياز الفصحاء الداعين من الفصحاء المدعوين ويجرد احتمال الامتياز بالحضور في دار النبوة وعدم حضوره فيها واول قول بان المأمورين بالاثبات ضعفهم والمدعويين اشرا فاهم كايولوج اليه قوله ووجوه المشاهد في غاية من الضعف وان كان له وجه في الجملة ومن هذا يتضح ضعف هذا الوجه من جهة المعنى كما ظهر ضعفه من جهة المبني * قوله (فان العاقل لا يرضى انفسه ان يشهد بحجة ما انضح فداه وبان اختلاله) علة لمقدر يستفاد من المقام كانه قيل فانهم لا يشهدون لكم ايضاً وان كانوا ناصرين لكم في مهماتهم فانهم من العقلاء والعاقل لا يرضى وهذا كبرى يؤخذ منها صغرى سهلة الحصول كما اشترنا اليه فتخرج ما حاصله انهم لا يشهدون لكم وهذا في غاية التبكيك ونهاية الاسكات حيث صور في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب وفيه اشارة عليية بهبة الى ان اعجاز القران قد بلغ من الظهور حدا لا يمكن معه الاخفاء وفيه مناقشة وهى ان من تصدى لاثبات سورة مثله وادعى ان ماتت به مثله مع كونه عاقلاً بليغاً اذا رضى لنفسه ان يدعى بحجة ما ظهر بطلانه وانضح اختلاله فكيف يستبعد من العاقل الشهادة ٣ المذكورة فقوله فان العاقل لا يرضى الخ منظور فيه والمنسند ما ذكرناه فان العصب والمكابرة كما يصح من تصدى لاثبات السورة يصح ذلك من يريد الشهادة والا فالفرق بينهما وايضاً فانهم لكونهم حساداً كانوا ما وفى العقل كما صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى * في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً * الآية فيتوقع منهم التصدى بالشهادة كالاشتغال بالاثبات وايضاً يظهر من ذلك خلال اخر لذلك الوجه فلا يناسب مثل هذا الوجه لجزالة انظم الجليل ثم الامر بالاثبات للتعجيز في الوجوه كلها والامر بالدعاء بمحتمل ان يكون للتهكم وللاستدراج والترقى والتعجيز وقولهم ان الامر في بعض هذه الوجوه للتهكم وفي بعضها الاستدراج وفي بعضها التعجيز محمول على الامر بالدعاء ولو كان مرادهم الامر بالاثبات فيحمل على انه للتعجيز في الجميع لكن يتحقق في بعضها مع ذلك التهكم وفي بعضها الاستدراج وفي بعضها ارخاء العنان بمعونة المقام والبيان ٢٢ * قوله (انه من كلام البشر) اى في كلام البشر اذ جند في الجار قياس مع انه واختار هذا التقدير لانه

٢ والطرف مستقر اى الذين يشهدون لكم متجاوزين الله تعالى ومن ابتدائه والشهيد بمعنى الامام كذا قيل لكن الظاهر كونه بمعنى الامام لا يتافى كونه بمعنى القائم بالشهادة بل هو الملازم لتقرير النص

٣ وهذا دار ولان الناس بدون الذى اول الكاذبة ولا يشهدون الشهادة الكاذبة بل يجنبون وهذا ناش من علة الوهم

١١ بالجنس على ان يكون الذين آمنوا مظهراموضوعاً موضع المضمر اى وبشرهم بالجنة ان الذين امنوا به وعلموا بمقتضاه وفي هذا الوضع حثهم على الايمان ايضاً ويجوز ان يكون هذا على نحو قول القائل يا زيد ان تعرف صنعة الكتابة فاكسبى هذا الكتاب واعط اجرة كتابته على ان يكون المراد واعط يا عبدى بطف اعط على جزء الشرط فانه لا يجوز اقامة المعطوف مقام المعطوف عليه بان يقال يا زيد ان تعرف صنعة الكتابة اعط اجرة كتابته لكن يمكن ان يوجد التلازم بين المعطوف والمعطوف عليه بحسب المعنى اذا صرح بالدعاء والنادى بان يقال واعط يا عبدى اجرة كتابته فان المقصود من هذا الكلام طلب الكتابة من زيد وطلب اعطاء الاجرة من العبد فكانه قيل يا زيد ان تعرف صنعة الكتابة فليكن منك كتابة هذا الكتاب ومن عبدى اعطاه اجرته ويجوز ان لا يكون الواو في وبشر لطف حتى يستدعى بين المعطوفين جهة جامعة بل الواو التى تسمى واوا استنافية ومثل هذه كثير في الكلام

قوله وانما امر الرسول او عالم كل عصر او كل احد بقدر الخ وفي الكشف يجوز ان يكون المراد بالأمور بقوله وبشر رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل احد كما قال عليه الصلوة والسلام بشر المساكين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة لميامر بذلك واحداً بعينه وانما كل احد مأمور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه وتجدد شانه محقق بان يشترك كل من قدر على البشارة به

قوله عطف على اعدت وفي بعض شروح الكشاف فعلى هذا يدخل في حيز الصلة ويكون بشارة للمؤمنين بالخلاص عنها ويكون من جملة تنكيل الكافرين فان الاحسان الى العدو يوم العدة **قوله** فيكون استينافا بمعنى ان يكون معطوفا على اعدت وهو متأنف يكون استينافا لان المعطوف يكون في حكم المعطوف عليه

قوله فانه يظهر اثر المرور في البشارة قال الراغب بشرت الرجل وابشرته اخبرته بشار بـط بـشرة وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انشر الدم انتشار الماء في الشجرة وبين هذا الالفاظ فروق فان بشرته بالتخفيف عام وابشرته نحو واجدته وبشرته على الكثير واستبسر اذا وجد ما يسره من الترح قال تعالى و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم **قوله** عتق اولهم لانه هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقيين واو قال مكان بشرى اخبرني فاخبروه فرادى عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه فعلى التهكم يعني الاستعارة التهكية استعبرت البشارة للندارة بجماع التضاد فان كلامهما يوصف بمضادة الآخر فترل تضادهما منزلة التائب قصدا للتهكم ثم سرت الاستعارة الى فعل الامر فصارت تبيحة تهكمية وفي الكشاف واما فبشرهم بعذاب اليم فمن العكس في الكلام الذي يقصده الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به ونأله واعتمه كما يقول الرجل اعداوه ابشر بقل ذريتك ونهب مالك ومنه قوله فاعتبروا يا ائمة

غضبتم ثم ان غصبت عامر * **يوم التار** فاعتبروا يا ائمة * **النار** جبال صغار كانت الواقعة عندها وقيل ما لبني عامر فاعتبروا اي ازيل عنهم كما شكى بمعنى ازال شكائهم والصلب الداهية وقيل السيف من الصلب وهو القطع مع استبصال المعنى ان عيما غضبوا بقل عامر فاعتبرناهم اي ارضناهم بالقتل والصلب جعل الاستحاط ارضاء تهكما واستهزاء

قوله اوعلى طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان التصرف في الاول بين البشارة والاذنار حيث جعل اذارهم بشارة وفي الثاني بين العذاب والشيء السار حيث جعل سارهم عذابا لئلا يجعل تحيتهم ضربا ١١

مناسب لقوله تعالى ام يقولون افتراءم الآية وقوله تعالى ان هذا الا اساطير الاولين فلا وجه للاشكال بانهم لم يدعوا كونه من كلام البشر بل ارتابوا الخ على ان قوله تعالى في ريب من باب التغليب تبيينا على ان ثابته امرهم الريب دون الجزم بانه من كلام البشر فلو قال في ريبكم مراداه الجزم في نفيه من طرف الله تعالى لما عرفت شموله لم يبعد واما مطلق الريب فلا يجري فيه الصدق والكذب الابتسار بـ **قوله** (وجوابه محذوف دل عليه ما قبله) اي فأتوا بـه لان ما قبله جزء الشرط فهذه الجملة الشرطية كالآ كيد لما قبله فيحصل به التحدى كانه قيل ان كنتم جازمين في كون ما زنانا كلام البشر فأتوا بـه من مثله وادعوا وترك العطف للنبيه على ذلك والتصدير بكلمة الشك تهكما بهم كما سيجي * **قوله** (والصدق الاخبار المطابق) اي لاصدق الكلام بل صدق المتكلم ولا الاعم منه الا خبره المطابق اي للواقع اي اعلام النبوة على ما هي عليه في نفس الامر وقد يعبر عنه بالخارج والمراد ذلك اذ النبوة ليست بوجوده في الخارج فالحارج ظرف لنفس النبوة لوجودها فآله نفس الامر والمراد بالمتابعة في نفس الامر المطابقة بحسب نفس الامر لا باعتقاد المخبر حتى من اخبرها جاز ما بان النبوة كذلك في نفس الامر ولم تكن كذلك في نفس الامر لا يكون صادقا وفي عكسه يكون صادقا فالمعنى اخبار النبوة على ما هي عليه في نفس الامر بحسب نفس الامر لا بحسب اعتقاده انه في نفس الامر وصدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ولم يتعرض له اذ الكلام في صدق المتكلم * **قوله** (وقيل مع اعتقاد المخبر) اي المتكلم فهو بـه اسم الفاعل قاله الجاحظ من رؤساء المعتزلة * **قوله** (انه كذلك عن دلالة وامارة لانه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك رسول الله لما لم يصدقوا) مطابقتهم ودر بصرى الكذب الى قولهم تشهد لان الشهادة اخبار عا علمه وهم ما كانوا عالمين به) عن دلالة اي اعتقادا ناشئا عن دلالة دليل يقيني وفي معناه الاعتقاد الناشئ عن اليقين اذ الاعتقاد لا ينحصر بما هو عن دليل فلو اشار اليه امكن ان يبين امانة اي اعتقادا ناشئا عن دليل ظني بناء على ان الاعتقاد عام للحكم الجازم او الراجح بخلاف العلم فانه مختص بالحكم الجازم على ما هو المشهور في اصطلاحنا بخلاف اصطلاح الحكماء وعن هذا لم يقل مع علم المخبر والاولى عن دليل او امانة يدل عن دلالة وظاهر ان هذا مذهب الجاحظ والاستدلال المذكور للنظام كما في المتنازع والتلخيص حيث قال النظام صدق الخبر مطابقتهم لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ وكذبه عدم مطابقتهم لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ فلا واسطة بين الصدق والكذب عنده كذهب الجمهور دليله ما ذكره المصنف واما الجاحظ فقال صدقه مطابقتهم الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدمها مع الاعتقاد بانه غير مطابق وهذا ما ذكره المصنف بعينه نقل عن شرح التلخيص لابن السبكي ان ابن الجاحظ جعل هذه الآية دليلا للجاحظ وتبعه المصنف لانها تصلح له انتهى وجه صلاحيتها له ما قبل من ان اراد المصنف ذلك من طرف الجاحظ ليس للاستدلال على تمام مذهبه وهو كون الصدق بمجموع المطابقين بل على ما تفرد به من الجمهور وهو ضم مطابقة الاعتقاد التي هي الاصل المسم عندهم وبالجملة ففرضه الزام الجمهور لاثبات مدعاه ولا الزام النظام وان جعل صاحبي المتنازع والتلخيص ذلك دليلا لمذهب النظام ليس لاثبات مدعاه ولا لالزام الجاحظ بل لالزام الجمهور حسبا يظهر من سوقي كلام النظام كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان قول المصنف لانه تعالى كذب المنافقين الخ انك رسول الله لما لم يصدقوا بـه بصرى الكذب الى قولهم تشهد لان الشهادة اخبار عا علمه ظاهر في الاستدلال على تمام مذهبه وجهه على الزام لا يساعد الكلام وان كان له وجه في بيان المرام وقال بعض الفضلاء مني ما ذكره المصنف على ان مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع لكثرة الأدلة عليها فلما كذب الله المنافقين علم انه اعتبر معه شأني آخر وهو مطابقة الاعتقاد فتأمل انتهى وهذا مذهب الجاحظ بعينه فبرد عليه الابرار المذكور من ان الدليل للنظام والبيان المذكور لا يغيد شيئا واصل لهذا قال فتأمل او تقول انه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين ان الكذب بـه في عدم مطابقة الاعتقاد وان كان الحكم مطابقا للواقع وهذا ليس مذهب الجاحظ بل هذه الصورة ليست بصدق ولا كذب عنده اما عدم الصدق فظاهر واما عدم الكذب فلان الكذب عنده عدم مطابقة الواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فكون الكذب عبارة عن عدم مطابقة الاعتقاد وان كان مطابقا للواقع مذهب النظام لا مذهب

الملاحظ وانكشف منه ان الجاحظ لا مَسَاحَ له لالزام الجمهور بهذه الآية فانها يمكن اقامتها عليه لازما كما عرفت من قولنا انه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين ان عدم مطابقة الواقع ليس بمعتبر في الكذب وان عدم مطابقة الواقع كاف فيه فكيف يقيم على الجمهور لازمهم ما مقام عليه لازمهم فجعل هذه الآية دليلا للملاحظ في غاية من الغفلة غاية الامر ان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع مع مطابقة الاعتقاد حيث كذب الله المنافقين في قولهم انك رسول الله مع انه مطابق للواقع لما لم يتقدوا مطابقتها واما الكذب فهو عدم المطابقة للواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فلا يدل عليه هذه الآية فحاشا الغفلة كون الآية دليلا على احد شئ مدعاه وهذا هفوة من طغيان القلوب والله تعالى اعلم فالإيراد قوي ودفعه ردى ورد بصرف التكذيب الخ قولهم تشهد انشاء لانه ايجاد معنى بلا نظير في الوجود والشهادة وجدت بلفظ تشهد وقول مشايخنا في تعريف الشهادة اخبار بحق لا غير على آخره على ان لفظه خبر والافكونه ايجاد معنى يقارنه في الوجود مما استمر فيه لاحد فضلا للامة المجتهدين فالقول بان الشهادة الخبر القاطع عند الحنفية وانشاء عند المالكية ظاهرى لا تحققي وبؤيد ما قلنا قول السروجي انه لا يعرفه وانما هي انشاء عندنا ايضا لكنه لتخصه الاجاب من دعوى اعلم يطلق عليه الكذب قوله لان الشهادة اخبار عما علمه الخ اشارة الى ما ذكرناه اذ مراده لان الشهادة اخبار بحق لا غير على آخره وهذا يتضمن بانه عالم به وايضا التعبير باخبار مع انها انشاء عند الشافعي لما ذكرناه وايضا التنبيه على ان المشهود به خبر فحينئذ الصدق الاخبار المطابق بلا اعتبار مع اعتقاد الخبر قيل ان قول المصنف ورد بصرف التكذيب الخ ليس في موقعه لانه انما يكون رد الكلام النظام دون ما ذكره الراغب حيث قال الراغب واما الصدق فانه يحد بانه مطابقة الخبر المخبر عنه لكن حقيقة وعمامة ان يطابق في ذلك ثلثة اشياء وجود المخبر عنه على ما خبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالة وامان وحصول العمارة مطابقا لهصا فتي حصل ذلك وصف بالصدق المطلق ومتى ارتفع ثلثها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد بخلافه صح ان يوصف الا ترى ان الله تعالى كذب المنافقين في اخبارهم انك رسول الله لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم فاذا قال لك من اعتقد كون زيد في الدار ان زيدا في الدار ولم يكن فيها صح ان يقال صدق اعتقاد او كذب انتهى ما ذكره الراغب ولما حل هذا القائل الفاضل كلام المصنف وقبل مع اعتقاد المخبر على انه مملك الراغب دون النظام اعترض هنا بان هذا الرد غير واقع في موقعه اذ مراد الراغب بإيراد الآية ذكر شاهد على ان الكلام يوصف بالكذب باعتبار كون اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على ان مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق كمطابقة الواقع كما هو رأى الجاحظ انتهى وفيه خلل اما اول فلان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد ولو من جهتين فلاستقراء شاهد عليه واجتماع المتقابلين في محل واحد من جهتين اذا تحقق الجهتان مستقلتان وهنا ليس كذلك واما ثانيا فلانه اذا لم يكن مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق كمطابقة الاعتقاد فامعنى وصفه بالكذب وانشاء كمال الصدق لا يوجب صحة اطلاق الكذب عليه حقيقة بل تغليظا وادعاء فان العمل معتبر في الايمان الكامل فباعتقاده لا يصح اطلاق الكفر عليه الانغليظا وتشديدا والا فلا فرق فان اراد الراغب ومعينه التغليظ والتشديد فمساعده لكن لا يغيدهم ولا يضربنا واما ثالثا فلانه ان اراد ظاهره دون التغليظ فهو مملك مستحدث لم ينقل عن احد من السلف فالحق الحقيق بالقبول هو ان ما ذكره رأى الجاحظ كما يؤيده التعبير بقوله مع اعتقاد المخبر فان مع داخل في المتبوع والرد المذكور وارد عليه وان مراد الامام الراغب التغليظ والتشديد دون الحقيقة فلم يفارق عن الجمهور ولم يترك المشهور كاطلاق الكفر على المؤمن المرتكب المعاصي والقصور واما قول النحرير في المطول او المعنى انهم كاذبون في المشهود به اعني قولهم انك رسول الله لكن لافي الواقع بل في زعمهم الفاسد لا نهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم لكنه صادق في نفس الامر فزاده ان النظم الجليل وارد على زعمهم كقوله تعالى امنت من في السماء الآية فانهم زعموا ان قولنا انك رسول الله غير مطابق للواقع فحين كاذبون في هذا القول لعدم مطابقة الواقع فالكذب لعدم مطابقة الواقع في اعتقادهم اذ نفس الامر ينقسم الى امرين نفس الامر ونفس الامر في الاعتقاد وهذا مراد النحرير فلا يباين ان يقل ان الجمهور قد اعترفوا به حين اجابوا عن استدلال النظام

٢ هذا اولي مما قيل من ان مذهب الراغب بعينه مذهب الجاحظ فان في كلام الراغب ما يابى عن ذلك فامل اذا عترف الجمهور ان الحكم بكذبهم لكونهم معقدين بكذبهم والقرآن نزل على اعتقاد المخاطب وهو كثير وماتقل عن الراغب اعتقاد المخبر ما اخبر عن دلالة وامارة وشان ما بين الاعتقادين

وجيعة والحاصل ان التصرف على الاول في التعلق بالبنارة على الاول محاز مستعار استعارة تصريحية تبعية والعذاب حقيقة والعذاب استعارة مكنية حيث شبه العذاب بالشئ السار وثبت له ما هو ملائم المشبه به وهو البشارة لا يظن من قوله هذا ان قوله تحية بينهم ضرب وجيع من باب الاستعارة بالكناية فانه ليس منه بل هو من قبيل التشبيه البالغ مثل زيد اسد فالوجد في تشبيه طريقة بطريقة ما ذكر من جعل سارهم عذابا لئلا يجعل تحيةهم ضربا وجيعا قوله وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الاسماء يريد ان الصفات من الصفات التي تستعمل من غير موصوف فكانها ليس اها موصوف فيجري مجرى الاسم كالحنة

قوله قال الخطيئة بالهمز وهو الرجل الفصير واللام ايضا مهوز والباء في يظهر الغيب للمصاحبة متعلق بتأنيي اي تأنيي تلك الصالحة ملتبة بالثيب عنهم والظهر مقحم لنا كيد معنى الغيب لان الغائب كانه وراء الظهر كما ورد في الحديث افضل الصدقة ما كان عن ظهر غني تأنيي خبر تغلظ واسعد صالحة وذكر في التاريخ الكامل للبهر في سبب قول الخطيئة ان وفود العرب حضروا بين يدي نعمان ابن المنذر فدعا حلة من حليل المساكين وقال لا وفود وفيهم اوليس بن حارثة بن لام الطائي احضروا في غد فاني ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اوبيا فقبل له في ذلك فقال ان كان المراد غيري فاجل الاشياء بي ان لا احضر وان كنت المراد فسا طلب فلما جلس نعمان ولم يرا اوبيا طلب وقيل احضر امانا مخفت فحضر والبس الحلة فحده قوم من اهله وقالوا الخطيئة اعمجه ولك تلمية بغير فقال كيف الهجاء البيت

٢٢ * قوله (لما بين لهم ما يعرفون به امر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به ومير لهم الحق من الباطل رتب عليه ما هو كالفذلكة له وهو انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعا) اشار الى ان الغاية في ان لم تفعلوا الترتيب ما بعده على ما قبله قوله كالفذلكة كالنتيجة والفذلكة مصدر مصنوع كالحقولة والسبلة من قولهم فذلك كان كذا وكذا حاصله اجمال الحجاب بعد التفصيل بان يذكر تفاصيله ثم يجمال تلك التفاصيل ويكتب آخر الحجاب والمراد هنا اجمال يقرب من النتيجة لاعتين النتيجة كما سطره فلذا قال كالفذلكة ولم يقل فذلكة له وهو اى ما هو كالفذلكة انهم اذا اجتهدوا الاول ان اجتهدوا اى بذلوا جهدهم وطاقاتهم في معارضة باستفراغ وسعهم وبدعاء شهدائهم وانصارهم وعجزوا عطف على الشرط واذا التحقيقية ناظر اليه وترتب الجواب اعني ظهر انه معجز بملاحظة هذا المعطوف وهذا في المعنى على كلامين اذا اجتهدوا في معارضة عجزوا جميعا واذا عجزوا ظهر انه معجز من الله تعالى وجميعا اشارة الى العموم المستفاد من خطاب المشافهة ونبه ايضا على ان الامر للتجيز ولم يتعرض لكونه لانه حكم والاستدراج لما مر من انها مستفادان من الفعوى وان الامر للتجيز في كل احتمال * **قوله** (عن الاتيان بما يوايه او يدايه) قدمه اذا المساواة هي المتبادر من التشبيه اذا افترض من هذا التشبيه بيان مقدار خال المشبه في البلاغة لا بيان امكانه وهو ظاهر ولا حاله وغير ذلك وقد صرح في المطول ان بيان المقدار لا يقتضى الاتية والا فوائيه بل يقتضى ان يكون المشبه على مقدار المشبه لا يزيد ولا ينقص لتعين مقدار المشبه على ما هو عليه نعم ان المشبه لابد وان يكون اشهر اذا كان الفرض من التشبيه راجعا الى المشبه فاستفاد من الآية تعلى في الاتقاء بعدم الاتيان بما يوايه في البلاغة واما تعلقه بعدم الاتيان بما يدايه في البلاغة فبناء على ان ما يدايه مثله في البلوغ الى حد العجز وان كان القرآن في طرف الاعلى من البلاغة وافصاحه فلا يتحقق تطبيق الاتية بعدم الاتيان بما يوايه في التعليق بالجزء عن الاتيان بما يدايه وفيه اشارة الى ان التسل في قوله تعالى * فاتوا بسورة من مثله * عام للمساواة وهو المشابهة اتماما وما يدايه اى ما يقارب المساواة وكلاما بما لا يمان حد الانحياز فكلاما مستفادان من صريح اللفظ فانت محذور اعتبار المساواة والدانة فلا حاجة الى حل او في قوله او يدايه الى معنى بل * **قوله** (طهراته معجزاته والتصديق به واجب فانواه) واتقوا العذاب المعدل كذب) ظهر انه معجز جزاء لقوله اذا اجتهدتم الخ وقد عرفتم انه في المعنى كلاما من اختيار الجملة الخيرية في الجزاء هنا ولم يقل فاتركوا العناد لانحاشي عن محل الاختلاف لان وقوع الانشابة جزاء للشرط بل انواريل كافي خبر المبتدأ يختلف فيه منهم من اوجب التأويل ومنهم من لم يوجب ولم يصلح قوله تعالى * فافعلوا النار الخ جزاء حقيقة لعدم الارتباط فتصوير الجزاء الحقيقي الذي نزل لازمه منزلة بالخبر اولى من الابرار بالانشاء واما الخشعي فقد رآنا نشأ حيث قال فقبل لهم ان استبتم المعجز فتركوا العناد اما موافقة للجزاء الصوري او تنبيهها على ان الانشابة وقعت جزاء بلا تأويل او مع تأويل مشهور بينهم كانه لا تأويل واما المصنف صورته بما يصلح للجزاء اتفاقا ولم يعتبر الموافقة للجزاء الظاهري لعدم كونه جزاء حقيقة ولكل وجهة فلما اختلف في تصوير الشرط قوله اذا اجتهدتم توضيحا اقله فان لم تفعلوا لاجرم انه يترتب على ذلك ظهور عجز القرآن حيث اعتبر في جانب الشرط عجزهم عن معارضته جميعا اشارة الى فائدة قوله تعالى * ولن تفعلوا * الذي معترضا بين الشرط وما نزل منزلة الجزاء فجعل الجزاء قوله طهراته معجزاته والتصديق به واجب ففرع عليه قوله فامواه واتقوا العذاب فهو داخل في لازم الجزاء اذ ظهور انه معجز والتصديق به واجب من اسباب الامر بالايمان والامر باتقاء العذاب اذا لم يؤمنوا به وبهذا البيان انكشف حسن ما اختاره طاب الله ثراه حيث جعل الجزاء ذلك ولم يجعل آمنوا واتقوا لدفع ما خفي في صدر المتصليين من انه يلزم الامر بالايمان معلقا باليأس عن المعارضة بالقرآن مع انهم مأمورون بالايمان فجزاء والابازم ان لا يعذب من مات منهم قبل ظهور اليأس عنها على ترك الايمان وهذا ظاهر لزوما وفادا * **قوله** (فغير عن الاتيان المكيف بالفعل الذي يع الاتيان وغيره) الظاهر ان الفاء التفصيل عن الاتيان المكيف اى الاتيان بما يوايه او يدايه مراده بيان المعنى اذا لم يدخل للنفي في هذا البيان ولذا لم يقل فغير عن عدم الاتيان قوله بالفعل متعلق بعبر الذي يع الاتيان وغيره اى بحسب المفهوم وان كان المراد هنا عدم الاتيان ومراده بالذى يع بيان وجه صحة التعبير عن الاتيان بالفعل وهذا التعبير لا يكون مجازا اذا اطلق عليه باعتبار عمومه لا باعتبار خصوصه والانحياز

قوله وهي من الاعمال ماسوغه الشرع وحسنه قال صاحب الكشاف والصالحه كل ما استفاد من الاعمال بدليل العقل والكتاب والسنة زاد قوله بدليل العقل اشارة الى مذهبه من ان الحسن عنده ما حسن العقل فالعقل فالحجة مستقلة عند المعترضة فترك القاضى رحمه الله ذلك الزائد لما ان اهل السنة على ان الحسن والعجب ما شرعيان فالحسن ما حسن الشرع والعجب ما فقه الشرع

قوله وتأتيها على تأويل الحصلة او الخلة يعنى يكون موصوفها الحصلة او الخلة اقول يجوز ان تكون تأوها للنقل من الوصفية الى الاسمية كالنطحة للكبس المنطوح الذى مات من النطح

قوله واللام فيها الجنس قال صاحب الكشاف فان قلت اى فرق بين لام الجنس داخلية على المفرد وههنا داخلية على المجموع قلت اذا دخلت على المفرد كان صالحا لاني يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه فاذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لاني الواحد لان وزاته في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجمعية في جعل الجنسية لافى وحدانه وتفرره ان الماهية اذا اشتركت بين كثيرين كان نالها عليها لام الجنس والماهية المشتركة لا توجد الا في ضمن الافراد فان دخلت اللام على المفرد كالرجل اذا كان لم يكن معه واداجاز ان يراد به جميع الافراد الى ان يحاط بها وان يراد به بعضه الى الواحد فان الماهية كانت تحقق في كثيرين تحقق في فرد وان دخلت على الجمع صلح ان يراد به جميع الجنس يعنى يحاط به وان يراد به لاني الواحد وهذا يشتر الى انه يجوز الى الاثنين وكانه اختار ان الاثنين جمع كما هو فقهنا وتحقيق قوله الى الواحد ولاني الواحد ما قبل في اصول الفقه من ان ما ينتهى اليه بالخصوص نوعا لو احد في المفرد والثلاثة في الجمع

قوله لان وزاته في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية دليل على الانتهاء الى الواحد في المفرد والى غير ذلك الواحد في الجمع فان اللام اذا دخلت في المفرد افادت استغراق افراد الجنس واذا دخلت في الجمع افادت استغراق الجموع وكانت الجموع اتحاد الجمع الداخل عليه اللام فكذلك المفرد ينتهى الى واحد من افراد ذلك الجمع كذلك الجمع ينتهي الى واحد من افراد وهو الجموع خلافا لثلاثة عند من يقول ادنى الجمع ثلاثة واثنان عند من يقول اثنان فقوله والجمعية في جعل الجنس لافى وحدانه بيان ذلك فيكون جعل الجنس افراد الجمع الداخل عليه اللام والوحدان افراد المفرد كذلك فكان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع بواحد واثنين على ١١

١١ المذهبين بهذا الاعتبار ويؤيده قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى * آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله * أن كتابه أكثر من كتبه ومن فوائد الفاضل أكل الدين ان نعمة اعتبار آخروهم وان افراد المفرد المعرف باللبسبة الى الاتحاد الموهومة والمحقة أكثر من افراد الجمع بالضرورة لان اي جهة عذتوهم فآحاد المفرد أكثر منها واما باللبسبة الى المحقة فقد وقد ثبت انها أكثر في الجملة وهذا كاف في ثبوت كون استغراق المفرد اشمل والاصولي في جانب القلة مناقشة حيث يقولون انه يطل الجمية ويبقى الجنس ويتعلق الحكم به قل او كثر حتى اذا حلف لا يتزوج النساء حث بزواج واحدة وعلبه قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد

قوله ولا غناء بأس لا يشاء عليه مصراع موزون
فكانه صدر لاصلي سبيل القصد قال الراغب فلما
ذكر الله الإيمان الاقرن به الاعمال الصالحة تنبها
على ان الاعتقاد لا يفي من العمل فالعمل اس والعمل
بناء ولا غناء بالاس مالم يكن بناء كما لا يشاء مالم يكن
اس ولذلك قيل لولا العلم لم يكن عمل ولولا العمل
لم يطلب العلم فاذا حقيهما ان يتلازما قال الطيبي
مذهب السلف الصالح بخلافه كانص في شرح
السنة وفيه دليل اى وفي عطف العمل على الإيمان
دليل على ان العمل ليس جزءا من الإيمان بل هو خارج
عن حقيقة لان الاصل في العطف ان لا يعطف
الشيء على نفسه وعلى ما هو داخل فردا منه او جزءا
واما قال اذا الاصل لانه قد يعطف على الشيء
ما هو داخل فيه كمطف الروح على الملائكة في
قوله عز وجل تنزل الملائكة والروح والمراد منه
جبريل عليه السلام والغرض من مثل هذا العطف
التنويه لشان المعطوف واشعار بانها لكمال شأنه
كانه حقيقة اخرى ليس من جنس المعطوف عليه
وانه ليس من مشمولاته فلا يفي في احضاره لفظ
المعطوف عليه بل لابد لاحضاره افظ آخر دال على
خصوصه كالمك من بين جنس الدماء ولذا قيل
فان تفق الانام وانت منهم

فان لما لك بعض دم الغزال
وكالعنب من بين الفواكه ولذا لا يحث باكله من
حلف على ان لا ياكل فاكهة او التحمض له بكاف ضده

قال النحرير في المطول اذا اطلق لفظ العام على الخاص لاعتبار خصوصه بل باعتبار عمومته فليس من الجواز كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رأيت رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا الفعل هنا لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على الايتان وان اريد الايتان بخصوصه يكون مجازا بطريق ذكر اسم العام واردة الخاص * قوله (ايجزا) هذا بيان الداعي الى العدول عن التصريح بالايتان المكيف الى ذلك والمراد ايجاز القصر حيث وقع فان لم تفعلوا موقع فان لم تأتوا بسورة من مثله وهو مؤد لعناء والمقام مقام ايجاز ولا كلام او جزئه لما قال في الكشاف الا ترى ان الرجل يقول ضربت زيدا في موضع كذا على صفة كذا وسنته ونكت به ويعد كيفيات وافعالا فتقول له بئس ما فعلت واودرت ما انتبه عنه اطال عليك انتهى فاخترنا ايجاز دفعنا لاسمة والملال وتنشيط السامع بذكر لفظ جديد مع افادة المعنى السديد واوقبل فان لم تأتوا بلا ذكر المفعول ايجازا ايضا قلنا هذا ايجاز حذف وايجاز الاختصار ابلغ من ايجاز الحذف مع ان فيه تكرارا ذكرنا في التفسير لاسيما مع ايجاز من اعلى افانين البلاغة وهذا التعبير جرى مجرى الضمير واسم الاشارة في انه اذا تقدم اشياء اتي باحدهما للاختصار وهذا مراد المخشري هذا جار مجرى الكناية واما ما نقل عن السيد قدس سره بانه لا يقدح في كونه كناية حقيقة كما اذا جعل الفعل مطلقا كناية عن عدمه فبأنه مفعول مخصوص فضيف لما ذكرنا من انه حقيقة كما حققه التحرير التفازاني في المطول في الموضوعين في بحث المعرفة بلام الجنس وفي اوائل بحث الاستعارة ولا يخفى عليك ان في الآية الكريمة ايجاز الحذف ايضا حيث حذف مفعول تفعلوا وفي الموضوعين ويزيد هذا احتسابا واثباتا رقيقا * قوله (وزل لارم الجراء) عزت على سبيل الكناية تقرير المحكي عنه وهو يلائم العناد لازم الجراء وهو فائقوا النار منزلة الجراء وهو ظهر انه مجرأ على ما اختاره المصنف والزموم بسبب الوعيد لا يقدح في دفع ما يشك من رتب الجراء على الشرط لان الاتقاء من النار واجب فعلوا ولم يفعلوا ومن ان عدم الفعل ليس سببا لما ذكره من الجراء ولا ملزم به انتهى وجد الدفع ان فائقوا النار كناية عن ظهور ايجازه مقتضى التصديق والايان به او عن الايمان نفسه والاول هو الاوفق لتقريره فاندفع الاشكالان معا قوله على سبيل الكناية متعلق بزل المراد بالكناية مصطلح اهل البيان وهو لفظ اريد لازم معناه كما هو المختار فذكر المزموم هنا وهو الاتقاء عن النار واريد الازم وهو الايمان وهو الصواب وما وقع في المفتاح من انها ذكر الازم واريد المزموم فدخل وقد حققه التحرير في شرح التلخيص فلا يلحق ان يقال ان القاضي جعل الاتقاء عن النار لازم الايمان الا ان يقال هما مستاويان فاللزم ملزم ايضا لكنه تكلف تقرير المحكي عنه لما ذكر في موضعه ان الكناية كدعوى الشيء ببيتة وعن هذا قيل الكناية ابلغ من التصريح وهو يلائم العناد حيث اشير الى ان العناد وعدم قبول الحق بعد ظهور الرشاد من دواعي التعذيب بالنار مع الاصرار * قوله (وتصرح بالوعيد) بانهم يستحقون بالتعذيب على انكارهم وتمردهم فلزم بذلك ملك الكناية الفات تلك اللطائف قوله (مع ايجاز) كانه اشارة الى جواب سؤال بان يقال انه اوقبل ظهر انه مجرأ وان التصديق به واجب فآثروا واتقوا العناد الذي يصير امره الى النار لحصل تلك الفوائد فاجاب بان تلك المزايا حاصلة في صور الكناية مع ايجاز بخلاف ما ذكر فان فيه اطنابا والمقام مقام ايجاز لموافقة الجراء اشترط فيه ولكون المقام مقام اظهار الوقت والملام لا بسط الكلام وادخال مع على ايجاز للتنبيه على انه اصل متبوع في هذه النكتة فعلم من هذا البيان ان قوله مع ايجاز قيد للمجموع لا للاخير فقط وجعل ايجاز وجهها مستغلا كما في الكشاف لا يناسب لما عرفت من ان المذكور لا يتم بدونه ولا يحسن بدونه (وصدر الشرطية بان الذي للشك والحال يقتضي اذا الذي للوجوب) وهذا البيان جار في قوله تعالى وان كنتم في ريب من الآية فلا يظهر وجه ترك التعرض هناك وقد بيناه فيامر والحال الخ اي ومقتضى ظاهر الحال لا مقتضى الحال فان مقتضى الحال ما ذكر في النظم الكريم كما ستعرفه قوله الذي للوجوب اي للتحقق والثبوت على ما هو مقتضى وضه فان اذا الشرطية تقتضي الجزم والقطع بمضمون الشرط ما يمنع مانع ولا مانع هنا * قوله (فان القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكا في مجزئهم) لتعليل لاقضاء المقام اذا الذي للقطع قوله (ولذلك نفي ايتانهم معترضا بين الشرط والجزاء) اي لاجل انه تعالى لم يكن شاكوا وهذا هو الظاهر ولا يخفى ما فيه الا ان يقال ان البيان على قانون البليغ فاذا قال الفصيح انظر الشاك ان قدر فلان على حل

هذه المسئلة الغامضة ولن يقدر على ذلك فكذا فتقول وصدر بان الذي للشك والحال يقتضى اذا الذى للجزم فان القائل لم يكن شاكيا في عدم قدرتهم ه ولذلك نفي قدرتهم معترضين الشرط والجزاء فلا اشكال ولا حاجة الى ان يقال الاشارة الى العلم المستفاد من نفي الشك اى ولكونه عالما به نفي الخ اذا الاستفادة المذكورة غير ملزمة والقول بانه اشارة الى التصدير بان الذى للشك في غاية البعد وكونه اشارة الى اقتضاء الحال بعيد عن المرام وان كان له وجه في حل المقام قوله معترضا الخ اشارة الى ان قوله تعالى . ولن تفعلوا جملة معترضة مع التنبه على فائدتها * قوله (نهكما بهن) اى تحسبا اهم كما يقول الواثق بقوته الجازم بغلبة خصمه ان غلبتك لم ارجح وهو يعلم انه غالب استهزاء به فالاستهزاء مفهوم في مثل هذا المقام بالمعنى لا بالشي ولا يلاحظ حال المخاطب ولهذا قال او خطبا باهم الخ ولعل هذا مراد من قال نهكما يبرز المعلوم في صورة المشكوك تعريضا لهم بانهم يشكون في التيقن الواضح انتهى وقيل قوله نهكما علة للتصديق بان اى استعمال الكلمة التي للشك في الامر التيقن استعمال الضد في الضد فبطل اليقين منزلة الشك كما استعمال البشارة في مقام الانذار فكلمة ان استعارة تبعية تهكمية انتهى ٢ وهذا وان صح لكنه تكلف والحال على الحقيقة مع التعريض اسهل الطرق فيما جاء على خلاف مقتضى الظاهر وان احتمل ما ذكره القائل والكتابة ايضا * قوله (او خطبا باهم) اى او هذا من قبل ما جاء الكلام على وفق اعتقاد المخاطب وحاله فكلمة ان لعدم جزم المخاطب الوقوع والا وقوع وان ظن جانب الوقوع فان منهم من يقول لو نشاء لقلنا مثل هذا اذا الظاهر ان هذا القول بناء على الظن وان احتمل كونه مكابرة * قوله (على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم) اشارة اليه والتنبه على ذلك قال لم يكن محققا عندهم ولم يكن مشكوكا * قوله (وتفضلوا جزم بل لانها واجبة لا علة لمختصة بالمضارع متصلة بالمعول) اى مجزوم به لابلان الشرطية اما ما افلان النجاة اتفقوا على امتناع اجتماع عاملين على معول واحد لاسيما اذا لم يختلفا فعلا وهنا كذلك واما وحدها فلان ٤ لم راجح واستدل عليه بوجهين الاول قوله لانها واجبة الاعمال لا يتخلف العمل والجزم عنها الاشتدادا وفي ضرورة او وجود مانع متصل بالفعل كنون التأكيد والانكاد كذا قيل لمختصة بالمضارع فلا يدخل على الماضي اصلا لان وضعا لقلب المضارع ماضيا فيختص به ضرورة وللاختصاص زيادة تأثير في العمل متصلة بالمعول اى في السعة واما قوله . فانحنت معانيها فقارار سومها . كان لم سوى اهل من الوحش توهل . فلضرورة الشر فلا نقض بمثلها والاتصال من اسباب ترجيح ٤ بخلاف ان في الاحكام الثلاثة فانه قد يتخلف الجزم عنه كما اذا دخل على الماضي ولا اختصاص له بالمضارع وقد يفصل ان عن معوله كاتفصاه عن جزائه وهذه الامور الثلاثة علامة خارجية تفيد رجحان عامليتها على ان فيكون الكل مقبدا رجحان العمل وان لم يفد كل واحد منها ولم يذهب الى التنازع لان المحققين صرحوا بان التنازع لا يكون بين حرفين منهم ابن هشام صرح في كتبه بذلك وقال بعض الافاضل لا يخفى ان اعمال قاعدة التنازع هنا يحل بالكلام اذا التقدير حيث ان تفعلوا لم تفعلوا وان تفعلوا فانفوا التارائى الآتية انتهى وشرط التنازع الاتحاد في المعنى فلا يبا بقول من اجاز التنازع بين الحرفين مستدلا بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا لما عرفت من عدم استفادة المعنى هنا واصل تجوز اى على الفارسي كما نقله عنه الشاطبي فيما يستقيم المعنى فيه لكن المشهور هو ملك الجمهور * قوله (ولانها لما صيرت ماضيا صارت كالجزء منه) وجدنا ان من الاستدلالين اى ولان لما صيرت اى المضارع ماضيا صارت كالجزء منه فانها لما اثرت في معناه بقلبه ماضيا اثرت في لفظه وصارت معه كفعل واحد كذا قيل وفيه نوع . صادرة * قوله (وحرف الشرط كالدخل على المجموع وكأنه قال فان تركتم الفعل) وحرف الشرط مرفوع موقوف على الضمير المستتر في صارت لا على اسم لان دخوله على المجموع متفرع على ضرورة الفعل ماضيا كما يدل عليه قوله فان تركتم الفعل لكن المفرد فوق الموقوف عليه صار مذكرا وتركنا انا كيد للفصل قوله فان تركتم الفعل اى الاثبات المكيف الخ بوجه بحسب الظاهر انهم تركوا مع انهم قادرون اذا التعارف المتداول في الترك عدم الفعل بالارادة او ترك الارادة فالواضح فان لم تقدروا الفعل وان تقدروا والقول بان المعنى فان تركتم الفعل للجزم لا يدفع الاولوية والحاصل ان المقصود في مثل هذا المقام نفي القدرة على الفعل لان في الفعل وقد اشار اليه المصنف في قوله تعالى . ويبعدون من دون الله مالا يفقههم ولا يضرهم . الا يقولوا كان حرف الشرط كالدخل على

ه لعله قدرته بالا فرد في الموضعين اه . صححه
٢ فستفاد منه ان ان الذى للشك يستعمل حقيقة فيما يكون احد طرفي الوقوع او الا وقوع مظنونا لعدم جزم المتكلم باحد الطرفين وتساوى الطرفين ليس بشرط فالمراد بالشك عدم الجزم
قوله ان لهم منصوب بترفع الخافض تقديره بان لهم وحذف الجازم من ان وان كثير في الكلام
قوله المرة من الجن بالفتح وهو الستر ومعنى تسميته بالمرة منه الاشجار بان اغصان اشجاره لفرط كثافتها كأنها سرة واحدة
قوله ومدار التركيب على السرة كالجنة بالضم والجنة لانها ينزلها في الحروب والجنان بالفتح لانه عضو مخفي والجنون لما فيه من ستر العقل والجن لانهم مستترون عن اعين الناس والجنين لولده الذي في بطن امه لاستتاره فيه
قوله كان عيني البيت زهرا ورده استشهدا بما فيه على ان المراد بالجنة الشجر المظلل المثلث الاغصان الغرب الداو العظيم والمقتلة المذلة والتواضع جمع ناعضة وهي الناقة التي يتي عليها شبه عنبه في تذarf الدموع بالغرب افرغا وبالغ فيه في ذلك من وجوه اشارة الغرب على الدلو وتذنتها لاستغلال كل عين بانها غرب ولا فائدة دوام الصب اذ لا زال بصب واحدة ويرسل اخرى في البسائر واطافة الغريبن الى مقتله المنبئة عن الاختصاص الكامل المفيد دوام مصاحبتها لها الدال على دوام سكب الماء وزيادة كلمة في التجريد مع استفادة كان عيني غربا مقتلة وفيه كناية لطيفة كان ما ينصب من الغريبن ينصب من العيين وجعل الناعضة مقتلة لان المذلة تخرج الدلو ملاي بخلاف الصعبة فانها تنفر فبذل الماء من نواحي الغرب وقوله نسى جنة لاعداء اشجاره وزيادة سحقا اى طولا في السماء وبعادا عن محل الاستقاء فيحتاج الى ماء اكثر واما ما في الجمع بين الوحدة الاستفادة من الجنة والكثرة الاستفادة من سحقا من شدة الطين فلا يتقاعدي بالمبالغة عن ان يكون مثل جميع ما ذكر
قوله ثم البستان عطف على الشجر المظلل وكذا ثم دار التواب

٢ ويؤيد كونه مجزوا ما لفظا لم ويجزوا محلا بان
في نحو ان لم يقم زيد

٣ بقرينة قوله وان تفعلوا فاندفع ما قاله البعض ان
لم في مثل هذا لم يجعل المضارع ماضيا ومنه قوله
تعالى * فان لم تاتوني به الآية وان كلمة ان في موضع
اذا وانه للاستمرار وتشمل الاستقبال كما اشار اليه
النفا زاني في كلام الكشاف والكل واه
اما الاول فلانه لا مانع من جعل المضارع ماضيا لم
في كل موضع ثم قلبه مضارعا بل انه فائدة مثل فائدة دخول
ان على الماضي الصريح واما الثاني فلان العجز معتبر
حين التحدى وبعده لا قبله فلا فائدة في اعتبار
الاستمرار واما الثالث فلان حل ان على اذنا في
ما ذكر في اخبار ان على اذوا الفرق بين ايراد ان في
موضع اذوا بين ابراده بمعنى اذوا واضع فحافظه
الفائدة ههنا امكنت واجبة وحل لم وان على
مقتضاها ممكن هنا كما عرفته

٤ والهو يفتح الها مصدر صرح به المصنف
في سورة النجم والرسول يحيى * مصدرا بمعنى الرسالة
كما قاله المصنف في سورة الشعراء فهي تسعة احرف

قوله لما فيها من الجنان تعليل نسبة دار الثواب
بالجنة مع ان فيها انواعا من النعم سوى الاشجار
التكاثرية يعني سميت بها لكثرة جنانها كما ان
دار العقاب سميت ناراع ان فيها انواعا من العذاب
لكونها اعظم انواع العقاب وقيل معناه سميت
دار الثواب بالجنة التي هي مصدر جنة لجنانها
التلاصقة المتداية من غير فرج فصيرت كأنها
سيرة واحدة

قوله وتكبرها لان الجنان سبع اى وتكبر جنان
للتويع لانها انواع

قوله لالذاته الضمير راجع الى ما وهذا رد على
المعتزلة القائلين بان الثواب مستحق لذات الايمان
والعمل الصالح وعندنا ان المؤمن العامل كاجير
اخذ اجرته قبل العمل لمسااته اداء شكر ما انعم عليه
من النعم السالفة وما اعطى له في دار الثواب انما هو
محض فضل الله تعالى بمقتضى وعده للشاكرين
لما انعموا في الدنيا كقوله لئن شكرتم لازيدنكم
وفي الكشاف فان قلت اما يشرط في استحقاق
الثواب بالايمان والعمل الصالح ان لا يحبطهما ١١

مجموع لم والفعل فعلها محلى لكن فيه اشكال اذ المحل هو الفعل وحده فليزم توارده عاملين على معمول واحد
في نحو النسوة لم يقمن اذ محله مجزوم لم فلو كان مجزوما به لزم ذلك او الجملة اى الفعل مع فاعله فالحاجة لم يعدوها
من اجل التي لها محل من الاعراب وان كانت للمحل مع الفعل فلا نظير له فلا يخلو عن اشكال على كل حال
قبل وقد اطال فيه شارح المعنى بما لا مآل له ويمكن ان يقال ان محله القريب مجزوم لم ومحله البعيد مجزوم بان
٢ وله نظائر كثيرة او الفعل وحده مجزوم لم والفعل مع حرف التي مجزوم بان وبعبارة اخرى الفعل المنفى وحده
مجزوم لم اذهى داخلة على المبت فينفيه فثأثيره في المنفى وحده بلا ملاحظة التي والفعل المنفى مع ملاحظة
التي معه مجزوم بان والى هذا اشارة في كلام المصنف اذ القضية المشار اليها معدولة حينئذ فانها ربط
السبب لاسلب الربط فيكون حرف السلب جزءا فيكون مجموع المحل مجزوما بان * قوله (ولذلك ساع اجتماعهما)
اى ولكونه كالدخل على المجموع ساع جاز اجتماعهما والاما جاز فان لم الماضى وان الاستقبال وهما
متافيان قيل واما اذا اعتبر دخول ان على المجموع فانه يفيد استمرار عدم الاتيان المحقق في الماضي فلا متافاة
انتهى قوله عدم الاتيان المحقق لا يلازم ما سبق من قوله فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وايضا الظاهر
ان المراد عدم اتيانهم في المستقبل بعد التحدى كما هو مقتضى السوق فان يقتضى قلب الماضي مستقبلا فاما معنى
هنا على الاستقبال بقرينة ٣ قوله وان تفعلوا * قوله (وان كلافني المستقبل خير انما بالغ) وقد فرق بينهما
من وجوه كالاختصاص بالمضارع وعمل النصب وقيل ونقل عن بعضهم انها قد تجزى وهو ليس بمرضى
و من جملة وجوه الفرق ما قاله المصنف غير انه اى ان ابلغ من البلاغة لافادته المبالغة والقول بانه
من المبالغة يحتاج الى العذر بان فعل التفضيل يؤخذ من المراد عند الكوفيين * قوله (وهو حرف
مقتضب عند سيبويه والخليل في احدي الروايتين عنه) اشارة الى الفرق ايضا مقتضب اى منقطع
عن الغير والمعنى انه ليس بمنقول عن الغير من القضب بمعنى القطع وهذا مراد من قال اى من اجل وضع ابتداء هكذا
وهذا معنى آخر للمرجل وفي التوضيح واذا استعمل اللفظ في غير معناه لعلاقة بينهما فجاز ولا لعلاقة فمرجل وهو
حقيقة ايضا للوضع الجديد * قوله (وفي الرواية الاخرى اصله لان) حذف همة ان لذكرتها في الكلام
وسقطت الالف لالتقاء الساكنين فصار لن وقد جاء على الاصل في قول الشاعر * برحى المرء ما لان يلاقى
* ويعرض دون ايسره الخطوب * اى يرحى المرء ما لا يلاقىه ولن يجد ورد سيبويه بانه لامعنى المصدرية في ان
كما كانت في ان وانه جاء تقديم معموله عليه نحو عمرو ان يضرب والخليل ان يقول لا منع ان يتغير بالتركيب مقتضى
الكلمة معنى وعلا اذ هو بوضع متناف كذا نقل عن الرضى ومن هذا ظهر جواب ما قيل ان تضرب
كلام تام اوان مع الفعل اسم مفرد غير تام لانه لما غير اصله غير معناه وصار للمجرد اننى * قوله (وعند الفرار
فابلت الفهونوا) كما يدل النون الحقيقية الفاقى الوقف وكذا التثوين التابع بحركة الفتح ويرد عليه ان المبالغة
في اننى لانه لثني المستقبل نغما مؤكدا وان لم يكن مؤيدا وقد ذهب اليه المعتزلة بخلاف لا وايضال مختص
بالمستقبل دون لا وعمل النصب بخلاف لا لان يقال لما غير لفظه غير معناه كما مر وبعد التي والتي هذا
نزاع لا طائل تحته * قوله (واووقود بالفتح ما بو قد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح)
هذا بناء على الفرق بين فعل بفتح الفاء وفعل بضمها والاول اسم لما يفعله والثاني مصدر والاول
محبته مصدرا نادر حتى قيل لم يسمع له ثان وانما هو قبول وان لم يكن كذلك لانه حكى عن سيبويه الفاظ
معدودة وهى الواوغ والقبول والوضوء والظهور وزاد النكباتى الوزع وغيره البوب بمعنى التعب فخصر
سبعة * قوله (قال سيبويه وسمعت من يقول وقت النار وقودا عاليا) تأيد لمجى المصدر بالفتح قوله
عاليا بمعنى فصحا يقال لغة عالية وعلو به وهذه اللغة اعلى اى افصح كذا قيل ولا يظهر وجه بل الظاهر ان
عاليا صفة وقود بالفتح على انه مصدر اذ الفلوي يلقى به لا الاسم * قوله (والاسم بالضم) عطف على قوله
المصدر بالفتح الاسم على المصدر الضم وعلى بالفتح على حد عطف الاسمين على معمول واحد فحجبت
يكون الامر عكس المشهور قوله (وله مصدرا سمي به كما قيل فلان فخر قومه وزن بلده وقد قرئ به)
اى ما جاء بالضم مصدرا سمي به على سنبل المبالغة تقبلا للاشتراك وانما لم يجعل الفتوح ايضا مصدرا
سمى به ليكون الثران متوافقتين لان مجى المصدر كما مر على وزن فعل بفتح الفاء نادر * قوله (والظاهر

٢ امله مع وجود شدة يدون هاهنا صحفة
 ١١ المكلف بالكفر والافدام على الكبار الخ وان
 لا يتم على ما اوجده من فعل الطاعة وترك المعصية
 فهلا شرط ذلك فأت لما جعل الثواب مستحقا بالامان
 والعمل الصالح والبشارة مختصة بمن لا يحولهما
 وركز في القول ان الاحسان ان يستحق فاعله عليه
 الثوبة والشاء اذا لم يتعقب بما يفعله وبذهب بحسنه
 وانه لا يتبع مع وجوده ٢ مفسدة احسانا واعلم بقوله
 انية صلى الله عليه وسلم وهو اكرم الناس عليه
 واعزهم لئن اشركت ليجعلن علك وقال لومنين
 ولا تبهروا له بالقول بجهنم بعضهم لبعض ان تحبط
 اعمالكم كان اشترط حفظها من الاحباط والندم
 كالدخال تحت الذكر الى هنا كلامه هذا السؤال
 وجوابه انما هما على اصول قوم مد فان الاصل
 عندهم ان الثواب مستحق بالامان والعمل الصالح
 وهو باطل بل الثواب انما هو بفضل الله لانهما
 بل الامان شرط والعمل الصالح علامة لذلك بناء
 على ان الدعوى عن الكفر لا يجوز عندنا عقلا خلافا
 للاشاعة وعلى هذا جواب قوله اما يشترط
 ان يقال لا واما قوله ان لا يحبطهما المكلف بالكفر
 والافدام على الكبار الى اخره وهو ايضا على اصولهم
 وليس بمستقيم فان الكبار لا يحبط سببا بل الموت
 على الارتداد هو المحبط لقوله تعالى ومن يرتدد
 منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت
 اعمالهم واذا كان كذلك كانت الشرطية المذكورة
 في الجواب المصدرة بطل الدافعة على حقيقة المقدم
 غير صحيحة لان الاستحقاق في ممنوع والملازمة بين
 المقدم والنال كذلك لان ذلك ان كان شرطا لزم
 الدخول تحت الذكر لا التنبية بالدخول
قوله وقد ركز في القول الى اخره انما يصح فيما
 اذا كان المنيب من يتفجع باحسان فاعله ويتضرر
 بتركه واما اذا لم يكن كذلك فلا يتغل العقل به بل
 يستفاد ذلك من مشكاة النبوة بانزال الوحي الاكهي
 قال الامام القول بالاحباط باطل لان من اتى
 بالامان والاعمال الصالحة استحق الثواب الدائم فاذا
 اتى بعده بالكفر استحق العذاب الدائم ثم لا يخلو ما
 ان يوجد امسا وهو محال او يتدافعا وليس زوال
 الباقي بطريان الطارى اولى من اندفاع الطارى
 اقيام الباقي فيبطل القول بالاحباط وعند هذا تعين
 ان يقال العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على ١١

ان المراد به الاسم وان اريد به المصدر فعلى حذف المضاف الى وقودها احتراق الناس (اي المعنى
 على حذف المضاف مع تقدير في الظلم كما قال اي وقودها احتراق الناس ظاهره بيان قراءة الضم فيشد
 يعرف حكم قراءة الفتح بالمقابلة اذا الوقود بالفتح كالضم يحيى اسما ومصدرا كما نيه عليه بقوله وقد جاء المصدر
 بالفتح فان اريد به الاسم سواء كان بالضم او بالفتح فالامر هين وان اريد به المصدر فيما قرئ بالفتح او بالضم
 فعلى تقدير المضاف ولو اريد به مصدر فيهما سمي به ما يوقد به مبالغة كما صرح به آتيا لكان مستغنيا
 عن تقدير المضاف وابلغ اذ بعد تقدير المضاف لابد من تقدير آخر اذا الوقود ليس عين الاحتراق فالعنى وقودها
 سببا احتراق الناس وفيما ذكرنا غنى عن ذلك * قوله (والحجوبة وهي جمع حجر كجاء له جمع جل وهو قليل
 غير منقاس) قد يطلق الجمع على اسم الجمع واصل مراد المصنف فانه قال ابن مالك في التسهيل انه اسم جمع لغلبة
 وزنه في المفردات وهذا اولى من القول بانه جعل فعالة بالكسر جمعا للفعل فيختلن ساذا وان كان قوله وهو قليل الخ
 بلاية * قوله (والمراد بها الاصنام التي تحتوها) لا مطلق الحجارة وان ذكرت مطلقة اذ التقييد بالمطلق
 وتخصيص العام بدليل شائع ذائع وعن هذا قال ويدل عليه الخ فينشد يكون المراد بالناس الكفار لا الاعم
 منها ومن العصاة من الموحدين وفي تقرير المصنف تنبيه على ذلك التي تحتوها الاولى اطلاق الكلام منه * قوله
 (وقرئوا بها انفسهم وعبدوها طمعا في شفاعتها والانتفاع بها) اشارة الى وجها فقرأنا بها بهم في دار الانتقام
 وعبدوها وان كان عبادتهم ليقربوهم الى الله زلفى والى ذلك اشار بقوله طمعا في شفاعتها في امور الدين
 مهماتهم اوفى الآخرة لو كان البعث فلا اشكال بانهم لا يصدقون الحشر والآخرة قوله (واستدفاع المضار
 بمكائتهم) كناية عن شرفهم ومزيتهم اصل المكائنة المكان وهو محل الكون ثم تجوز القرب والمزينة والصغير
 للاصنام ضمير العقلاء في بعض النسخ لكون المعبودية من خواص العقلاء وفي نسخة بمكائتها وهو ظاهر وفي بعضها
 باللام بدل الباء اي لمكائتها قال المصنف في سورة نوح في قوله تعالى ولا تذرنا وما ولا سواها الآية قيل
 هي اسماء رجال صالحين كانوا بين آدم ونوح فلما ماتوا صوروا تبركا بهم فلما طال الزمان عبدوا وقد انتقلت
 الى العرب انتهى وهذا منشأ زعمهم بمكائتها عند الله تعالى فآمل قوله (ويدل عليه قوله تعالى انكم وما
 تعبدون من دون الله حصب جهنم عذبوا فاما ههنا جرهم كما عذب الكاذب بما كذبوا وما بقبض ما كانوا
 يتوقعون زيادة في نحسهم) فان هذه الآية كالتفسير بما نحن فيه فان قوله تعالى انكم في معنى الناس وما تعبدون
 من دون الله في معنى الحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها وانما قلنا كالتفسير لان هذه الآية مكينة وما نحن فيه
 مدينة وما تعبدون وان كان عاما اثير الحجارة ايضا كالشياطين وغير ذلك من الجادات فالدلالة باعتبار عمومها
 الحجارة والمراد بحصب جهنم ما رمى به اليها بهيج به فيحذب الكفار بتلك الحجارة التي ترمى اليها وتشتعل نار
 جهنم بها ولهذا قال عذبوا بما هو الخ وصيغة المضي لتحقق الوقوع وهذا عذاب جسماني وقوله او بقبض ما كانوا الخ
 اشارة الى عذاب روحاني فلفظة اول منع الخلو فلو قد ملأ كان اولى اذ العذاب الروحاني اقوى قوله زيادة في نحسهم
 بالخ الممهلة اي ايقاعهم في الحسرة وهي اشد الفم والحزن والاندامة على ما فات قيل وفي نسخة كما في الكشف
 في تحسره بالخاء المجتمعة من الحسرة والناسب للعذاب الروحاني هو الاول * قوله (وقيل الذهب والفضة
 التي كانوا يكثرونها ويغترون بها وعلى هذا الميركن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار ووجه الذهب
 والفضة لكن لا مطلقا بل الذهب والفضة التي كانوا لا يودون زكوة لهما فان ما دى زكوة لهما فليس بكثر يزرب
 عليه العذاب فراد المصنف بقوله ان كانوا يكثرونها ما ذكرنا وقد صرح به المصنف في سورة التوبة والفضة
 والذهب يسمى حجرا كما في القاموس وقد ورد في الحديث ولا كان هذا عام لكل مانع الزكوة لم يرض به المصنف فقال
 وعلى هذا الميركن لتخصيص الخ وقد قال تعالى اعدت للكافرين الا ان يقل ان هذا العذاب غير ذلك لانه بايقادها
 وجعلها بقدرته مما يشتعل كالخطب وتعذيب مانعي الزكوة باجائهم وكبهم لانهم لما تدادوا بجمعهما كان
 آخر دوائهم الكي كما قال تعالى فكوى بها جباههم الآية وشتان ما بينهما اذا قيل ولا ينبغي ما فيه لان
 هذا الوجه يقتضي ايضا عدم تعذيب الكفار بهما الا بالاجاء والكي لا بالاشتعال في جهنم ولا يلام قوله
 تعالى اعدت للكافرين فالوجه لتخصيص هو ان هذا العذاب في الكفار الخلود والتأنيب هو الكامل المتبادر
 عند الاطلاق كان غلب المسكين لانه طاعهم كلا عذاب بالنسبة الى عذاب الكفار * قوله (وقيل)

٩ قوله في غاية من الصلة الظاهر زيادتها هـ محكيحه
٢ والكبريت بكسر الكاف قال ابن دريد هو
الحجارة الموقد بها ولا احده عرياً صحيحاً وقال
غيبه انه عرب والكبريت الاحمر هو الساقوت
او الذهب

١١ العصية علة بالتحقق فاعلموا وجابوا وهو قول اهل
السنة واختارنا وبه يحصل الخلاص عن ظلمات
هذه الورطة وعلى هذه يحتاج الى تأويل كل ما جاء
بلفظ الاحباط في الكتاب والسنة وموضع علم
الكلام واجب عما ذكره الامام بمنع عدم الاولوية
فان الطاري اذا وجد امتنع عدمه مع
الوجود ضرورة امتناع اجتماع الوجود وعدمه
ووجوده يستلزم عدم الباقي اعني عدم بعد الوجود
وهو ليس بحال وبانه متعوض بانتفاء الشيء بطرياق
ضده كالحركة بالسكون والياض بالسواد اقول
يمكن ان يدفع هذا الجواب بان يقال لا يلزم ان يكون
الطاري ضد الباقي حتى يمنع ان يجتمع في الوجود
كشرب الخمر بعد الصوم والتكلم بالكذب بعد
الصلاة والزنا بعد التصديق والانفاق بل اكثر الاعمال
من هذا القبيل وايضا الاعمال من قبيل الاعراض
والاعراض لا تبقى زمانين سواء طرأ عليه ضده ولا
فالتراجع ليس في ان علا هو عرض يحويه عمل اخر
هو ضده ام لا لان العمل لكونه عرضاً ينحصر من
ساعته لا يتوقف في انجائه الى طرياق الضد بل
التراجع في ان استحقاق الاجر على العمل الصالح هل
ينبغي ويلاشى بطرو ضده الذي هو العمل السيئ
ام لا فمحذور ان يبقى استحقاق الاجر على
صالح العمل بعد طرياق ضده ذلك العمل والمجاز
بقاء الاستحقاق على الاجر بعد طرياق الضد فاندفاع
الباقي بالطاري ليس اول من عكسه فاستقام كلام
الامام وصح يدل على ان مراده ما ذكرنا ذكر لفظ
الاستحقاق في كلامه فغنى قوله اما ان يوجد ما
اي اما ان يوجد الاستحقاقان معاً الى اخره قوله
ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا اي لم يقيد الحكم
بالتوابع على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار والتواتر
عليهما استغناء عن ذكر هذا القيد بتلك الآية القائلة
ومن يرتد منكم عن دينه الآية

قوله كما ترى جارية تحت الاشجار النابتة على
شواطئها قليل بعض الافاضل هذا تشبيه صورة
مالم يعرف ولم يشاهد بصورة ما تعرف وشاهد
والاقاب المشبه من المشبه قال صاحب المفاح
كما اذا قيل لك مالون عمامتك قلت كلون هذا
واشرت الى عمامة لديك والشروط في المشبه به
ان يكون اعرف من المشبه وان لم يكن اقوى منه
في الوجه وعليه قوله تعالى واتوا به مبتلى بها ١١

حجارة الكبريت) وجه الترييض ظاهر من تفريره وهذا اضعف كما ان الثاني ضعيف ولذا اخره عنه وبالغ
في الانكار قوله (وهو تخصيص بغير دليل وابطال بالقصود) بخلاف التفسيرين السابقين فان قوله تعالى * انكم
وما تعدون الآية دليل على ان الكبريت الاول وقوله تعالى * والذين يكثرزون الذهب والفضة الآية * قرينة على
التفسير الثاني والمرآن بغيره بعضه بعضاً كما هو المشهور المراد بالتحصيل هنا التقييد اذ لا تخصيص في الحجارة ولك
ان تقول الجمع المحلى باللام يفيد الاستعراق عند عدم القرينة على العهد فهذا عام خص منه البعض بدليل
كما عرفت وكذا الناس عام خص منه البعض بدلالة أعدت للكافرين * قوله (اذ القرض
تهويل شأنها وتغلق لخبثها بحيث تنفذ بما لا يتقيد به غيرها والكبريت يتقيد به كل نار وان ضعفت فان صح
هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما فله عني به ان الاحجار كلها تلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران
الى قوله عني به جواب عن قولهم ان القرينة العقلية قائمة عليه لانه لا يتقيد من الحجارة غيره مع انه الثابت
في التفسير المأثور دون غيره فانه اخرج من السنين وصحح روايته عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله
تعالى عنهم الطبراني والحاكم والبيهقي وغيرهم وحاصل الجواب ان صحة هذه الرواية غير معلومة وان سلم صحته
فلا بد وان يكون مأولاً بان الاحجار كلها هي الاحجار التي يعبدونها لتلك النار كحجارة الكبريت الخ والداعي
الى هذا التأويل كون المعنيين الاولين مؤيدين بالآيات كما عرفت والقول بان التفسير الوارد عن الصحابة فيما
يتعلق بامر الآخرة له حكم الرفع باجتماع المحدثين لا يفيد اذ الاخبار الاحاد لا تقاوم بالآيات وكذا القول بانه
قد رجحه كثير من المفسرين وعلاوه بانه اشد حراً واكثر التهاباً واسرع انجساداً مع نت ربحه وكثرة دخانه
وكثافته وشدة اتصافه بالابدان فلتخصيصه وجه بل وجوه رواية ودراية ضعيف لما عرفت من ان مثل هذا
لا يعارض ما ذكره المصنف حيث ايد بالآية الكريمة ولقوله ان الاحجار كلها في النشأة الاخرى ٩ في غاية
من الصفة كحجارة الكبريت ٢ والجب من البعض بعد ما حقق المصنف مراده بحيث لا مجال لانكاره نقل هذا
المقال بحيث يوهم الاشكال * قوله (ولما كانت الآية مدنية) هذا شروع في بيان وجه تعريف النار
هنا وتكبيرها في سورة النجم مع انها نار واحدة مذكورة بصفة واحدة فلم عرفت وهنا نكرت هناك ولم
بعكس او عرفت في الموضوعين او نكرت فاشار الى وجه ما اختير في النظم الجليل فقال ولما كانت الآية اي هذه
الآية فالام لا عهد مدنية * قوله (نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة النجم ناراً وقودها الناس والحجارة
وسمعه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة) تفسير لكون الآية مدنية واشارة الى ان هذه الآية كونهها
مصدرة يا ايها الناس وما في النجم يا ايها الذين امنوا الآية في ما ذكرنا من علقته من اكل شيء نزل فيه
يا ايها الناس فقد سبق توجيهه لكن قالوا ان سورة النجم وجع آياتها مدنية بالاجماع وقد صرحوا به
في هذه الآية بخصوصها فلا وجه للقول بان تلك الآية وحدثها من النجم جاز ان تكون مكية ان صح
الاجماع الا ان يقال ان الاجماع غير مسلم جاز كون السورة مدنية وهذه الآية مكية نزلت قبل الهجرة ونزلت
بمكة ولو بعد الهجرة فهذه الآية نزلت بعد ما نزل تلك الآية وهذه التكمة هي المناسب لكلام المصنف لكن
لا تخلو عن ضعف فالاول ما يقال ان كون الصلة معلومة انما اشترط في غير مقام التخييم والتهويل كما نقل
عن ابي حيان في شرح التسهيل او يقال انهم سمعوه من اهل الكتاب قبل ذلك ولما سمعوه ادر كوا منه
ناراً موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطب الكفار به واما المؤمنون فقد علموا ذلك بسماع منه عليه السلام
فكان انتساب تلك الصفة اعني وقودها الناس والحجارة الآية الى الموصوف اي ناراً معلوما اهم فوجه تكبيرها
حيث مدع انها موهودة بهذا الانتساب انه قصد التهويل والتشديد مع الاشارة الى الحضور في الذهن
واظهاره لم تعرض المصنف لتوضيحه حيث لم يقل وانما صح تكبير النار الخ على ان ما اشتهر من ان الاخبار
بعد العلم بالنسبة او صاف وكما ان الاوصاف قبل العلم اخبار بناء على الاغلب لما ذكرنا في توضيح قول المصنف
وجملة الذي خلفكم الخ ما حاصله ان صاحب الكشف اشار في قوله تعالى * هدى للبينين الى ان الخطاب ان لم
يكن لمن عرف تفصيله كانت صفة كاشفة فاشار الى ان الاخبار قبل العلم بها قد تكون اوصافاً * قوله (فانها يجب
ان تكون قصة معلومة) اي تلك الجملة الواقعة صلة قصة معلومة اما بالفعل او بالتمكن بالعلم ومع هذا انه حكم اعجازي لا كلي
لما عرفت من انه يجوز كون الصلة غير معلومة حين قصد التخييم والتشديد ٢٢ * قوله (هيئت لهم)

الاعداد والعتاد احضار الشيء قبل الحاجة اليه وذلك عدة وعيد ومنه اخذ الاستعداد * قوله (وجعلنا عدة) كالعطف التفسيرى بل التفسير لاعدت هو هذا لان فيه بيان مأخذ الاشتقاق وان هبة الافعال المتعدية والجلل وهيئت لازم معناه فلو اخره لكان اول والعدة ما اعدته لحوادث الدهر من المال والسلاح يقال اخذ الامر عدة وعتاده بمعنى كافى الصحاح حينئذ * قوله (لعذابهم) تنبيه على حذف المضاف وجعل النار عدة لهم للتهكم بجهلها نزلا وفيه تنبيه على ان النار بالذات معدة للكفرة والعصاة معرض صريح به في سورة آل عمران * قوله (وقرئ اعدت من العتاد بمعنى العدة) من الافعال كقوله تعالى واعتدنا لهم عذابا اليما فيكون بتخفيف الدال من العتاد يفتح الدال بمعنى العدة فالقرآنان بمعنى واحد فان مأخذ الاشتقاق وان كان مغايرا فيهما لكن المعنى متحد * قوله (والجملة استئناف) اى استئناف نحوى اى ابتداء كلام فقطع عما قبله ولم يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشأنه بجملة مقصودا بالذات بالافادة غير تابع لما قبله واستئناف يأتى جوابا لمن اعدت بالذات فهذا القيد يدفع اشكال وهو ان العصاة من الموحدين يلزم ان لا يدخلوا النار مع انه خلاف الاجماع لانه كما عرفت انها معدة لهم بالعرض فلا حاجة الى الجواب بان النار التى وقودها الناس والحجارة هى للكفار خاصة واغبرهم نار غيرها وليت شئى ماذا يقول هذا القائل اذا استدلل على ذلك بقوله تعالى او اتقوا النار التى اعدت للكافرين وجعله صلة بعد صلة كما فى الخبر والصفة او يترك العاطف كما جئ الى المحقق التفتازانى ضعيف اما الاول فلما قالوا من ان تعدد الصلة غير جائز عندهم وان اوهى الخلاف للامام المزوفى حيث قال فى شرح قول الهذلى * بازى التى تهوى الى كل مغرب * اذا اصفر لبط الشمس حان انقلابها * يجوز ان تتم الصلة عند قوله مغرب ويكون اذا اصفر كلاما ما آخر ويصلح ان تكون صلة بانفراده كان المراد بازى التى تفعل ذا وهو هو بها الى المغرب وتفعّل ذا ايضا وهو انفلا بها بالعشائ لكن لو عطف عليه بالواو كان احسن واين ويكون هذا كقولك الذى يأكل ويشرب وحرف العطف يحذف من اثناء الصلات اذا توالى والصفات كثيرة انتهى كذا قيل لكنه لما خالف لما تقرر عند الجمهور من عدم الجواز لم يلتفت اليه حتى قال التحرير التفتازانى وعندها انما صلة بعد صلة كما فى الخبر والصفة فان ابيت بناء على انه لم يطر في كتاب فليكن عطفا بترك الماطف (احوال باضمار بعد من النار لا الضمير الذى فى وقودها وان جمته مسدرا للفصل بينهما بالخبر) * قوله (وفي الآيتين دليل على النبوة من وجوه) المراد بالدليل دليل على ما هو اصطلاح الاصول والظاهر وفي الآيتين دلالة على النبوة وجل الدليل على المعنى الذى وهو الارشاد اى الدلالة ليس بعيد * قوله (الاول ما فيها من التحدى والخبر يرض على الجذب ويذل الوسع فى المعارضة بالترجيع والتهديد وتعلق الوعد على عدم الاتيان بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتغالهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا ٢ لمعارضته والتجأوا الى جلاء الوطن وبذل المهج) حاصله ان العرب العرباء مع غاية الفصاحة وتهالكهم على المعارضة قد ثبت اعجازهم وعدم قدرتهم على معارضته باقصر سورة منه حتى خاطروا بمهجمهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة باليدوف ولم ينفل عن احد منهم الا اتيان بشئ مما يدانيه فدل قطعا على انه من عند الله تعالى فعل به صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا ثبت دلالة الآية على النبوة فلا يلتفت الى وهم من قال بان عجز طائفة مخصوصة لا يوجب الاعتزاز وعدم الاتيان في زمان مخصوص لا يوجب صحة صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتى من الزمان بل غاية الامر ثبت ذلك بعد انقراضهم ان اخص الخطاب بهم والافعد انقراض الدنيا انتهى ففيه خلل من وجوه اما اولافلان هذا جار فى كل معجزة فان عجز القوم بخصوص لا يوجب عجز من عداهم فلا يثبت نبوة نبي من الانبياء عليهم السلام مالم يظهر عجز كل من بعث اليهم اما بقراض عصرهم او بانقراض قوم بعث اليهم فها هو جوابكم فهو جوابنا واماننا فلان عجزهم علم بمسيرة النص وعجز غيرهم بطريق الدلالة اذ البلاغة والفصاحة واردة الكلام على وجه المطابقة لمقتضى الحال متحققة فى فصحاء عدنان وبلغاه فطسان على وجه الكمال ٣ كما اشار اليه المصنف هنا وفى الديباجة فلما عجزوا عن ذلك فجز غيرهم بعلم بطريق الاولوية على ان قوله تعالى وان تفعلوا متضمن للاخبار بانهم لا يأتون به فى كل زمان من الازمنة الآية بقرينة قوله تعالى * لن اجتمع الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله * الآية لالان

٣ الظاهر كانا كالتبيين صححه
٢ قوله لم يتصدوا لمعارضته اى لم يتصدوا لمعارضته معارضة معادها فاذا لم يكن معارضتهم معادها فكانهم لم يتصدوا لمعارضته فلا وجه لاشكال البعض هنا

٣ نقله غنى زاده عن ابن كمال
٤ حتى قيل لم يكن احد مثلهم سلفا وخلفا
٥ وفى المواقف ان المعجزة يظهر فى كل زمان من جنس ما يلقب على اهله ويبلغون فيه غاية القصوى كالبحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى عليه السلام والبلاغة قد بلغت فى عهد رسول الله عليه السلام الى الدرجة العليا انتهى ملخصا فانضم القول بان عجز غيرهم يعلم بطريق الاولوية وبالدلالة النص

قوله فى غير اخذود قال الجوهرى هو شق فى الارض مستطيل وفى الكشف وازنه البسانين واكرمها منتظرا ما كانت اشجار مظلة والانهار فى خلالها مطردة واولا ان الماء الجارى من النعمة العظمى واللذة الكبرى وان الجنان والياض وان كانت آتق شئ واحد لا يروق التواظر ولا تبهج الانفس ولا تجلب الاريجية والنشاط حتى يجرى فيها الماء والا كان الانس الاعظم فائسا والسرور الاوفر مفقودا وكانت كتمائيل الارواح فيها وصور لاحية لها لما جاء الله تعالى بذكر الجنات مشفوعا بذكر الانهار الجارية من تحتها مسوقين على قران واحد كالتبيين لا بد لاحدهما من صاحبه

قوله والام فى الانهار الجنس ذكر رجه الله فى تعريفها وجهين الجنس والعهد الخارجى وصاحب الكشف ثلاثة الجنس والتعويض والعهد قال واما تعريف الانهار فان يراد الجنس كما تقول لفلان بستان فيه الماء الجرى والتسين والعنب والوان الفراكة تشير الى الاجناس التى فى علم الخطاب ويراد انهيارها فغرض التعريف باللام من تعريف الانصاف كقوله واشتعل الرأس شيبا او يشار باللام الى الانهار المذكورة فى قوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه الآية هذا فان كان المراد بها تعريف الجنس بشار بها الى ما هو حاضر فى ذهن المخاطب ومعلوم ان الشئ لا يكون حاضرا فى الذهن الا ان يكون عظميا خطيرا معقودا به اللهم اى تلك الانهار التى عرفت انها النعمة العظمى ١١

٧ قوله اعتبر فيها الظاهر حيث اعتبر الخ اه محكمه
٩ قوله للمعجزات الظاهر للمعجزان يكون ظاهرا اه محكمه

٢ خسرو

٣ غنى زاده

١١ واللذة الكبرى وان حل على النعم بعض يكون المراد ان هذه الانهاس رامت هذه تلك الجنسان المتوعدة بحسب التوزيع كقولهم بنوا فلان ركبوا خيولهم قيل ان ذكره على مذهب الكوفيين فهو مرجوح والاولى ان يؤول بانه اراد الاستغناء عن الاضافة لحصولها بالترتبة لا بادخال اللام ثم ادخل اللام لان المراد معين فقد صرح بهذا المعنى في قوله تعالى * فان الخيم هي المأوى * قال اى مأواه وليست اللام بدلا عن الاضافة وفي كلامه ههنا اشارة ايضا الى ذلك حيث قال فهو من التعريف باللام من تعريف الاضافة دون ان يقول اللام عوض عن الاضافة وان اراد بها العهد يكون المراد ماهو المعلوم المعهود بقوله عز وجل فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من ابن

قوله والنهر بالفتح والسكون وبالفصح والجداول هو النهر الصغير قوله والمراد مأوها على الاضمار اى على ان يكون الماء مقدرا قبلها مضافا للمعنى تجري من تحتها ماء الانهار او على ان يكون لفظ الانهار محازا لغويا مراد منها المياه تجوزا في الكلمة فيكون من باب المجاز المرسل والعلاقة الخالية والمحلية او يكون التجوز في الاستاد ولفظ الانهار حقيقة في معناه اسند الجريان الى النهر حقيقة الاسناد الى الماء لباس بين الماء والنهر كقولهم سال الوادى

قوله كما في قوله واخرجت الارض اثقالها حقيقة واخرج الله من الارض اثقالها ثم اسند الاخراج الى الارض للابسة يثنه وينها من حيث انها مبتدأه قوله قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتدأه منها باستدائه من ثمرة يريد به ان من الاولى مفيدة للرزق المطلق والثانية مفيدة للرزق المقيد بالقييد الاول وكان الرزق اولاهم من كونه من الجنة او غيرها من المأكولات او غيرها فخص عموم الامكنة بقوله منها وعموم المأكول بقوله من ثمرة وعلى هذا ينسجى ان يراد من ثمرة النوع ولا يجوز ان يراد بها ثمرة واحدة بشخصها لان من ابتدائية يقتضى ان يكون الرزق المبتدأ من ثمرة وغيرها فلا يصح ان يكون الثمرة فردة حينئذ لانها الرزق حينئذ لا مبتدأ الرزق ولا يتوهم ان يكون بعض الثمرة الفردة مبتدأ وبعضها يكون الرزق لان الغرض ان من ابتدائية لا تجبضية ١١

ان للتأيد وايضا ان المعجز كان ثابتا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم ٦ ثم عن ذلك لفصوره في صناعة البلاغة والتجيز بين مراتبها فلا اعتداده ولا يضره في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد اولئك الاعلام كذا في شرح المواقف نظير * ثبوت المعجز لمعجزة فرعون حين صارت العصا نعابا ثبت كونه معجزة وكذا اليد البيضاء فكما لا ماساغ لان يقال لا يثبت كونه معجزة بمجرد قوم مخصوصين بل ثبوت ذلك بعد انقراضهم كذلك لا ماساغ هنا وبالجملة اراد مثل هذه الشبهة يؤدى الى الفتنة العظيمة والتحدى مستفاد من قوله تعالى * فاتوا بسورة * والتحريض على الجد الخ من قوله تعالى * وادعوا شهداءكم * بالترجيع متعلق بالتحريض والترجيع اللوم الشديد والترجيع والوديع من قوله تعالى * فاتقوا النار التى * الآية وكون السورة اقصر لانها اقل سورة والتحدى بها المبلغ في دفع الخصم المعاند اذ ربما يمكن ان يقال ان المعجز لكون السورة طويلة ولانها اقل ما يصدق عليه فيحصل عليه قوله ثم انهم مع كثرتهم الخ فلما عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجز عنه لا يدل على اعجازه فاشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم الخ فلما عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجز عنه ايد الدهر اذ لا يتصور زيادة على ما كانوا عليه من العدد والعدد كذا قيل ٢ وقدم الفصل بما لا من عليه والمصحح بضم الميم وفتح الهاء جمع مهجة بمعنى الروح * قوله (والثانى انهما يتضمان الاخبار عن الغيب على ماهو به) والاخبار عن الغيب مستفاد من قوله ولن تغفلوا ولا يلزم من تضمنها ذلك تضمن كل واحدة منهما بل مدخاية احدهما كافية في التضمن فان الفصل التثني بل في الخبر عبارة عن الاثبات بالسورة المذكور في الآية الاولى كانه قيل ولن اتوا السورة التى امرتم باياتها اظهارة المعجز فلا اشكال بان التضمن للاخبار عن الغيب هي الآية الثانية فقط ولما كان في الآية اخبار عن الغيب على ماهو به يكون من المعجزات كما صرح به في تفسير قوله تعالى * ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون * حيث قال وفي الآية اخبار بالغيب على ماهو به ان اراد بالموصول اشخاص بايمانهم فهم من المعجزات ولم يذكره ههنا لما ذكره في مثل هذا كما عرفت وكما سأتى ولم يصب من قال ولقد احسن ٧ اعتبر فيها الاخبار المذكور دليلا للنسبة من جهة كونه اخبارا عن الغيب لان جهة انه معجز لان الاعجاز لا بد فيه من التحدى ولم يثبت وقوع التحدى من جهة كونه اخبارا عن الغيب لان المراد بالمعجزة ما من شأنه ان يكون معجزة وقت التحدى وباب المجاز مفتوح حين تحقق القرينة والعلاقة وههنا كذلك ٣ وقيل قال في شرح المواقف الشرط الرابع للمعجزات ٩ ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق به وهل يشترط انصرح بالتحدى وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال انتهى وما ذكرناه جواب آخر من جانب من اشترط انصرح بالتحدى ولما كان الاخبار عن الغيب واقعا من مدعى النبوة فذلك الاخبار يكون دليلا على النبوة ولا احتمال لكونه كرامة وان كان واقعا من من لم يدع النبوة مع محاذفة الحدود بكون كرامة وشأن ما بين المدعى للنبوة وغيره فلا اشكال بهذا ههنا كما صدر عن بعض الناس * قوله (فانهم لو عارضوه بشئ لا تمتنع خفاؤه عادة) اى بشئ معتد به وان عارضوه بما ليس بشئ كما نقل عن مسيلة الكذاب الفيل ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل لا تمتنع خفاؤه كيف لا وقد نقل من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هي ضحكة للعقلاء كما مرارة مسلجة بمأخره وبقوله والزراعات زرعا فالخاصات حصدا والطابخات طبخا فالأكلات اكلا وهذا كما ترى مع كونه سرفة ضحكة لاولى الالباب فلو عارضوه بما يعتد به لنقل كما نقل ذلك عن المسيلة * قوله (سيما) والطاعنون فيه اكثر من الذابين عنه في كل عصر) واصل استعمال سيما بل لكن قد يحذف كما حكاه الرضى وقول الدمامنى انى لم اقف عليه لاسمع فان نقل الشيخ الرضى كاف في ذلك لكنها مرادة ولهذا لا يتفاوت المعنى والواو التى تذكر بعدها اعتراضية ذكره الرضى ايضا وقيل عاطفة على مقدر كانه قيل لاسيما المعرضون عنه والطاعنون وهذا ضعيف والكلام في لفظه ما واعرار ما بعده قد مر توضيحه في اوائل سورة البقرة في قوله سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الادب الخ والطعن هو القدح فى الشئ باستناد ماهو معيب اليه بزمعه والذب بمعنى الدفع * قوله (والثالث انه عليه السلام اوشك في امره لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة مخافة ان يعارض قد حصص حجة) وهذه المعارضة مع كثرتهم وكال فصاحتهم من جملة معجزاته عليه السلام فان مواجهة الواحد الجم الفقير من البلغاء الكاملين في البلاغة الحريصين على الغلبة وان لم يغلبوا بالحروف ضاربوا

بالسبوف ليس الالفة بالله تعالى وعدم اضرارهم مع نهالكهم على ذلك ليس الابعصته تعالى وهذا كما قال في سورة هود في قوله تعالى فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون وهذا من جملة معجزاته فان مواجهة الجمل الغفيرة من الجبارة القتال العناش الى ارافقه دمه بهذا الكلام ليس الالفة بالله تعالى الى آخره وهذا مراد المصنف هنا وان كان فيه نوع اجمال وقد اوضحنا مراده وليس مراده انه عليه السلام لم يشك في امره حتى يقول ان عدم الشك للمدعى في دعواه لا يعتبر دليلاً على صحة مدعاه لجواز ان يكون جزءه غير مطمئن للواقع بل مراده على ما قررناه مواجهة الجمل الغير بالدعوة الى المعارضة بهذه المبالغة المؤدية الى المقابلة ليس الالفة من الله تعالى وعدم الاضرار ليس الابعصته وهذه الحالة تصديق من الله تعالى وهذا معنى المعجزة فقوله لو شك في امره الخ بيان سبب جبرته عليه السلام على تلك المواجهة لان ثبوت حقيقة ما عنده معجزة وبهذا البيان اندفع ما قيل انه انما يدل على صحة نبوته عليه السلام ولو ثبت عصيته عن الخطأ وهو فرع ثبوت نبوته عليه السلام فالباطل به مصادرة ٢ قوله قد حصى يدال وحاء مهملات وضاد محجمة منصوب معطوف على ان يعارض مضارع دحصى بد حصى كنع ينع بصيغة المنى للفاعل مثل قوله تعالى حجبتهم داخضة الآية بمعنى الزائلة وهو استدارة من دحصى الرجل ثم شاع حتى صار حقيقة فيما ذكر * قوله (وقوله تعالى اعدت للكافرين دل على ان النار مخلوقة معدة الان لهم) اي دلالتهم قطعية وهذا مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة ودليلهم قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين هم عن الدلائل انفقوا قصة آدم وحوا عليها السلام سالما عن المعارضة ونعام تفصيله مذکور في علم الكلام وقد سبق الإشارة الى ان النار اعدت بالذات للكفار واماعة الموحدين فلا يخلد فيها ولا يعذب بالشد العذاب المهين بل عذابهم للتقبح واستعداد دخول المقام الامين اذا طاروا على صاحب الدار ليس منه في لزوم سكنها وتلبس بها فيها لتطفله عليها وكذا قيل وفيه ما لا يخفى ٢٢ * قوله (عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه على من كفر به وكيفية عقابه) اي مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية والمعطوف مجموع قوله تعالى وبشر الذين آمنوا في قوله خالدون اذ هذا من قبيل عطف القصة على القصة وهو بعطف جملة متعددة موقوفة لمقصود على مجموع جملة اخرى موقوفة لغرض آخر فلا يطلب فيه تناسب في الخبرية والانسانية ولا المشاركة في آحاد جملة بل يطلب تناسب بين القصتين والى هذا التفصيل اشار المصنف بقوله والمق عطف حال من الخ الإشارة الى ان المعبر في عطف القصة على القصة تناسب القصتين في الغرض المسوق له كل واحد من القصتين وهنا كذلك اذ بين الغرضين تناسب تضاد اذ حال من آمن الايمان بالقرآن في الدنيا والتبسم بعمم الجنان في العقب وحال من كفر الانكار بالقرآن والعذاب بالبرهان في دار الانتقام والايمان والشم ضد الكفر والتألم * قوله (على ما جرت به العادة الالهية من ان يشفع الترغيب بالترهيب) اشارة الى ربط هذه الآية بما قبلها والمراد بالجملة هنا معناها اللغوي لا ما اصطلاح عليه الحق واليهذا فمن بالمجموع في الموضوعين قال النحرير التفاضل وحاصله انه عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا على شيء من ذلك وقد يقع مثل هذا في المفردات كما قيل في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن ان الواو الوسطى اعطف مجموع الصفتين الاخبريتين على مجموع الاوليين وقال قدس سره هذا من قبيل عطف القصة على القصة اي مجموع جملة متعددة على مجموع جملة اخرى وهذا وجه وجهه وانما الاستنباه في المثال اي مثال صاحب الكشف قال قولك زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشرعرا بالعهو والاطلاق فان قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق يشتمل على جاتين كبرى وهي زيد يعاقب الخ وصغرى وهي يعاقب الخ وقولك بشرعرا بالعهو والاطلاق جاة واحدة عطف في الظاهر على ما ليس يصح عطفها عليه من احدي الاوليين والجواب انه اشار بما ذكره الى قضيتين متقابلتين فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فاسوأ حاله واحسره فقد ابتلى بلية كبرى وبشرعرا بالعهو والاطلاق فما احسن حاله وما ربحه انتهى ولا يخفى ان مثل هذا التوجيه يمكن في أكثر مواضع بظن عدم صحة العطف فيه اذ لا يحصى العطف بالتقدير في كل موضع مما لاسترة في امكانه فالوجه ان صاحب الكشف اشار بهذا المثال الى ان عطف القصة على القصة

٢ ابن كان باشا
٣ هكذا نقله البعض واما اصل عبارته واما الاستدلال بهسم كونه عليه السلام شاكا في امره فلا وجه له لان معنى دلالة على صحة دعواه على ثبوت عصيته عن الخطأ وهو فرع ثبوت نبوته فالباطل به مصادرة ١١ اوحقته بعضهم اذ المتبرأ من الله تعالى جهة البعضية ولا يمكن في ارادة الفرد ابتداء البعضية لانه المرزوق حينئذ قطعة من ثمرة والاعتصاف اذ لا يستبعد حيث وجدت الابتدائية وحاسم الاشكال القطع بان من قال رزقني فلان من ابتداء من ثمرة كذا لا يريد به انه شق منها فردة واطمعه بعضها لا سيما الكلام في فصحة الجنان والامتنان بزيادة الاحسان وهذا التأويل انما يحتاج اليه لو كانت كلتا من في الموضوعين متعلقين برزقوا لابلزم تعلق حرفي جزمي واحد بفعل واحد من غير عاطف فان ذلك مما يمنعه الله اذ لا يصح ان يقال مررت بزيد وعمرو بخلاف مررت بزيد بارض كذا لان الاء الثانية للظرفية بمعنى في للاصاق كالاولى واما اذا لم يتبعلا متعلقين برزقوا بل جعلتا حالين مترادفتين كما اختاره القاضى رحمه الله فلا احتياج الى ذلك الا ان يكونان حينئذ متعلقين بمتعلق واحد بل كل واحدة منهما متعلقة بمتعلق غير متعلق الاخرى فيموزان تكون الثانية بدلا من الاولى مفيدة الايضاح وفي الكشف فان قلت ما موقع من ثمرة فأت هو كقولك كذا كذا من مبتدأك من الزمان شيئا حدثك فوقع من ثمرة موقع قولك من الزمان كانه قبل كذا رزقوا من الجنات من اي ثمرة كانت من تلاحها اورمانها او عنيها او غير ذلك رزقا قالوا ذلك في الاولى والنية كذاها لا ابتداء النية لان الرزق قد ابتداء من الجنات والرزق من الجنات قد ابتداء من ثمرة وتزيلة تنزيل ان يقول رزقني فلان فيقال لك من ان فقول من ابتداءه فيقال من اي ثمرة رزقك من ابتداءه فقول من الزمان رزقك به ان رزقوا جعل مطلقا مبتدأ من ضمير الجنات مبتدأ من ثمرة وليس المراد التفاسد الواحدة والامانة الفدة على هذا التفصير واما المراد النوع من انواع الثمار هذا فاعل القاضى رحمه الله اخذ من عبارة الكشف معنى ١١

لا يشترط فيه كون التعاطفتين جلالة متعددة بل يكفي كون احدهما جلالة متعددة وبوئده ان الفاضل الخيالي
 حوز كون عطف نعم الوكيل على حسي في قول المحقق التفاتاً الى وهو حسي ونعم الوكيل عطف القصة
 على القصة بلا ملاحظة الاخبارية والانشائية انتهى واصله اخذ ذلك الجواز من قول صاحب الكشاف
 زيد يعاقب الخ فتح يكون نعم الوكيل جليتين على تقدير وان كان وهو حسي او حسي جلة واحدة فن قول
 صاحب الكشاف وان علم كون التعاطفتين جلالة متعددة ففهم ايضا من اشارته بهذا المثال جواز ما ذكرنا
 فلا بد على الفاضل الخيالي ما اورده ارباب الخواشي من ان شرط العطف في عطف القصة كون الطرفين
 جلالة متعددة الخ فريب صحة عطف القصة على القصة كما كان متحققاً في الصورة ٢ في المانع من ذلك
 * قوله (تنشيطاً) اي ترغيباً * قوله (لاكتساب ما ينبغي) وهو الايمان والعمل الصالح الا في قوله
 تعالى * لها ما كسبت * كما يشهد الصانع لكسب ما ينبغي من الهلاك والشقاء المؤبد * قوله (وبتسليطاً)
 اي تأخيراً ومما * قوله (عن افتراء) اي عن اكتاب * قوله (ما بردى) اي يهلك اهلاكا
 لا ينجم منه * قوله (لا عطف الفعل نفسه) على الفعل اي مع فاعله وحاصله عطف الجملة على الجملة
 الفعلية لا خلا فهما خبرا وانشاء وهذا كمال الانقطاع بينهما يمنع العطف فيصار الى عطف القصة
 على لقصة بلا ملاحظة لحظة للبرية والانشائية * قوله (حتى يجب ان يطلب له ما يشاء كله من امر او نهى
 فيعطف عليه) فيعطف بالنصب عطف على يطالب وقبل لهطفه على يجب * قوله (او على فائقوا
 انهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به
 استحق الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هؤلاء وبشر هؤلاء) عطف على قوله على الجملة السابقة باعادة الجار
 اصول ذكره ولما كان هذا العطف غير صحيح بحسب الظاهر اما اولاً فلانه لابد من ارتباطه بالشرط المذكور
 اي فان لم تفعلوا لهطفه على جزائه والبطخ في واما ثانياً فلانه يلزم منه عطف امر مخاطب على الامر
 لمخاطب آخر من غير تصريح بالنداء حاول بيان وجهه بحيث يدفع به الوهم ان المذكور ان فقال لانهم الخ
 حاصله ان المخاطب بالامر الاول وان كان الكافرين المعارضين ظاهراً لكن في الحقيقة خطاب للرسول
 عليه السلام لان معنى اتقوا فانذرهم بالنار فيتحمد المسند اليهما في التعاطفين فارفع الاشكال الثاني ٣ واما
 دفع الاشكال الاول فلان قوله تعالى فاتقوا لبس بجزاء حقيقة بل كناية عنه كما مر توضيحه فحاصل جوابه
 ان قوله فاتقوا انذار للكفار وقوله وبشر امر بتبشير المؤمنين وكل منهما مرتبط على عدم المعارضة
 بعد التحدي كما قرره من ان تبشير المؤمنين كتحذير الكافرين مرتبط على عدم معارضة الكفرة اذ حينئذ
 يثبت كون القرآن معجزاً ويحقق صدق النبي عليه السلام فيكون تصديقه سيداً للتبشير بالثواب وتكذيبه
 الانذار بالعقاب وهذا القدر من الربط المنعوى كاف في عطفه على ذلك الجزاء وان لم يكن في جملة جزاء
 ابتداء هذا اذا اراد بالمؤمنين المؤمنين من المعارضين بعد التحدي واما اذا اراد بهم مطلق المؤمنين ففي هذا الربط
 خفاء وان اراد المؤمنين الذين آمنوا بالمعارضة فعدم الربط اجلي واخرى قوله ومن آمن به استحق حيث
 عطف على قوله فن كفر به المنفرع على ظهور الاعجاز بشير الى ان المراد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين
 المحجوجين مع ان الظاهر المتبادر مطلق المؤمنين الى يوم الدين فلا جرم ضعف هذا الاحتجاج لانه مع ما فيه
 من التعسف البعيد الذي لا يليق بانظم المجيد يستلزم بحسب الظاهر التخصيص المذكور ومن هذا ظهر
 خلل ما قيل ان هذا العطف يشتمل على جهات من الحسن منها قرب المعطوف ومنها رعاية الجهة اللفظية
 والوهية بين بشر وفائقوا لانه في معنى فانذروا الجهة العقلية لاتفاقهما في البنية فان ما ذكره وجهه صحة
 العطف وهو موجود في الوجه الاول كما ذكرنا ثم انه لو سلم ما ذكره من تعدد الجهة الجامعة لايقوم التكلف
 الذي التزم فيه كما ترى فالوجه الاول في غيبة من العلو والبهاء واصعوبة هذا العطف على الناظرين ذهب
 صاحب الفتاوح الى انه عطف على قل مقدراً قبل يايها الناس اعبدا فيكون حاشد مثل قوله تعالى
 * قل اني انا النذير المبين كما اتزان على المقتضين * حيث استند الانزال الى نفسه عليه السلام وهو فعل الله
 تعالى لقربه واختصاصه كما ان امتداد الملازمة الفعل الى انفسهم في قوله قد رنا انها لمن الناس اين لذلك
 الاختصاص فلا اشكال بانه لا يصح قل ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لورود مثل هذا في التنزيل

٢ قال بعض المحققين لان شرط تعدد الجمل
 في الطرفين البتة بل الظاهر المهور عدم اشتراطه
 والتقدير الذي ذكره قدس سره تعسف انتهى
 وبالجملة فتحقق التناسب المألوف وهو التناسب في
 الغرض المسوق له كونه محسناً للعطف بين جمل
 متعددة دون العطف بين الجملتين في مثل زيد يعاقب الخ
 تحكم بحث لا بد له من بيان فاروق

٣ كما اشار اليه بقوله يستدعي ان يخوف اي النبي
 عليه السلام هؤلاء الكفرة كانه قيل فانذر هؤلاء
 الكفار بعد ظهور الحق والصواب ويشهر هؤلاء
 المؤمنين كما قال وبشر الآية

١١ الخالية في موضع من لما في ظاهر كلام الكشاف
 ما يورث ذلك وليس المراد ذلك فان تقرير الكشاف
 انما هو على جعل من في الموضوعين متعلقة برزقوا
 ولذا احتج الى التأويل بجمل احدهما مقيدة
 للناطق والاخرى مقيدة للمفرد ليكون الكلام على
 سنن قانون النحو والا فلا احتياج الى ذلك التأويل
 لما اسلفناه آنفاً

قوله ويحتمل ان يكون من ثمرة بياناً تقدم تقديره
 رزقا هو ثمرة لكن جئى بمس التجرىدية مبالغة في كون
 الثمرة مرزوقاً كانه جرد من ثمرة شئ بحسب وصف
 المرزوقية وسمى رزقا كمال ذلك المعنى فيها قبل
 كلامه عذا يدل على ان من التجرىدية للبيان قال
 بعضهم ليت شعري اذا حمل على البيان لم جعل
 من اسلوب التجرىد مع ان البيان بحمل المبين على
 المبين اظهر لان رزقا بهم يفسره الثمرة اي الرزق
 الذي هو الثمرة كما في قولك اتفقت من الدراهم الفسا
 فانه ليس من اسلوب التجرىد وقال الفاضل اكل
 الدين الظاهر انه لا مانع عن ذلك في موارد من
 البسيطة كلها فانه يجوز ان يقال في قوله تعالى
 فاجتنبوا الرجس من الاوثان اذا الاوثان بلغت
 في صفة النجاسة بحيث يجوز ان يجرد منها رجس
 وكذلك الدراهم بلغت في الاتفاق اكثر من ان يجرد
 منها نهائية مراتب العدد واذا كان ذلك امراً
 اعتبارياً لا يستلزم محالاً لم يستبعد جوازه وعلى حل
 من على البيان يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمار ١١

الحجيد كما عرفت ولا يحتاج في دفعه ان يقال والمعنى قل ان كنتم في ريب مما نزل الله على او بتقدير القول
 اى قل قال الله تعالى ان كنتم الخ وليت شعري كيف تجاسروا على تغيير النظم الكريم بتغيير كثير مع ان اسناد
 الفعل الى غير ما هو له شائع في كلام البلغاء لاسيما في كلام الله الا على تفكر فان العقل يتخير ومن هذا القيل
 قوله تعالى * وما انا عليكم بحفيظ * اى وما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم قال الص هناك وهذا الكلام
 ورد على لسان الرسول عليه السلام وقال صاحب التلخيص هو عطف على محذوف قبل قوله وبشر اى
 انذر الكافرين بالنار وبشر الذين آمنوا ولا يبعد ان لا يكون السوا من اللطف فيكون كلاما مبتدأ مسوقا للامر
 بتبشير المؤمنين اثر تهيب المشركين لما ذكره من جرى العادة الالهية من ان يشفع الزعجب الخ وصاحب
 التلخيص يضطر الى ان يقال جلة انذر جلة ابتداءية وبشر عطف عليه * قوله (وانما امر الرسول
 عليه السلام) هذا ان قيل ان الخطاب يخص به عليه السلام كما هو ظاهر البادر فعمل حكم عالم كل عصر او كل احد
 يكون الخطاب له خطابا لامته مالم يكن خصيصا به عليه السلام وقد صرح به المصنف في قوله تعالى * يا ايها النبي
 اذا طلقتم النساء الآية * قوله (او عالم كل عصر) فيدخل الرسول عليه السلام دخولا اوليا وفيه اشارة
 الى ان الخطاب المشافهة عام للمدعوين فضلا عن الموجودين الغائبين وقد مر الكلام في قوله تعالى * يا ايها
 الناس اعبدوا * وليس التعظيم بخص بذهب مالك * قوله (او كل احد يقدر على البشارة بان يبشرهم)
 فعلى تقدير ان يكون الخطاب على غير اصداله وهو كونه لمعين فيكون الخطاب فيهما لغريبتين فيكون ضمير الخطاب
 المستقر في بشر مجازا مرسل او استعارة مصرحة والمعموم الشمول مستفاد من القرينة والافيد الشمول البدل
 فيراد به فرد غير معين وقد اوضحنا هذا المقام في شرح الرسالة العلمية بعون الله الملك العلام * قوله
 (ولم يخطبهم بالبشارة) اى المؤمنين * قوله (كما خاطب الكفرة) اى بحسب الظاهر على تقدير
 * قوله (فتخيلا لسانهم) فان من حصل له ما يسهل من الاعلام بالرسالة الخبر اليه ادخل في التعظيم من
 اعلامه باندائه لاسيما ارساله بالرسول الاكرم الافضل فلا اشكال بان لذة مخاطبة بما يسهل الباع في التعظيم
 ولو خوطبوا به لكان تعظيما ايضا ولذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى * يا ايها الناس اعبدوا * وجبرا لكلفة
 العبادة بلذة مخاطبة وقوله وايضا بانهم الخ من جلة العلة فلاريب في ان المجموع لا يحصل الا بالاطريق
 المذكور واما خطاب الكفار فخطاب المعانة * قوله (وايضا بانهم احقاء) بالجمع حقيق بمعنى كثير
 الاستحقاق * قوله (بان يبشروا ويهتوا بما عداهم) من التهئة مضارع مجهول مثل يبشروا
 كما عطف تفسيره لان التهئة يراد به البشارة ايضا والافاضل معناه التبرك وهو غير التبشير فثبت ان يكون لازم معناه
 قوله (وفري) وبشر على البينة للمفعول عطف على اعادت) وعطفه على اعادت ليكون بشر في قوة
 اعادت الجئة للمؤمنين فالمسند اليهما متقابلا فيكون الجامع وهما * قوله (فيكون استينافا) اى يكون
 اعادت للكافرين استينافا يباينا كانه قيل لمن اعادت وما عداهم او استينافا تحوى اذ في غير السؤال نوع
 ركائكة ولا منشأ للسؤال عن المعطوف ظاهرا وانما جله على الاستينافا اذ الحال لا يسوغ في المعطوف
 * قوله (والبشارة) بكسر الباء اسم مصدر في الصحاح بشرت الرجل ابشره بالضم بشورا من البشري
 وكذلك الابشار وبشرت ثلث لغات والاسم البشارة والبشارة بالضم والكسر والبشارة بالفتح الجلال
 * قوله (الخبر السر) المراد بالخبر الاخبار لا الكلام الخبرى بقرينة فاخبروه الخ فالبشارة اسم مصدر
 كالسلام بمعنى التسليم وهذا اى كون البشارة بمعنى الاخبار السار الخبر هو الصحيح وقيل انها في اللفظ مطلق
 الخبر لكنها غلبت في الخبر نقل عن الراغب انه قال البشارة ظاهر الجداد والادم باطنه قيل وفي كلام ابن قتيبة
 حكاه وتبعه بعض اللغويين وبشرته اخبرته بسار بسط وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر الدم فيها
 انتشار الماعى الشجر في بسط الوجه وغصونه * قوله (فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال
 الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى اوقال من بشرى بقدم ولدى فهو حرقا خبره فرادى عتق اولاهم ولو قال
 من اخبرني عتقوا جميعا) بيان وجه تسميته وسره ما ذكر آنفا قوله فانه يظهر الخ قرينة على ان مراده
 الخبر السار الذى يحدث السرور للخبر به في الحقيقة مع كون الخبر به غائلا عما اخبر به وكذا قوله ولذلك قال
 الفقهاء يدل على ان مراده ذلك فلا فرق بين كلام المصنف والكشاف ولم يذكر الصدوق لان السرور

١١ وانقرة الفردة لانه اذا كان من البيان كان معناه كلما
 رزقوا من الجنسات الرزق الذى هو الثمرة وصح ان
 تكون فردة ونوعا اذ على هذا التقدير لا مانع من
 ارادة الفرد وهو معنى الابتداء المستلزم ان يكون
 الرزق غير الثمرة فتكون ثمرة على الوجه الاول للتوعية
 فقط لا يحتمل ان يكون التثنية المفيدة الفرد والخصصة
 وعلى الثاني يجوز ان يكون للتوعية وان يكون
 للخصصة اى رزقا هونوع من الثمرة او فرد من النوع
 ورزقا على الوجهين نائى مفعولى رزقوا قال بعضهم
 جعل هذا البيان على مناجى رأت منك اسدا مبنى
 على ان من اليباير اجمعة الى ابتداء الغاية فلا بد
 من اعتبار التجريد بان ينزع من الخطاب اسد
 ومن الثمرة رزق وهو غير الرزق
 قوله وهذا اشارة الى لفظ هذا الذى رزقنا اشارة
 الى النوع الذى تلك الثمرة المرزوقة الحاضرة عندهم
 فرد من ذلك النوع والافلاك الثمرة ابست عين
 ما رزقوه في الدنيا كافى مثال النهر فان المشار اليه
 وان كان الماء المعين الحاضر المشاهد لكن المراد
 نوع الماء فان ذلك الماء المشاهد طمع وينفضى
 من ساعته والذى لا ينفذ طمع هونوع الماء وفيه نظر
 لان الاشارة الى النوع بدون ذكره الوصف مع اسم
 الاشارة لم يعهد في كلام العرب قال بعضهم الاشارة
 الحسية النوع غير منصورة ادم تحفة في الخارج
 فبطل قول صاحب الفرائد والاشارة الى الشخص
 وارادة النوع محال لان الشخص يستلزم وجهه
 صاحب الكشاف على التشبيه البلغ يحذف
 الاداة ووجه التشبه قال معناه هذا مثل الذى
 رزقنا من قبل بدليل قوله تعالى * واتوا به منسابها *
 وقال وهذا كفواهم ابو يوسف ابو حنيفة يريدانه
 لاستحكام التشبه كان ذاته وانما احتاج الى
 جعله من باب التشبيه البلغ لان هذا اذا لم يذكر
 معه الوصف كان اشارة الى المحسوس الحاضر
 وهو الذات الجزئية لا الماهية الكلية واما اذا ذكر
 معه الوصف كما اذا قيل هذا الجنس وهذا النوع
 فلا يلزم ان يكون اشارة الى محسوس وما ذكره
 صاحب الكشاف هو الوجه بقرينة قوله واتوا به

حصل بمجرد الاخبار السار صادقاً كان او كاذباً وزواله بعد ظهور خلافه فيما اذا كان كاذباً لا يضر والقول بان تغير بكرة الوجه لا يحصل بدون الصدق خلاف الوجدان الصادق اذا البقاء ليس بشرط في تحقق البشارة اللغوية مع ان السرور لا يزول لعدم ظهور كذبه نعم كون السرور تاماً انما هو بصدقه فمن شرط كون الخبر صادقاً فقد اعترفوه الكامل لالكونه شرطاً في الامة اذا خصاص البشارة بالصدق اسطلاح فقهي وبيان الشك في ليس على اصطلاحه وانما ذكر مسألة انتق تو ضيحاً لدلالة اللفظ على السرور وكون الخبر به غافلاً عما خبر به حيث فرقوا بين قوله من بشرني وقوله من اخبرني الخ ولو قيل المراد بالسرور السرور التام وهو لا يكون الا بالصدق فلا يحتاج الى ذكر الصدق ومن ذكره لمزيد التوضيح لم يبعد لكن التعميم الى جميع الافراد هو المناسب لمقام التعريف قوله فخيروه فرادى فيه اشارة الى انهم لو اخبروه جميعاً عتقوا كلهم لانهم بشروه جميعاً وانما لم يتعرض له لان كون الخبر به غافلاً عما خبر به وشرطه ذلك واضح فياذكر قوله فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل جمع فرد ان وفردى مثل سكرى جمع سكران وسكرى والاشي فردة وفردى كافي المصباح ولو قال اخبرني عتقوا جميعاً سواء اخبروه فرادى او جميعاً او اخبروه بعد علم مولاهم او اخلاقاً لما كان فانه قال من اخبرني عتق الاول فان المراد بالبشارة كما يشهد به العرف والجمهور قالوا ان الاخبار في المعارف ذكر الكلام الخبري ويراد به معناه سواء افاد العالم اولاً وقد ذكر الكلام الخبري ولم يقصده افادة مضمون الجملة ولانه عالم به فبراديه معنى آخر مناسب للمقام لكن ليس مانحاً فيه من هذا القبيل ولما كان اكثر الاختلاف بين الخفية والشافعي وهم كانوا متفقين في هذه المسئلة قال ولذلك قال الفقهاء اى الخفية والشافعي ولم ينسبه على خلاف مالك لما ذكرنا من ان معظم خلاف الشافعي مع الأئمة الخفية كما لم ينسبه على موافقته في المسئلة الاولى لما عرفت فبهاتان المسئلان بناء على المذهبين والاعتراض بمثل هذا في غاية السقوط وتسويد الصدق بالخطوط * قوله (واما قوله تعالى * فبشرهم بعذاب اليم * فعلى التهكم) اى انه استعارة تبعية تهكمية لان البشارة عام في الاخبار السوء وايضا وما وقع في تلخيص الجامع من ان البشارة في الامة اسم لخبر يفتر بكرة الوجه مطلقاً الا انه غالب اسمها في الخبر لسار وصار اللفظ حقيقة فيه حتى لا يفهم منه غيره يؤيد جانب الاستعارة ولا ينفى كازعم وتقرير الاستعارة انه نزل التضاد وهو الانذار هنا فانه ضد التبشير وان الحاصل في الكفار الانذار لكن نزل ذلك الانذار منزلة التبشير بواسطة التهكم والاستهزاء ولما نزل ذلك التضاد منزلة المناسب بواسطة التهكم شبه الانذار بالتبشير فذكر اسم المشبه وهو التبشير ورايد المسبب اى الانذار ثم اشتق من التبشير معنى الانذار الفعل فقيل فبشرهم بعذاب اليم والقرينة المنعول به والعلاقة المشابهة بالتأويل المذكور وليس العلاقة ووجه الشبه بين التبشير والانذار هو التضاد اى كون كل منهما ضد الآخر فانما اذا نزل الانذار هو التبشير وارد التصريح بوجه الشبه لم يأت لنا ان نقول في التضاد وفي مناسبة الضدية بل انما يصح ان نقول هو اى الانذار بشارته في انقضاء السرور ومعلوم ان الحاصل في المشبه هو ضد السرور اى الالم والحزن لكن نزله منزلة السرور بواسطة التهكم في النظم الكريم او بواسطة التلميح في غير لا شراكهما في الضدية * قوله (او على طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع) اى قول الشاعر وهو عمرو بن معدى كرب من قصيدة طويلة اولها * وخيل قد دلفت لها بخيل ٢ * ارادها لئلا جماعة الفرسان ودانت بمعنى دنوت وقربت للحرب تحية بينهم التحية ما يحى به احد المتلاقيين الاخر وانه ظنه كالسلام ونحوه وجدل الضرب تحية ليس الالسخرية قيل ومنها ان ينزل ما يقع موقع شئ بدلا عنه منزله بلا تشبيه ولا استعارة كما في الاستثناء المنقطع وما يضاويه سواء كان بطريق الحمل كما في قوله تحية بينهم او بدونه كما في قوله فاعتبوا بالصم وليس هذا من المجاز لذكر طرفه مراداً بهما حقيقةً ولا تشبيهاً لان التشبيه بعكس معناه ويفسده ومنه يعلم انه لا يصح فيه الاستعارة ايضا لا تشبيهاً عليها على التشبيه انتهى قوله ولا تشبيهاً الخ ضعيها لان التشبيه ممكن بينهما كما يمكن بين التبشير والانذار والجبان والاسد بل الاستعارة ايضا ممكن كما اختاره البعض في زيد اسد وقد سلف البيان في تفسير قوله تعالى * صم بكم عى * والقول بان الشاعر جعل افراد التحية نوعين متعارفاً وهو الكلام الجارى فيما بين الناس لقصداً الاكرام وغير متعارف وهو الضرب الوجيع يؤيد جانب الاستعارة اذ شان الاستعارة كذلك كما حقق في محله فيجعل الضرب الوجيع تحية انما هو بواسطة التهكم فيكون استعارة ايضا

٢ والباء في بخيل للتعدينية مع
١١ متشابهة فانه اعتراض مقرر امر المعترض منه وقال الامام لما اتحدوا في الحفنة وان تغابروا بالعدد صح ان يقال هذا هو ذلك
قوله فان الطباع مائلة الى المألوف متفرقة عن غيره قيل فيه نظر لان تجدد الصورة احب الى النفس والذات بهما من مساودة معاد ولكل جديد لذة قال صاحب المفاتيح ولم يرد ان اتوفى بين حكم الالف وبين حكم التكرار اوج شئ الى التامل لان الالف مع الشئ لا يتصل الا بذكره على النفس ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المألوف اكره شئ عندها وامتنع اذ ذلك نزاعها الى مألوف والوجدان يكذبه وقالوا في التوفيق ان الشئ الذى تميل اليه النفس ولهها شغف كالمألوف والمشاهدات فتكراره يزيد في الشغف والالف واذا كان دون كمال كقول والمشرع فالتكرار يؤدى الى الملل وقال الفاضل اكر الدين يجوز ان يقال في التوفيق بينهما ان اعادة المألوف بعينه هي التكرار الموجب للكراهة والملل واما مع مزينة وضم اعتبار فهو الموجب للانس والميلان وهو معنى قول صاحب الكشف ولانه اذا ظفر شئ من جنس ما سلف له به عهد وتقدمه معه الف وراى فيد مزينة ظاهرة وفضيلة بينة وتغاي وتابته وبين ما عهد بليغا افراط ابتهاجه وطال استجاب واستغرابه وتبين كنه النعمة فيه حق التبيين واقول عندى ان مثل هذا يتفاوت بنفساوت المراتب والحال والمقام وزيادة ميلان النفس الى بعض اشياء فتجد متلذا كما كرر واعيد كما هو في المشاهد كذلك قرب مطعم ومشرع او كلام او صورة قد تعافى النفس وتكرهه عند تكرره ورب شئ من ذلك الجنس يستطاب عندها ويستلذ كلما تكرر واعيد لما فيه من امر ملائم كلما شوهه يجذب الطبع اليه بالضرورة كما قيل في صفة كلام مستحسن يعاد ويستطاب فان احلى الكلام المستعاد والمستطاب والحاصل ان اى شئ استطابه النفس في وجدانها واستلذه لا تكرهه معاد ايضا بل تجده مستطاباً ومتلذاً كلما تكرر ١١

على التهكم فلا يحسن التقابل بلفظة أو اللهم إلا أن يقال أن البيت من قبيل الاستاد المجازي إذا ساد ضرب وجيع إلى التهمة استناد إلى غير ما هو له كما أن استناد وجيع إلى الضرب مجازي فني البيت استنادان مجازيان فيكون حينئذ إبقاء التبشير إذا به معناه الحقيقي على بهاب اليم محازا عقليا إذا المجاز العقلي اعم من أن يكون في النسبة الاستادية أو غيرها من النسب الإيقاعية فكما أن استناد الفعل إلى غير ما حقه أن يند إليه مجاز فكذا إبقاؤه إلى غير ما حقه أن يوقع عليه مجازا لأنه جازع عن موضعه الأصلي فيكون مثل أجر بيت النهر فلا وجه لانكار هذا في النظم الجليل وإن أمكن المناقشة في البيت فحينئذ يكون في الآية الكريمة وجهان الأول الاستعارة التهكمية وهو الأرجح الأبلغ والثاني المجاز العقلي فيحسن التقابل بين الوجهين ويحصل السلامة عن التكلف الذي أوردته المحشون * قوله (والصالحات جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الاسماء كالجنة قال الخطيئة كيف الهجاء وما تنفك صالحة * من آل لأم يظهر الغيب تأتي) الخطيئة بالهاء والطاء المهملين مصغرا وفي آخره هزة واسم جرويل بن أوس والخطيئة من حطته إذا طمسته لفرقه ٢ وأقصمه وحقارة منظره وقيل إن رجله كانت مخطوءة أي لا تخص لها وقيل غير ذلك وكان أدرك خلافة عمر رضي الله تعالى عنه ولم يلم وبولأم طائفة من قبيلة طي كذا قيل قال مولانا خسرو وقال ابن الأثير سبب قول الخطيئة أن التمان دعا بجلته من حلل الموك وقال للوفود وفيهم أوس بن حارثة بن لأم الطائي أحضروا في غداة فاني ملبس هذه الخلة أكرمكم فلما كان الغد حضروا إلا أوسا فقيل له لم تختلف فقال أن كان المراد غيري فأجل الأشياء في أن لا أحضر وأن كنت المراد فسا طلب فلما جالس التمان ولم يراو سا قال أذهبوا إليه وفواوا أخضر أمنا ما خفت فحضر والبس الخلة فحسده قوم من أهله فقالوا للخطيئة أجهج ذلك ثمة ثمة ناقة فقال كيف أجهج أحدا كل ما في رحلي حتى شمع نعلي منه وانشد * كيف الهجاء وما تنفك صالحة * من آل لأم يظهر الغيب تأتي * قوله تأتي خبر ما تنفك و يظهر الغيب متعلق به على أن الباء للاباء أي تأتي ملتبسة بالغيب فأنتم الظاهر مبالغة فيه حيث جعل له ظهر يستد إليه ويقوى به والشاهد في صالحة حيث ذكرها بلا موصوف والمراد بها في البيت الوطئة الصالحة أي الجنة قيل والظهر مقيم مبالغة أو استهارة بمعنى خاف الغيب وفيه مبالغة أيضا قيل وذكر في مجازات الآثار النبوية أن هذا القول مجازي قوله عليه السلام لأصدق الأعن ظهر غني مجاز لأن المراد بذلك أن المتصدق إنما يجب عليه الصدقة إذا كانت له قوة من غني فالظهر هنا كناية عن القوة فكان المسال للفني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده ولذلك يقال فلان ظهر فلان إذا كان يقوى به و يلجأ إليه في الحوادث انتهى والحاصل أن الظهر ليس بمقيم وعن هنا ذهب بعضهم إلى أن الظهر هنا ليس بمقيم وشنع فقال فن قال أنه مقيم ثم بين له فائدة الكناية لم يصب انتهى والظاهر أن مراد التردد بين كونه مقيما وبين عدم كونه مقيما بل كناية لانه بالنظر إلى أصل المعنى لا يحتاج إليه فيكون مقيما للمعين اللفظ وبالنظر إلى إفادة المبالغة لا يكون مقيما بل يكون كناية والبعض يدعي أن الإفهام بحسب اللغة لا ينافي الكناية بحسب البلاغة توضيحه أنه لا حاجة إلى إلفظ الظاهر لحصول المعنى الأصلي للكلام بدونه لكن زيد فيه ليكون كناية فحصل هذه الفائدة فالقائل الذي هو صاحب الكشف مصيب في ذلك انتهى وهذا البيان يقتضي أن يكون الظهر اطمئنا لا مقيما وشان ما بينهما فالوجه ما قرأناه أولا فاحفظ هذا البيان فإنه ينفعك في كل موضع ذكر فيه لفظ الظاهر * قوله (وهي من الأعمال ما سوغه الشرع وحنه وتأنتها على تأويل الخصلة أو الخنة) وهي أي الصالحة ما سوغه الشرع أي جوزه وإباحه تفعل من ساغ الشيء إذا سهل دخوله في الحلق فإن تعالى ولا يكاد يسفه * ثم تجوز به عن الإباحة لأنها سهل التأويل شرعا فطلق السهولة مشتركة فالمراد بالجوز استعارة ويحتمل كونه مجازا مرسلًا بملافة الإطلاق والتقييد ذكر التقييد وأريد المطلق ثم أريد المقيد الآخر أما مجازا فيكون المجاز بمرتين أول كونه فردا من المطلق ثم شاع وصار حقيقة عرفية قوله وحسنه بمنزلة الفصل يخرج المباح الذي لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب فبني المندوب والوجوب وأما المباح بمعنى الأذن الشرعي فشمال للوجوب وأخويه ولم يكتف بمباحته الشرع مع أنه أخصر ليكون التعريف مستقلا لمنزلة الجنس والفصل معا وفيه تنبيه على أن الحسن ما حسه الشرع وهو مذهب الأشاعرة وقد فصل في فن الأصول وتأنتها على تأويل الخصلة أو الخلة بفتح الخاء وتشديد اللام بمعنى

٢ قوله لفرقه هكذا في السخ التي بأيدينا والظاهر أنه تحريف من لقب به لقصره الخاء الأصح
١١ وأعيد ويعد جديد كما شاعده وإذا قد في المرة الأولى سيما إذا كانت الفته واعتادت به وأما الجواب عن قولهم أن تجدد الصورة أحب إلى النفس والذليها من مشاهدة معاد فإن يقال تنفر النفس عما لم يشاهده قطعاً ولم يذقه قط ولم تصادف من نوعه فردا مما لا شبهة فيه ومكره أمامه ساند للظاهر أوفقا قد الذوق في الوجدانيات

قوله أوفي الجنة عطف على في الدنيا وعلى هذا وجه التشبه المشاكلة الصورية فقط لا اختلاف الطعم حينئذ

قوله أو كإروى عطف على حكى فعلى هذا وجه التشبيه التماثل في الصورة والطعم معا

قوله والأول أظهر أي والوجه الأول وهو أن يكون المراد من قولهم من قبل في الدنيا أظهر لكونه أحفظ للمعنى المأموم المتفاد من كلفه كلفاً فإنه يحفظ عمومها على الوجه الثاني وهو أن يكون المراد منه في الجنة لأنحصار قولهم هذا في المرة الثانية وما فوقها فإن المرة الأولى على هذا التقدير خالية عن قولهم ذلك فلا يصح حينئذ أن يقال كل حين رزقوا منهم رزقاً قالوا هذا لأن القول بخلاف الوجه الأول فأنهم على هذا يقولون ذلك القول في المرة الأولى أيضا كما يقولونه بعد الأولى

قوله والداعي لهم إلى ذلك أي إلى قولهم في كل مرة من مرات هنا يتناولهم هذا الذي رزقوا من قبل قرط استغرابهم أي فرط وجد أنهم ذلك غريباً عجيباً ويجمعهم أي اجتباهم بما وجدوا من التفاوت العظيم بين الرزقين

قوله والتشابه البالغ في الصورة يقتضي أن يكون قواهم هذا الذي رزقوا من قبل من باب التشبيه البالغ وأنا أصل معناه هذا مثل الذي رزقنا من قبل كما اختاره صاحب الكشاف وهذا يخالف قوله وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا لأن ذلك ليس مبنياً على المبالغة في التشديد إذ معناه على ذلك التقدير هذا هو النوع الذي رزقناه في الدنيا

الخصلة فالترديد لمجرد التخيير في العبادة والمراد ان ما سوغه الشرع وان كان مذكرا لكنه عبر بالتأنيث
لتأويله بالخصلة وهذا هو الملايم لكونها من الصفات الغالبة وقيل بان قد رويها بالخصلة اي بالخصلة
الصالحه ثم الغلبة ترك ذكره ولا يخفى ضعفه وانما لم يقل ان التاء لانفل من الوصفية الى الاسميه اذ التاء من المنقول
عنه على ما فهم من تقريره وقيل لانه قد يوصف وهذا يخالف لما سلف من هذا القائل حيث قال فاجروه
بحري الاسماء الجمادة في عدم جريه على الموصوف ولما قال بعض المحشين يعني صارت بحيث توصف ولا توصف به
الا ان يتكلف ويقال ان الكلام محمول على الاكثر لا على الكل ولا يخفى بعده * قوله (واللام فيها للجنس)
المراد به لام الاستغراق اي جميع ما يسوغ ويحسن ان يفعله المكلف بالنظر الى حاله كانه في الفقر والصحة
والمرض والحضر والسفر والحرب والهدوء والاعمال والادب والافتقار والاعمال والادب والافتقار والاعمال والادب
كالزكوة والحج مع الصلوة والصوم والفقر بفضل الصلوة والصوم وقس عليه ما عداها من المريض
والصحيح والحرب والهدوء قال المص في سورة آل عمران في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته حق
تقوا وما يجب منها وهو استغراق الواسع في القيام بالمواجب والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى فاتقوا الله
ما استطعتم الآية اشار الى ان لكل مكلف حق تقوى يغاير لمن عداه وبهذا يدفع كثير من الاشكال
منها ان المراد بالصالحات ليس جنس الجميع مطلقا والاكثري الاقل وهو ثلاثة من الاعمال والاثنان والالجنس كله
لا شاع ان يؤتى به احد وان قصد التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفي من كل ثلاثة اعمال او اثنان بل اقل بناء
على انقسام الآحاد على الاحاد وجد الاندفاع هو اننا نختار ان المراد الجنس كله لكونه لا بالنسبة الى كل فرد
بل الى كل مكلف بالنظر الى حاله والقرينة على هذه الارادة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الآية
ومأثرت في الشرع لاجل في الدين فيجب على المكلف جميع ما يجب عليه بالنظر الى حاله اليقين هذا في الوجوب
الشامل للعرض واما المندوب فلا حرج فيه والغنى والفقر والامراء والعلماء سواء فيه فعمل ان الاستغراق
المشار اليه بالجنس عرفي لاحقيق نحو جوع الامير الصاغة واقول بان ارادة البعض متعين فيكون للعهد الذهني
ضعيف لانه ان اراد بالنسبة الى كل فرد بالنسبة الى حاله فلا يخفى فساد اذ الجوع بالنظر الى حاله معتبر البينة
وان اراد بالنسبة الى كل مكلف بدون تعيد بالنظر الى حاله فذلك البعض متفاوت في المكلفين فيقول الى الاستغراق
العرفي اذ لا احد يجب عليه بعض الاحكام بدون ملاحظة حاله فاذا لوحظ حاله يكون ذلك البعض كالا بالنظر
اليه على انه يجوز ان يوجد واحد من المكلفين يجب عليه كل الاحكام باسرها فلا يتناول العهد الذهني له والمؤمن
الذي لم يعمل اصلا او عمل علنا واحدا او آمن ومات قبل ان يعمل او بلغ ومات قبل ان يعمل ففرقة كونه مبشرا
من موضوع آخر والفرق بين المفرد المحلى بلام الاستغراق والجمع المحلى بلامه واستغراق المفرد اشمل من
استغراق الجمع والكلام عليه مذکور في المطول مفصلا وباس هنا محلى تفصيله * قوله (وعطف العمل
على الايمان مرتبا للحكم عليهما اشعار بان الحب في استحقاق هذه البشارة بمجموع الامرين والجمع بين الوصفين)
اي عطفه في ضمن عطف عملوا على جملة آمنوا وانما اختار هذه المسامحة لان البيان المذكور انما يحصل به قوله
مرتبا اسم فاعل والمراد بالحكم التبشير بقرينة قوله في استحقاق هذه البشارة والبشارة وان تقدمت لكن
تعلق الحكم بالمتقى بفيد عليه مأخذ الاشتقاق فهي متقدمة بالذات واو اريد بالحكم الحكم بان لهم جنات
الآية لاستغنى عن هذا التكلف قوله هذه البشارة باعتبار كون البشارة بها واطلاق الحكم بشعر بذلك
اذ لا حكم في التبشير معمل حتى يعمله الا بتأويل مجموع الامرين اي الايمان والعمل والمراد ان السبب العادي
بمقتضى الوعد الالهى في استحقاق هذه البشارة على وجه الكمال بحيث لا يشوبه مؤاخذه ولا معية بمجموع
الامرين واما الايمان وحده وان كان منجبا سببا لاستحقاق البشارة المذكورة لكن يخاف عليه سبق العذاب
في دار الحجاب فلا يوجد في الايمان وحده سبب استحقاقها على وجه الكمال لا مطلقا فلا اشكال بانه مذهب
المتزلة وانه تبع فيه الزم مخشري كيف لا وقد صرح المص في كتابه ان الايمان منجى وحده كما هو مذهب
اهل السنة والقول بان العمل جزء من الايمان عند الشافعي وهو مذهب المص ضعيف لان مرادهم الايمان
الكامل الا يرى الى قوله وفيه دليل على ان الاعمال الخ فانه صريح في ان الايمان هو التصديق عندهم والعمل
خارج عنه * قوله (فان الايمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق اس والعمل الصالح كالبناء عليه

قوله اعتراض بقر ذلك هذا ايضا على تقدير
ان يكون معنى قولهم هذا الذي رزقنا من قبل
هذا مثل الذي رزقنا على التشبيه لان هذا انما يقرر
ذلك اذا اعتبر هناك تشبيه ومثل هذا الاعتراض
في افادة النقر برك قولك فلان احسن بفلان ونعم
ما فعل وري من الرأي مارأى وكان صوابا ونسبه
قوله تعالى وجهوا امره اهلهما اذلة وكذلك
يفعلون وما شبه ذلك من الجمل التي تساق في
الكلام معترضة للتقرير قال بعضهم الاشبه ن
هذه الجملة ليست معترضة بل هو من باب التذييل
وهو نوع من الجملة بجملة يشتمل على معناها للتوكيد
فقليل يجوز لبعض علماء المعاني وقوعها اخر جملة
لا يليها جملة فيشتمل التذييل وهو مختار صاحب
الكشاف

قوله والضمير على الاول اي الضمير المجزوء في به
على الوجه الاول وهو ان يراد بقولهم من قبل في الدنيا
طائفا الى ما رزقوا في الدارين وليس هذا اختيارا
قبل الذكر لان قولهم هذا الذي رزقنا من قبل
انطوى تحته ذكر ما رزقوا في الدارين ونظيره
قوله تعالى ان يكن غنيا وفقيرا فانه اولي بهما اي
بجنس اخي والفقير لدلالة قوله غنيا وفقيرا على
الجنسين ولو رجع الضمير الى التكلم به لقليل اولي به
على التوحيد

قوله وعلى الثاني الى الرزق اي الى رزقا المذكور
وهو الرزق الكائن لهم في الجنة لاهو وما في الدنيا
مع لان المعنى حيث هذا الذي رزقناه في الجنة
قبل حضور هذا اي رزقنا مثله فيها قبله لكن
قولهم هذا حيث انما هو في المرة الثانية وما بعدها
من مرات من تساوي الرزق لافي الاولى فيقصر
حيث كلة كلة عن افادة العموم التام بل يختص
العموم بما بعد المرة الاولى لانهم ما قالوه في كل مرة
ومعنى التشابه حيث ندرج الى تشابه افراد هذا
النوع المذكور الذي رجع اليه الضمير لاقتضاء التشابه
التعدد ولا تعدد ح في رزقا لان المراد به النوع
بخلاف الوجه الاول فان الضمير على ذلك التقدير
راجع الى متعدد كما ذكر

ولا غناء بأس لانه عليه ولذلك قلنا ذكرنا مفردين وفيه دليل على انها خارجة عن معنى الايمان عن التحقيق اى التصديق على وجه اليقين اذ هو مصدر حققه اذا صدقه كما في القاموس وقيدنا باليقين اذ الظن الغالب لا يعتبر في الايمان عند الشافعي فقوله والتصديق عطف تفسيرى له ولو عكس لكان اظهر واكتفى به لانه ركن اعظم لا يحتمل القوط اصلا بخلاف الاقرار للممكن منه فانه ركن يحتمل السقوط والقرينة على ان الاقرار ركن عنده ما ذكره صريحنا في قوله تعالى " الذين يؤمنون بالغييب " من قوله ولعل الحق هو الثاني الخ وعدم ذكره هنا لما ذكرناه ويحتمل ان يكون اشارة الى قول آخر وهو ان التصديق بالغيب كاف والاشارة الى القولين في الموضوعين من عادة الشافعيين فلا وجه للاشكال بان هذا مخالف لما اختار فيما سبق والبعض جعل التحقيق على التصديق بالقلب والتصديق على الاقرار الثاني وهذا جيد اذا صح استعمال ذلك بل التصديق من افعال القلب ٢ اصل واس اى موقوف عليه لصحة الطاعات والمبرات والعمل الصالح ويدخل فيه التروك كالباء عليه وانما قال كالباء عليه مع قوله اصل من غير تشبيه لان الباء الحقيقي غير متحقق فيه بخلاف الاصلالة في الايمان واما اس فيه تشبيه بليغ للمبالغة فيه ولو ترك التشبيه هنا ايضا لكان له وجه لكن اختبر التشبيه هنا بينها على الفرق بين المطلقين ولا غناء بفتح الغين المجعومة والمد الفاعلة اى لا فائدة ولا اعتبار بأس اعتبارا معتداه فالتاني راجع الى الكمال مثل قوله عليه السلام لا صلابة لجار المسجد الا في المسجد وهذا كثير شائع والقرينة على ذلك قوله وفيه دليل على انها خارجة الخ فانه صريح في ان الاس وحده كاف وقد صرح به في بعض المواضع كما سلف بيانه اى ٦ وفيه اى في عطف العمل على الايمان دليل على انها اى الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان الشرعى المنجى عن العذاب المخلد والكافي في دخول الجنة وهذا مع كونه معلوما مشهورا عند اهل السنة قد صرح المص طب الله ثراه في بعض المواضع فلو وجه من قال ان اراد خروجه عن معنى الايمان المنجى في الشرع فهو نوع وان اراد خروجه عن الايمان الاغوى فقليل الجسدوى فمعنى اعتبار المعنى الاغوى هنا ٣ فهل هذا الاتعصب ولا يناسب مثل هذا في العلوم الشرعية لاسيما في اساسها والمراد خروج مطلق العمل الشامل للمندوب كما عرفته فخرج يكون اشارة الى رد بعض المعتزلة القائلين بدخول جميع الاعمال وان اراد خروج الاعمال الواجبة كما هو مذهب بعض المعتزلة فالدلالة على ذلك اما بان يقال انه يلزم من عدم اعتبار العلم في الايمان عدم اعتبار الخاص فيه اذ انتفاء العلم يستلزم انتفاء الخاص فلا يعرف وجه قول من قال انه لا يلزم من عدم اعتبار العلم في الايمان عدم اعتبار الخاص فيجوز عطف العمل العام على الايمان لغيره له وخروجه عنه مع دخول خواصه فيه وهى الواجبات انتهى كان انتفاء الجوهر وخروجه عن ماهية شئ يستلزم خروج كل اخص من الجوهر من تلك الماهية كذلك خروج العمل العام عن الايمان يستلزم خروج كل اخص من الايمان ولك ان تقول ان المراد بالعمل الصالح هو الواجبات لكونها فردا كاملا منه فوجه الدلالة حينئذ ظاهر * قوله (اذا اصل ان الشئ لا يعطى على نفسه وما هو داخل فيه ان لهم منصوب بزعم الخافض وافضاء الفعل اليه او مجرور باضماره مثل الله لا فعلان) لا يعطى على نفسه وان عطف في بعض المواضع كعطف الدين على الله فاعتبار التغير الاعتبارى لئلا تكتفى به لكنه خلاف الاصل قيل هذا ناظر الى كون الايمان نفس الطاعات لان المعتزلة نقل عنهم انهم يدعون نقل الايمان في الشرع الى فعل الطاعات كما قرر في كتب الاصول وهذا مع كونه غير مشهور عنهم لا يلازم قوله وفيه دليل على انها خارجة عن معنى الايمان فالوجه ان ذكره تهديد لقوله وما هو داخل فيه لانه ناظر الى كون العمل جزءا منه فردا لو كان جزءا منه لما عطف عليه وهذا دليل اقناعى ظنى ولنا دليل بخلافه اليقين مذكور في علم الكلام واصل ان اهم بان لهم لان التبشير يمدى بالبلاء وفي محله بعد الحذف قولان فقال سيويه والقرء انه منصوب بزعم الخافض وقال الخليل والكشاف انه مجرور باضماره فلا اشارة الى هذا الاختلاف ردد في توجيه الاعراب * قوله (والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنة اذا ستره ومدار التركيب على الستر) اى مصدر بناء المرة سائى وجه اختياره ومدار التركيب اى التركيب من الجيم والنون ومعنى مداره لا ينفك عنه كالجنين لكونه ولد امه وورا في بطن امه والجنان بفتح الجيم اى القلب والمنجئون لكونه

٦ الظاهر زيادة اى الصحيح

٢ وفي شرح العقائد لا خفاء في ان المعنى في التصديق

٤- ل القلب

٣ مع ان مع الشافعي في العرف الايمان الشرعى مالم يصرف عنه صارف لاسيما في كلام الله تعالى وان قول المص ان الايمان اصل واس الخ صريح في ارادة الايمان الشرعى فاهذا التزديد القبيح

قوله فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذى رزقنا انه ثوابه اقول يابى هذا المعنى قولهم من قبل لان ذلك انما هو في الجنة لا في الدنيا اللهم الا ان يتكلف ويقال الرزق المدلول عليه بقولهم رزقنا مجازا في معنى الاستحقاق ويكون المعنى هذا الذى استحقته من قبل لكن ذاك خلاف الظاهر

قوله ومن تشابههما تشابههما في الشرف والافلا تناسب بينهما في الصورة اذ المعارف والاعمال اعراض لا صور لها في الحس كصور الجواهر المحسوسة

قوله واذا العذارى البيت في وصف منه القبط لان العذارى لا يقرن من الدخان في زمان الحصب والرخاء فيقول اذا ابكر النساء صبرت على دخان النار حتى صار الدخان كالقناع اوجهها ولم تصبر على ادراك القدر ونصبها فلت اى شوت في الملة وهى الرماد الحار قد رما بقل نفسها من اللحم ادفع الجوع المفرط لا يجد اب الزمان وجواب اذا في البيت الثاني

* دارت بارراق العفة مغالق *

* يبدى من قع العشار الجلفة *

المغالق الفساح في اليسر والتمتع جمع قعة وهى قطعة السام العظيم بمعنى اذا صار الزمان كذا دارت الفساح في اليسر يبدى لاقامة ارراق العفة من استغنى النوى السمان الكبار

قوله للاشعار بان مطهرا طهرهن وفي الكشف في مطهرة فخامة لصفتهن ليست في طاهرة وهى الاشعار بان مطهرا طهرهن ولبس ذلك الا الله المريد لعباده الصالحين ان يخولهم كل منزلة فيما اعد لهم قوله وتسمى باسمه تعالى سبيل الاستعارة هذا معنى ١١

٢ وهو ابن ابي سلى يمدح المدوح بقصيدة طويلة
وممدوحه هرم بن سنان المشور كذا قيل سعد
٣ ان كان اسم الارض او من اطلاق الجزء على
الكل ان كان اسما للمجموع من الارض والاشجار
وهو الظاهر لان اطلاق البستان على الارض
وحده لا يستفاد من كلامهم والمنفاد منه
الاطلاق على المجموع او على الاشجار وحده
١١ على ان فقد ان لازم من لوازم الشيء يستلزم رفع
حقيقة ذلك الشيء اقول فيه نظرا لانه لا يلزم
من الاستثناء عن خاصة الشيء انعدام تلك الخاصة
في ذلك الشيء ولا يلزم ايضا من الاستثناء عن خاصة
الشيء الاستثناء عن ذلك الشيء حتى يكون وجوده
عابثا وازان يكون محتاجا ليد بخاصته الاخرى ككونه
مستلزما للنفوس ومستطابا للطبايع ويكون التعم
الاخرى من هذا القبيل فلا تشاركها في تمام
حقيقتها حتى يلزم جميع ما يلزمها وبقيت فائدتها
في جبر المنع على ان القول بان تسمية نعم الجنة باسماء
نعم الدنيا على سبيل المجاز المستعار مما يقل به احد
من علماء العربية واهل اللغة

قوله والخلد والخلاد في الاصل الثبات المديد
دام اولم يدوم وهذا هو الموافق لمذهب اهل السنة
ووضع اللغة وقال صاحب الكشاف والخلد الثبات
الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع قال الله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم
الخلدون وهذا التفسير بناء على مذهبه فان المعزلة
يتدلون على خلود اهل الكبار في التارة قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها واستدل صاحب الكشاف على ان معنى الخلود
البقاء الدائم بقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك
الخلد افان مت فهم الخالدون نفي الخلود لبشر
وان كان لبعضهم مكث طويل بطول العمر واما
اهل السنة فيقولون الخلود في الاصل الثبات المديد دام
اولم يدوم وذلك لانه استعمل حيث لا دوام كقولهم
وقف مخلدوا كذا لا يبد في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا ولو افاد الخلود ان يند كذا وكان ذكر
الادعوا واللازم باطل فاللزوم كذلك فاما ان يكون
مشتركا بين الزمان الطويل المشاهي وبين ١١

منور العقل والجنة بضم الجيم والجن وهذا مثل ما قال فيا مضى ولو استقرت الافاظ وجدت كلفاؤه
نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب لكنه تفنن هنا فقال ومداره الخ ومراده ولو استقرت الافاظ وجدت
كلفاؤه جيم وعينه نون دالا على معنى الستر * قوله (سمى به الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للبالغة)
به اي بالجنة تدكيره لكون التاء مصدرية الشجر المظلل صفة بيان للواقع او احتراز عن الشجر الواقع في محل
لا يكون له ظل اوله عدم التفاف اغصانه كما هو الظاهر من قوله المظلل لالتفاف اغصانه اي اتصال بعضها
ببعض للبالغة يجعل الذات عين المصدر حيث سمي الشجر انقام بذاته بالمصدر * قوله (كأنه ستر
ما تحته ستر واحدة) وهي ابلغ من الستر تدريحا وانما قال كأنه لانه لا يستتر ستر واحدة في الواقع بل يشبه
ذلك فلما كان في الستر تاما كاملا سمي بالمصدر ربحازا كأنه نجسم من الستر فكان عين ستر وقيد بالواحدة
للاشارة الى معنى التاء والى منشأ البالغة الثامنة في التعبير بالمصدر بالغة وفي نصيره بالتاء مبالغة اخرى * قوله
٢ (قال اي زهير * كان عني في غربي مقلة * من التواضع تسمى جنة سمحا * اي تخلاطوا لا) والغرب
الدلو الكبير والمقلة بصيغة اسم المفعول من تفعل القليل الذي بمعنى الناقة التي كثر استعمالها حتى سهل
اقتيادها التواضع جمع ناضح وهو البعير الذي يستقى عليه ويستعمل في اخراج الماء من الابار سمحا بضمين جمع سمحوق
وهي الخلعة الطويلة المرتفعة جدا بالغ في تسابع دموع عينه وقال كان عني كائن في داوين عظيمين
لناقة من ذلك من الراضي تسمى جنة اي تخلاطوا لا اختار الغرب وهي الدلو العظيمة وثناها اشعارا بدوام
الانكباب بتعاقبهما في الجحيم والذهاب اذ لا تزال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة لانها تخرج الدلو
ملا، ووصفها بانها من التواضع الترنه على العمل واورد الجنة الدالة على الكثرة والالتفاف والتخل المتفرقة الى الماء
الكثير والسقي الوفير لا سيما السحق منها كذا بيته شراح الكشاف قيل وفي جعل عينه في الفريين دون
ان يجعلهما فريين كناية لطيفة كان ما نصب من الفريين ينصب من العينين ومحل الاشتهاد جنة حيث
اطلق على الشجر بدون الارض * قوله (ثم البستان) عطف على الشجر * قوله (لما فيه من الاشجار
التكاثف المظلل) بيان وجه التسمية من اطلاق اسم الحال على المحل ٣ والبستان كما يطلق على الارض
التي فيها الاشجار يطلق على الاشجار وحدها وورد في شعر الاعشى معنى التخل خاصة كذا ذكره الجوهري كذا
قيل واصله بالفارسية بوى ستان وبوى اريححة الطبية وستان بمعنى المكان والتاحية فحفف بحذاف الباء
والواو وخص بالاشجار التي تعطر برود التميم بطيب الازهار ثم عرب ونقل بهذا المعنى ثم توسعوا فيه واطلقوا
على الاشجار نفسها ومن هذا البيان علم ان مراد المص من عدول قول الرخصي الجنة البستان من التخل
والشجر الخ ليس الرد على الرخصي بل تنقيح مراده باوضح العبارة نعم ظاهر عبارته بوجه الاقتصار على
احد معنييه وعن هذا ذهب بعضهم ان قول المص سمي الشجر المظلل الخ رد على العلامة حيث قال والجنة
فان المفهوم منه ان تكون الجنة موضوعة للبستان ابتداء قوله التكاثف اي التلاصق للغة لكثرة الظاهر
ان التكاثف مستعارة من التكاثف المقابلة للاطافة والرقه * قوله (ثم دار الثواب) اي دار النعيم ومقام
كريم لا الدار الاخرة والتعبير بدار الثواب اي دار الجزاء لاشارة الى كونها في مقابلة الايمان والاعمال الصالحات
بمقتضى وعده تعالى وان كان تفضلا ورحمة منه تعالى في حد ذاته * قوله (لما فيها من الجنان) بيان وجه
التسمية والناسبة بين القول والقول عنه المراد من الجنان جمع جنة بمعنى البستان الذي هو الارض مع الاشجار
بشهادة سوق الكلام حيث قال سمي به الشجر المظلل ثم البستان ثم دار الثواب فيجئذ الظرفية من قيل
طرفه الكل للجزء وان اراد بها الاشجار فقط بناء على ان البستان يطلق عليها ايضا كما عرفت فيكون ظرفية
المحل للحال * قوله (وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما بعد فيها للبشر من افان التعم كما قال سبحانه وتعالى
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين) لا لما فيها من الجنان المستخلصة على الاشجار المستتر ما تحتها بل لستر
ما فيها من النعم التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر مما هو مستور عنا وان كان
موجودا الآن فيجئذ يكون التسمية بالجنان من قيل تسمية الشيء باحوال ما يقع فيها وهو خلاف الظاهر ولعل
التريب لهذا ونمها غير متناهية وما وجد منها اقل قليل مما لم يوجد بعد ويمكن ان يقال ان دار الثواب
لكونها غائبة عنا وانها موجودة الآن سميت بها فلا حاجة الى ما ذكر من ان اصله هو الشجر المظلل

ثم سقى به البستان ثم دار الثواب وكذا ان كان وجه التسمية لكون نعيمها غائبة عنا لوجه لاعتبار النفل فيها ويمكن ان يكون وجه الترميض هذا ايضا لكن رجح ما اختاره لاشعاره بان دار الثواب مشتملة على الاشجار والازهار المثمرة والروحة وايضا يلازم ما ذكره قوله تجري من تحتها الانهار لكن اشجار الجنة هل هي باقية اشجارها بعينها او يتجدد اشغالها فيه تردد افئسان جمع فن بمعنى النوع اوجع فن بمعنى غصن قاله المص في قوله تعالى * ذواتا اذان * * قوله (وجعها وتكبرها) والجنة من الاسماء الغالبة على دار الثواب الا ان غلبتها لم تصل الى حد العلية كالصالح فيجمع تارة ويوجد اخرى نحو قوله تعالى * وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة * الآية يراد به الجنس ويكره مثل ما في هذه الآية ويعرف مثل قوله تعالى * تلك الجنة التي * الآية وتقع صفة لاسم الاشارة كما في هذه الآية وانما جاءت ونكرت في هذه اشارة الى كونها متعددة ومتفاوتة درجة * * قوله (لان الجنان على ما ذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعلون) نأيد للاول * قوله (وفي كل واحدة منها مراتب من درجات متفاوتة) بيان للتفاوت قيل وانما جاءت بهذا المعنى لانها كما تطلق على المجموع تطلق على امكان منها وعلى القدر المشترك بينهما ولولا ان تصح الجمعية انتهى وهذا مثل العالم فانه اسم يطلق للمجموع وعلى القدر المشترك فكما ان جمع العالم يشمل كل ما تحت من الاجناس كذلك جمع الجنة يشمل كل درجات لانهم ان القصد الى فرد منها لكن كون الجنة موضوعا للمجموع وعلى القدر المشترك لما فهم من ذلك النفل غير مصرح به في كلامهم والعهد على ذلك القائل ثم هذه العلة علة محتملة لا موجهة الا يرى ان دار العقاب مع كونها متعددة متفاوتة كما نطق به قوله تعالى * لها سبعة ابواب * لكل باب منهم جزء مقسوم لم تجمع جنة الفردوس وهي الجنة التي هي اوسط الجنان واعلاها كما في الحديث قال المص في اواخر سورة الكهف والفردوس اعلى درجات الجنة واصله البستان الذي يجمع الكروم والتخل وجنة عدن العدن الاقامة يطلق على المجموع وعلى درجة مخصوصة وهي المراد هنا وهذه الجنان السبع على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اسم لدرجة مخصوصة وقد يستعمل كل واحدة منها في مطلق الدرجة والظاهر ان التفاوت على حسب الترتيب الذي ذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فالاعلى جنة الفردوس كما عرفت ثم جنة عدن وهكذا الى عليين وقد يراد بالملين المكان الذي هو محل كتاب مرقوم فذلك المكان اما الاسماء الاربعة او السابعة وكلاهما مرويان عن ابن عباس رضى الله عنهما او هي قائمة العرش المني اوسدرة المشهى او اعلى الامكنة وقد يطلق على الكتاب الجامع لما فصل في سورة المطففين وهذا اسم لدرجة من الجنان * قوله (على حسب تفاوت الاعمال والعمال) وفيه اشارة الى التوزيع بقاعدة ان الجميع اذا قوبل بالجمع يقتضى انقسام الآحاد على الآحاد لكن لا بمعنى ان لكل من المؤمنين جنة واحدة اذ القرينة قائمة على خلافه بل بمعنى مقابلة كل احد من المسلمين بما يخص به من الاعمال * قوله على حسب تفاوت الاعمال والعمال اشارة الى قوله تعالى * تدبوا من الجنة حيث نشاء * اى يدبوا كل من اى مقام اراده من جنة الواسعة انتهى حيث خصص الجنة بجنة واحدة مخصوصة به والتخصيص بافريته العقلية والتقليدية شائع في اصطلاحهم ومن زعم ان الجنان الثمانية لا يلازمه مقابلة الجميع لان مقتضاه الانقسام والتوزيع وقد روى ذلك في قرينها السابق ولا مجال لرعايتها هنا لعدم العهد في توزيعها فقد زعم قيل ولا يلزم منه ان لا يتنوع كل من الثمان على جنان صغار كاحواء كل من الافلاك السبع على افلاك صغار كما بين في علم الهيئة بل المراد من المراتب تلك الجنان الصغار فلا يرد ما قيل يفهم من ظاهره ان لا يكون في واحدة منها جنات ونص الكتاب ناطق بخلافه حيث قال تعالى * جنات عدن تجري من تحتها الانهار * انتهى وفي الحديث فيقول يا ابن آدم ما بصري منك ارضك ان اعطيك الدنيا اى قد رها مثلها معها الحديث وفي رواية قال الله تعالى * هو لك وعشرة امثاله * فاذا كان لواحد من اهل الجنة عشرة امثال الدنيا فكثرة الجنان وعظمها مما لا يعرف كنهه فالمراد بصغار الجنان بالاضافة الى الجنان السبع او الثمان * قوله (واللام تدل على استحقاقهم اياها لاجل ما رتب عليه من الايمان والعمل الصالح لالذاته فانه لا يكتفى بالنعم السابقة فضلا عن ان يقتضى ثوابا وعقابا وجزاء فيما يستقبل بل يجعل الشارع بمقتضى

الظاهر ما مرضيك مني ^{اصححه}
٢ ودلالة التكبر على تفاوت الافراد لان تنوعها
لتنوع كما قيل وفيه نظر اذ لا نوع هنا والظاهر
ان اختلاف الافراد وتفاوتها منهم من القرينة
الخارجية الا يرى ان الصالحات معرفة مع ان
افرادها متفاوتة ولها نظائر كثيرة فالتكبر لا عظيم
عند

١١ ما لا ينهى وهو خلاف الاصل او يكون حقيقة
في احدهما محاسنا في الآخر وهو كذلك فتعين
ان يكون موضوعا للقدر المشترك بين المشاهي وغير
المشاهي وهو الكثرة الطورية بل دفعا للمعذورين
واذا كان موضوعا لذلك فالحمل على بعض افراده
اذ لم ينظر الى الفيد الزائد من المشاهي واللاتماهي
حقيقة واذا نظر اليه مجاز والمعتزلى لا يفيد الاول
فتعين الثاني عنده وهو معنى البقاء الذى لا ينقطع
ابد الابد والاصل خلافه واعتراض باناسنا انه
متواطئ لكن اذا غلب في بعض الافراد تعين الحمل
عليه واجيب بان التعيين ممنوع فاما قد ذكرنا انه
مجاز لا يكون الاقرينة فالتمتين حيث القرينة
موجودة لا غير وقد ذكر في الحواشي عن صاحب
الكشاف ان الخلد من الاسماء الغالبة للمنى كالعادة
للعين في انه في الاصل للبقاء الذى ينقطع ثم ظب
استعماله في الدوام الذى لا ينقطع هذا والجواب
ما ذكر من منع التعين اقول فدل قوله في الامس
خلد بالمكان واخذنا طسال به الاقامة وما في الدار
الاصم خوالد وهي الاثنا في محمول على استعماله
قبل الغلبة ان سمح تلك الرواية عند فالجواب عن
استدلاله باستعمال الخلود في الآية بمعنى الدوام المؤبد
من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمنى العام
المشترك بين المعنيين في احدهما
قوله لكن المراد به الدوام ههنا اى في قوله عز
وجل * وهم فيها خالدون * قال الرازى واعلم ان قوله
هم فيها خالدون تكبير في غاية الحسن لان النعمة
وان كثر وجلت فصعها خوف انقطاعها واذا
عمدوامها كل التتم بها ونصفت عن الشوائب
وزاد الابتهاج والاغبط

٢ ولو قبل السلام للاختصاص ولم تعرض للاستحقاق لكان اسم من التكلف **س**
 ٣ فيه إشارة إلى أن قول مولانا خسرو وهذا متفق عليه بين الإشارة والماتريديّة فإن حصول المراتب الأخروية مشروط بالنوت على الإيمان بلاخلاف نوع اجتهاد والواضح ما ذكرناه **س**
 ٤ لكن هذا الاشكال لا يضرنا إذ قوله تعالى * لئن أشركت لمحبطن علك * الآية وامثال ذلك يثبت مطاوبه **س**

قوله لما كانت الآيات السابقة الخ يريد به بيان ارتباط النظم قيل في تحقيقه أنه لما ذكر الكتاب ومن انتفع به ومن لم ينتفع به وادفعه بمعايه اساس الكتاب وهوائيات وجود الصانع بصفات الجلال والاکرام وزينه بالثبوت حقيقه الكتاب ونبوة من اتى به فلا يكون خطايا محضاً ورتب عليه وعبد المنكر ووعده المقر ذكر بعض شبه المنكرين مع الجواب عنها تنبيها على ان ازالة الريب ان فرض اعتراؤه لم يترشد وساقه مساق امر واضح البطالان غير خافي الجواب على ذى بصيرة دلالة على ان كل ما يدخل به من الشبه من هذا القبيل وفيه توضيح لما ذكره من قبل من اختصاص المتقين بكونه هدى لهم دون غيرهم بذكر صورة من صورته ونقر بها انه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت وهذه الاشياء لا يلبق ذكرها بكلام البلاغة فكيف يكون في كلام الله وتحقيق الجواب ان صغر هذه الاشياء وحفارتها لا يقدح في البلاغة بل في الإعجاز اذا ذكرت لحكمة ولما كان التمثيل لبيان حال المثل له اعتبر بهما فان كان المثل حقيراً وجب التمثيل بالمحقرات ولا حال احقر من حال الالهة التي جعلوها لله اندادا فلا يستكر التمثيل لها بالعوضه وليس المراد بالمثل الاستعارة التمثيلية بل اعتم منها ومن التشبيه التمثيل وحينئذ سقط ما قبل الاستعارة في التمثيل اذا كان قولاً سائراً يشبه مضريه بمورده يسمى مثلاً وان لم يكن لمضريه مورد يسمى تمثيلاً وليس لهذه التمثيلات موارد فكيف ١١

وعده تعالى) اى الام في لهم للاستحقاق هذا تمهيد لما ذهب اليه المعتزلة من ان اثابة الله تعالى واجبة عليه وان استحقاق الثواب لذاته فاشارة الرد بقوله لالذاته ثم استدل عليه بقوله فانه لا يبا في النعم السابقة اى الموجبة للعبادة وذلك خلق الانسان على احسن النظام وخلق ابائه وسائر ما يحتاج اليه فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل فهو لا يستحق بعبادته اجرا وثواباً لذاته فح يكاد ان يسئل اذا كان الحال على هذا المتوال فامعنى الاستحقاق ٢ اشار الى دفعه بقوله بل يجعل الشارع الخ والجزاء والاستحقاق بمقتضى وعده فلذا قال تعالى * جزاء من ربك عطاء حباباً * اى جزاء بمقتضى وعده عطاء تفضلاً منه اذ لا يجب عليه شئ واجتماع المتقابلين بالاعتبار بنحو الاما كلام في مساعده * قوله (ولا على الاطلاق بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن) الضعيف في عليه راجع الى ما رتب عليه الثواب من الايمان والعمل الصالح والاستمرار عليه بعدم صدور ما ينافيه وبعد تمحل الردة مع الله تعالى فان تمحل الردة بطل اعماله الصالحة عندنا وعند الشافعي لا يطل ويبنى موقوفاً فان آمن بعده فالعمل الصالح باق كما كان كأنه لم يتمحل الردة والا فحطت اعمالهم فلا يقيم لهم يوم القيمة وزناً فلم يمتد امره بالاستمرار عليه ليس عدم الردة فانه قد عرفت انه لا يضره ما طاق بل الموت وهو مؤمن سواء تمحل الردة ثم امن اولاً فلا اعتبار عندهم ان يموت وهو مؤمن ولهذا قيد قوله حتى يموت بقوله وهو مؤمن والبحث عن صحة قول مؤمن ان شاء الله ليس هنا محله التام ٣ * قوله (لقوله تعالى * ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم *) هذه الآية تدل على ان الميراث على الكفر محبط للعمل ولا خلاف فيه لاحد وما قاله الامام من ان القول بالاحباط باطل لان من اوتي بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولا يجوز وجودهما جميعاً ولا دفع احدهما بالآخر اذ ليس روال السابق بطريقتى الطنيزى اولى من اندفاع الطنيزى بقيام الباقي فأقول بان القول بالاحباط بحسب العقل باطل كما فهم من كلام الكشف حيث قال وركزنى العقول ان الاحسان انما يستحق فاعله المثوبة والثناء اذ لم يعقبه بما يغسده واما الاحباط بحسب الشرع فثبت كيف يتارخ الامام فيه مع ان النص بعبادته ناطق به ولا يبعد ان يقال ان مراده ان القول بالاحباط بالردة مطلقاً سواء كان باقياً على رده حتى يموت او آمن بعدها باطل كما ذهب اليه الائمة الخفية بل احباطه بها لا يكون بالموت على الكفر لقوله تعالى * ومن يرتدد منكم عن دينه * الآية وكذا اشار ابي رابطة هذه الآية الكريمة الى هذا الرد بطريق التلطف والايمان وهذا التوجيه اولى اذ لا حسن لان يقال ان الاحباط باطل بالعقل بل ثابت بالشرع والمجرب هو الله تعالى فان ما له في القول بالحسن والقبح العقليين وهذا عام ليس يختص بهذا المقام ولقوله تعالى انبيه صلى الله عليه وسلم لئن اشركت لمحبطن علك * قوله (ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استثناء بها) اى الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار عليه بالمعنى الذى ذكرناه في حل مراده استثناء بها اى بهذه الآية لانه لما كان المراد بالثواب الثواب الكامل بحيث لا يشوبه المؤاخذة فنفسه قوله بما فسرناه ليس فيه خلل كما زعم حيث قال ومن قال اى لم يقيد الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح الخ فقد اخطأ من وجهين احدهما انه حل كلام المص على مذهب المعتزلة الخ كيف يتخطى ذلك وقد حكم في النظم الجليل بالثواب على الايمان والعمل الصالح كما عرفت وجهه ثم قال والثاني انه لا استثناء عن قيد الثواب على العمل الصالح بتلك الآية اذ لا تعرض فيها بالعمل الصالح والاستمرار عليه قوله * فاولئك حبطت اعمالهم * اشارة الى الثواب على العمل الصالح والاستمرار عليه بالبقاء على الايمان وانت خير بان الاستثناء انما يتم اذا علم تقدم نزول هذه الآية على قوله تعالى * وبشر الذين امنوا * الآية ولعل المص اطلع على ذلك ٢٢ * قوله (اى من تحت اشجارها) لما كان لفظ الجنة متعارفاً استعماله في دار الثواب وهى آخر ما نقلت هى اليه وانه اسم للعروة وما عليها من الرياض والاشجار والابنية والغرف احتج الى تقديره مضاف اذا الاحسن في جرى الانهار تحت العروة بل النضرة في جرى الانهار في اسفل اشجارها او غرورها وقصورها فلا يخصص تقدير المضاف على اشجارها واما اذا اراد بالجنات الاشجار ابناء على المعنى الثانى او بناء على ان البستان يعم الاشجار فقط كما قيل وان كان الظاهر خلافه فلا يقدر مضاف وكذا لا يحتاج الى صنعة الاستخدام وقوله اى من تحت اشجارها اشارة الى ان الجنة عبارة عن مجموع العروة والاشجار والاشجار وحدها وان تقدير الاشجار اولى

لانها جزء المعنى المراد فيل ويحمل ان منابعها من تحت الجنان وقد قال ابو البقاء من تحت ارضها انتهى وروى الطبراني عن ثمرة مرفوعا الفردوس ربوة الجنة واعلاها ووسطها ومنها تفجر الانهار الاربعه وروى ابن مردويه عن ابي امامة مرفوعا ان اهل الفردوس يسمون اطيط العرش كذا في شرح المشكوة لعلي القاري عليه رجة الباري فاذا تبع من تحتها صح ان يقال تجري من تحتها الانهار لكن النوع ليس من تحت الجنان كلها لما سمعته وجهه قول ابي البقاء انها تجري من تحت ارضها اذ ليست ارضها مانعة عن رؤيتها فح لا كلام في حسناتها وتلذذ الاعين بها * قوله (كما تراها جارية تحت الاشجار السابقة على شواطئها) تراها اي الانهار جارية تحت الخ توضيح لما ذكره بالتشبيه اذ تشبيه المعقول الغائب بالحاضر المشاهد مما يرى المعقول محسوسا لكن الكاف ليست داخلية على التشبيه اذ التشبيه به جرى الانهار الناجية الخ والتشبيه جرى الانهار تحت اشجار الجنة ٢ وفيه تنبيه على ان المص حل الجنات على البستان الذي هو مجموع العرصة والاشجار لا الاشجار وحدها والا لا احتاج الى تقدير المضاف فن جعلها الميصب قوله على شواطئها اي على جوانبها وهي المراد من تحتها فانها تحت بالنسبة الى فروع الاشجار واغصانها وجانب بالنسبة الى اصولها قوله تحت الاشجار فيه نوع رمز الى ان من في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار زائدة وقد صرح حواياها ابتداء حتى اوردواعليه بان من الابتداء تقتضي ان يكون ابتداء الجرى من تحت الاشجار وما قيل في دفعه ان المراد تجري من مكان كائن تحت الاشجار على اتسعة والتجاوز لا يدفع الاشكال بالمره وفي الباب ومن لا يتبداه الغاية وقبل زائدة وقيل بمعنى في وهما ضعيفان انتهى ولم يبين وجه الضعف وكونه زائدة هو المتفهم من كلام المص اختيار المذهب الاخفش او كونه بمعنى في اذ كونه لا ابتداء الغاية لا يخلو عن اضطراب كما عرفت * قوله (وعن مسروق في انهار الجنة تجري في غير اخدود) مسروق بزنة منصور عم لسروق بن جعدع التابعي الاخذود شق متطيل في الارض وانها تجري على سطح الجنة منضطة بالقدرة والوقوف على الانهار وهذا الاعتبار اول هئامن الاحتمال الذي اشار بقوله كما تراها جارية تحت الاشجار في هذا العالم حيث اشار الى ان لها اخدودا والاول ادل على القدرة التامة * قوله (واللام في الانهار للجنس كما في قولك اقلان بستان فيه الماء الجاري) اي الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض فردما وهو العهد الذهني عبر عنه بالجنس لانه من افراد الجنس عند المحققين وليس مراده الجنس من حيث هو اذا جرى لبس من عوارض الماهية من حيث هي هي وهو ظاهر وكونه من قبيل الرجل خير من المرأة ٣ سهو ولا الجنس من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد اذ لا يجري تحتها جميع ما صدق عليه مفهوم النهر الا ان يقال ان المراد جميع انهار الجنة فح يكون ما له العهد كما ينبغي وفي الكشف اي غير منظور فيه الى استغراق وعدمه كما هو مقتضاء مثل اهلاك الناس الدنار والدرهم اي الحجر ان المعروفان من بين سائر الاحجار وكما يستعمل للعموم في المقام الخطابي ولا قل ما هو مقتضاء في المقام الاستدلال وقد يستعمل من غير نظر الى الخصوص كما في المثال وكذا في هذه الآية وهو كثير ايضا ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما هو المشهور وكذا اللام في الماء الجاري في المثال المذكور للعهد الذهني حيث اخذ اوصاف المعلوماتية في الذهن وتبينها من بين سائر الماهيات في الذهن بخلاف المتكر وهذا البحث قد استقصى فيه الكلام في تعريف الحمد قول الطبراني في قول الزحشري انه للحاضر في الذهن انت تعلم ان الشيء لا يكون حاضرا في الذهن الا ان يكون عظيم الخطر معقودا به اللهم اي تلك انهار التي عرفت انها النعمة العظمى واللذة الكبرى محمول على وجود القرينة على ذلك والبيان بالحصر تنبيهها على كثرة فقصد المبالغة فعبر بالفقر والاعتراض عليه بان احدا لم يشترط ما ذكره في العهد الذهني غير مناسب لوضوح ان ظاهره ليس بمراد وكيف يقال انه ذهل عن مثل ادخل السوق واشترى اللحم مع اشتهاؤه ومن هذا القبيل ولقد امر على الاثيم - يعني ٤ * قوله (اول العهد والمعهود هو الانهار المذكورة في قوله تعالى انهار من ماء غير آسن - الآية) والعهد اصل لا بصار الى غيره اذ انما يتحقق قرينة عليه فاذا تحققت قرينة عليه فلا يسوغ غيره والا فلا يجوز اعتباره فاما في جوابه والمعهود هو الانهار المذكورة الخ الآية ٥ المذكورة من سورة القتال مدنية على الاصح فح لا عهد وقيل انها مكية فح تكون قرينة على العهد وبهذا البيان يكشف الجواب

٢ اذا اصل ان يلى اداة التشبيه المشبه به وقد يابه غيره نحو قوله تعالى واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كما انزلناه من السماء - الآية - عه
٣ فيه رد على عصام الدين عه
٤ فيه نوع اطفاف عه

٥ وعن حكيم بن معاوية قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان في الجنة بحرا الماء وبحرا العسل وبحرا اللبن وبحرا الخمر ثم شق الانهار بعد قاله العلي بن زيد بالبحر مثل دجلة والفرات ونحوهما وبالزهر مثل معقل حيث تشق من احدهما ثم منه تشق جد اول انتهى والظاهر ان المراد بالبحر المذكورة هي اصول الانهار المسطورة في القرآن كما قال تعالى فيها انهار من ماء غير آسن الآية على انه قد قبل المراد بالبحر هي الانهار وانما سميت انهارا لجرانها بخلاف بحار الدنيا فان الغالب فيها انها في محل القرار كذا في شرح المشكاة لعلي القاري واطلاق البحار على الانهار لا يلائم تفسير المص فآمل عه

١١ سماها مثلا فنظم هذه الآية بما قبلها كنظم قوله ان الذين كفروا سواهم عليهم بما تقدمه في كونها جملة مستطردة الا انها افعل لهم وهذه اقوالهم

قوله عقب ذلك ببيان جنسه وما هو الحق له بيان جنس المثل فاستفاد من تنكيره فان التنكرة موضوعة للجنس على الاصح واعلم ان ضرب هذا المثل يظهر ما في استبعاد المكلف من الهدى والضلال وهو الحكمة والسرفه مع ما فيه من كشف المعنى المثل له في ضرب الله تعالى المثل بالمحقرات جهة ان جهة تصوير المثل في صورة المثل به فهو ياله وتحقير وجهه عدم مناسبة المثل له ولو شأنه للمثل به فالؤمن الناظر بنور البصيرة يقع نظره الى حكمة المثل وسره ويعلم ان ذلك التمثيل حق يناسب حال المثل وبلايه ويعلم ان المثل يكون على وفق حال المثل دون المثل والكافر لكونه محبوب العقل مكدر البصيرة بالكفر والاصرار ١١

٢ فتح هذا لا ينظم قول من قال انهار الجنة
تجري من غير اخذ ود سجد
٣ كقوله تعالى * واخرجت الارض انهارها *
حيث اسند الفعل الى الحمل وهو الارض القاعل
هو الله تعالى سجد

٤ باعتبار ارجاعه الى الجنة لاختلاف كلمة رزقوا
ضمير المؤمنين والجنات سجد

١١ على الباطل انصرف وجه فكره عن حكمة المثل
وعن كونه على وفق حال المثل دون المثل الى
حقارة المثل به والى عدم المناسبة بينه وبين المثل
فستكر المثل ويقول * محقرا ماذا اراد الله بهذا مثلا *
قوله وبيان ما هو الحق له معناه وبيان الذي التمثل
حق له من المعنى المثل له وهو ههنا كفر الكافر
وفسفه المدلول عليهما بقوله * واما الذين كفروا
وقوله وما يبضل به الا الفاسقين قال الرازي فان قلت
مثل الله الهتهم بيت العنكبوت وبالذباب فبين تخليها
بالبعوضة فادونها فتقول في هذه الآية كانه قال
* ان الله لا يستحي ان يضرب مثل الهتهم * بالبعوضة
فادونها فظنكم بالعنكبوت والذباب
قوله والشرط فيه وهو ان يكون على وفق المثل به
اذول تبين هذا المعنى من هذه الآية او مما بعدها
عمل تأمل

قوله اسمع من قراد ذكر في المستقصى يزعم العرب
ان القراد يسمع الهمس الخفي من مناسم الابل على
مسيرة سبع ايام او سبع اميال فيثور في العطن ويقصد
الطريق فاذا رآه الاصوص لم يشكوا ان القافلة
اقبلت اقول ان صح ذلك فالظاهر انه بالالهام
لا بالسمع

قوله واطيش من فراشة اى اخف منها والفراشة
التي تطير وتتهافت في السراج
قوله واعزم من مخ البعوض يقال لما لا يوجد ويقال
كافتني مخ البعوض في تكليف ما لا يطاق وفي انكشاف
قد غشوا فيها باحق الاشياء فقالوا لاجع من ذرة
واجرا من الذباب واسمع من قراد واصرد من
جرادة واضعف من فراشة واكل من الدوس ١١

عن الاشكال المذكور لم يتعرض المص لكون اللام عوضا عن الاضافة كما في الكشف لان ما له مال العهد
صرح به حسن جاي في حاشية المطول واما القول بان كون اللام عوضا عن المضاف اليه مذهب الكوفيين وهو
مذهب مرجوح ضعيف لان ابن هشام صرح في معنى الالباب بان ذلك مذهب الكوفيين وبعض البصريين وقد
استعمل الرخشمري والمص في مواضع كثيرة فلا وجه لانكاره ههنا قال المص في قوله تعالى * فان الجحيم هي
المأوى * اى مأواه فان اللام فيه صاد مسد الاضافة وكذا صرح به في قوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها
وقوله تعالى * واشتغل الرأس شيئا * ونظاره كثيرة فالفعل ههنا بان المص سكت عنه لعدم ارتضائه في غاية
من الخفاضة على ان ترك الوجه الذي ذكر في الكشف لكونه مزيفا عنده ليس بكلي * قوله (والنهر
بالفتح والسكون) اى يفتح الهاء وهو الغالب وسكون الهاء ايضا هكذا فسر بعضهم ولم يرض بحمل العبارة
على فتح النون وسكون الهاء لانها لغة غير فالبة وهذا حسن لكن العطف بالواو يؤيد الاحتمال الثاني
وجعل الواو بمعنى او بخلاف الظاهر لكن الاول يوافق قوله تعالى وفجرنا خلالها نهران * قوله (المجرى
الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفراوات والتركيب للجنة المجرى الواسع) اراده الاخذ ود ٢
قوله فوق الجدول من ثمة التعريف كالنيل نهر مصر والفراوات نهر بغداد اى اخذ ود هما الذي يجري فيه
الماء قال الرخشمري ان الفصح فيه افصح وهو في الاصل بمعنى الشق فاطلق على المشقوق وهو المكان ولذا فسر
المص بالمجرى والجدول اصغر الانهار كذا صرحوه في تعريف المص النهر خذل اذ الجدول كما عرفت
من افراد الانهار غايته انه اصغر الانهار ولو قيل ان الجدول اخذ وهو اصغر من الانهار لزم المرام قيل
كالنيل والفراوات هما نهران عظيمان وهو محتمل ان يكون تمثيلا للنهر والبحر ان لم نقل انه مخصوص بالمح
كما هو المشهور في الاستعمال قال الراغب اعتبر من البحر تارة ملوحته فقيل ما مجرى ملح والبحر الماء ملح
وقال بعضهم البحر يقال في الاصل للمح دون المذب وبحران تغليب وكلام المص حيث قال والنهر دون
البحر صريح في انها لا يجتمعان وان النيل والفراوات نهران لا بحران والتركيب للجنة اى تركيب ما اوله نون
ثم الهاء ثم الراء لا يخلو عن معنى السعة فان النهر اسم لضوء واسع ويقال انهرت الدم اى اسلته بكثرة
واما النهر بمعنى الزجر فالمراد به زجر يلج كما فسر الراغب ففیه سعة معنوية قيل ومنه الزهن لان فيه سعة للراهن
والمرتتهن فالمراد من التركيب التركيب من هذه الحروف مطلقا * قوله (والمراد بها ماؤها على الضم
او المجاز او المجارى انفسها) واستناد الجرى اليها مجازا في قوله تعالى * واخرجت الارض انهارها * الا ولى
ما حل فيها سواء كان ماء اوليا او خيرا او عسلا اذ المذكور في الآية المذكورة هي الانهار الاربعة وكذا اراد في
الجناس فان الانهار التي تجري في اسفل انهار الجنة ليست انهار الماء فقط والجواب بان الكلام مجمل على
اتغليب او المجاز يذكّر المقيد واردة المطلق اى مطلق ما حل فيه بعيد وان صح في نفسه وكذا الجواب
بان الماء اصل يحصل به حبة كل شئ فلذا خصص الذكر به لا يخلو عن تكلف قوله على الاضمر اى على
تقدير المضاف اى تجري من تحتها مياه الانهار او ماء الانهار فانما تجري على المعنى لان المراد به الجنس
او المجاز اى مجاز من سل بطريق ذكر المحل واردة الخال قوله والمراد بها ماؤها على هذا ظاهر واما
على الضم ففیه نسامح اذ على تقدير المضاف لا يراد بالانهار ماؤها او المجارى انفسها فيجئذ لا مجاز
في الحذف ولا في الكلمة واما المجاز في الاسناد ولهذا قال واستناد الجرى اليها اى المجارى وهي الانهار
انفسها مجاز عطف وهذا ابغ من اخويه فيستحق التقدير لكن اختار طريق الترتيب فذكر او لا تقدير
المضاف ثم ترقى وذكر كون الانهار مجازا من سلا وهو ابغ من ذلك ثم ترقى فيجوز كون الاسناد مجازا عطفيا
وهذا ابغ من ذلك فان فيه المباعدة في شدة الجريان كأن شدة اجريان الماء بلغت مبلغا تاما بحيث سرى الى
المجرى انفسها ففجرت ٣ ٢٢ * قوله (صفة ثمانية لجنات او خبر مبتدأ محذوف) اى صفة ماد حلقها كالصفة
الاولى وهي تجري فيكون منصوب المحل واختير الفصل مع تحقق جواز العطف تلبيها على استقلالها
بجاليها انهار صفة مدح غير تابعة لصفة اخرى قد سلا من حذف او خبر مبتدأ محذوف اى الذين
كلما رزقوا ٤ او هي كلما رزقوا والاول ارجح والقرينة على تعيين المحذوف الذكر فيما قبله وبسبب الترجيح
كون الكلام موقفا لتبشير المؤمنين والجملة المحذوفة المبتدأ متأنفة او من باب قطع الثمت بالرفع فيكون حذف

المبتدأ واجبا والقول بان جواز القطع مشروط بان يعلم السامع انصاف النعوت بذلك التعت كما يعلم المتكلم لانه لو لم يعلم فالنعوت محتاج الى ذلك التعت ليميزه ولاقطع مع الحاجة مدفوع بانه لو سلم ذلك الشرط فعدم علم السامع غير مسلم لاسيما النبي عليه السلام ولو سلم فتدرك العلم كاف في مثل هذا المقام وفائدة حذف المبتدأ الايجاز مع تحقق التاسب بين الجمل الثلاث في الصورة لكونها اسمية والمعنى لكونه جوابا لسؤال كأنه قيل ما حالهم في تلك الجنان فاجيب بان لهم فيها ثمارا لذينة عجيبة وازواجا نظيفة وهم فيها خالدون كذا قيل لكن هذا انما يتم اذا كان استنباطا متعينا وليس كذلك بل هو مر جوح بالنسبة فلا يتحقق التاسب بينها ووجهه ان كونهم مرزوقين بالثمار اللذينة مجددة فاختر صيغة الجدد بخلاف الاخيرين فانها ثابتان دائمان فاختر الصيغة الدالة على الدوام والثبات وتقدير هو اوهى بان يكون ضمير الشأن او القصة ضعيف لانه لا يجوز حذف هذا الضمير وايضا اذا لم يدخل التواسخ لابد ان يكون مفسرة بجملته اسمية نص على جميع ذلك في الرضى واما القول بان المقدّر ضمير الشأن او القصة لاضمير الذين والجنات لان كلا طرف زما لضعف على الظرفية فلا يصح ان يكون خبرا عن جنة مدفوع بان الخبر جملة قالوا فهي جملة خبرية او الخبر في الحقيقة هو الامر المتأخوذ من تلك الجملة في قولك زيد قام ابو هو القائم نقله قدس سره عن بعض شراح التسهيل وايضا التأويل المذكور شائع في كلامهم لان الجملة الخبرية في تأويل الفرد وتأويل هاتهما قائلون هذا الذي رزقنا من قبل في كل حين رزقوا شيئا ومنشأ الاشكال توهم كون كلامهم كذا رزقوا خبرا وحده ولم اراحدا انه ذهب اليه * قوله (اوجلة مستأنفة) فلا يكون لها محل من الاعراب فظهر ان المقصود بيان وجه الاعراب وجودا وعدما والفرق بين هذه وبين ماسبق من كون كلامهم كذا رزقوا جملة محذوفة المبتدأ مع جعلها مستأنفة هوان الجملة على كونها مستأنفة لاجل لها من الاعراب وعلى كونها جملة محذوفة المبتدأ لاجل لها من الاعراب وهذا الاعتبار شائع لدى اول الالباب وان جعلت الجملة المحذوفة المبتدأ صفة مقطوعة فالفرق بينهما واضح فلا وجه لما قيل ٤ ان الكلام يعود الى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فان جعلت صفة واستنباطا كان تقدير الضمير مستدركا ٣ وان جعلت ابتداء كلام بحيث لا يكون صفة ولا استنباطا فليكن كذلك بلا حذف ولا حاجة بان يقال تقديرهم يقوى شأن الاستنباف وتقديرهم يقوى شأن الوصفية وان كان وجهها صحيحا في نفسه لكنه يمكن الاشكال بان تقديرهم كونه مقويا لشأن الوصفية ليس بواضح وان سلم ذلك في شأن الاستنباف * قوله (كأنه لما قيل ان لهم جنات وقع في خلد السامع ثمارها مثل ثمار الدنيا او جناس اخ فاذبح بذلك) بيان منشأ السؤال لكن كون هذا منشأ لخصوص السؤال بان ثمارها الخ خفي جدا اذا انظر الى ذكره بعد لا صريحا ولا ضمنا ولا اقتضاء حتى يتوجه السؤال المذكور فالاول تقدير السؤال هكذا ما حالهم في تلك الجنات ٤ فاجيب بان لهم ثمارا كذا رزقوا الآية فعبثت يكون عطف ولهم فيها ازواج وهم فيها خالدون في غاية الحسن وانبهاء لانها من تحت الجواب واما على ما قرره المصنف قوله * ولهم فيها ازواج مطهرة * زيادة في الجواب او محمول على الاستنباف او معطوف على قوله تجري احوال من ضمير لهم في قوله * بان لهم جنات * كما قل من البحر والكل تكلف قيل والاستنباف الارجح عندهم كما ذكره صاحب الكشف وغيره انتهى فحيث تأخيره من باب الترقى الى الوجه الجزيل ثم الاجرل كما مر توضيحه في قوله والمراد بالانهار ماؤها الخ والخلد يقتضين القلب والنفس والمراد هنا القلب سيأتي الاشارة اليه الى وجه التسمية في آخر الآية واذبح راي عجيبة وحاه مسملة مجهول ازاحه بمعنى ازاله قيل وفي قوله وقع استعارة تسمية او مكنية كأنه جعل ما خطر للسامع من التردد مما يقع في الدار الدنيا ونحوها من الغبار كما يقال لما لا شبهة فيه لا غبار عليه فقوله فاذبح فاذبح ترشيح انتهى وجهه غير ظاهر لذوى النهى * قوله (وكما نصب على الظرف) وهذا بالاتفاق وناصبها قالوا الذي هو جوابه معنى وجاءتها الظرفية من جهة ما فانها حرف مصدرية كما اشار اليه المصنف بقوله ومعناه كل حين الخ او اسم نكرة بمعنى وقت وكلاهما محتمل ايضا وكونها شرطية يؤيد كونها مصدرية توقيفية لان ما المصدرية شرط من حيث المعنى فلذا احتسجت الى جلتين مرتب احدهما على الاخرى ولا يجوز ان يكون ما شرطية كذا في المعنى قيل فان قيل يجب بيان الفرق بين كلا وكلمات الشرط في الحكم بان السامع في كل ما وقع موقع الجراء والعامل في كلمات الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضى بينهما بان كلا مضاف الى الجملة التي تليه

٢ حاصله ان تقدير الضمير للقطع عن الموصوف فلا استندار لك كما ذكره شارحوا الكشف كما قيل ٣ وقيل ولو قدر السؤال لهم في الجنات لذات كما في هذه الدار ام ام وازيد لكل اصح ووضح ولك ان تقدر السؤال هكذا انعم الجنات تشارك نعيم الدنيا في تمام حقيقةها ام لا بل تشاركها في الاسماء فقط فاجيب بانها مشاركة لها في الاسماء فقط على سبيل الاستعارة والتثيل لا بشاركها في حقيقتها ٤ ما لكوتى ٥

١١ وقالوا في البعوضة اضعف من بعوضة واعر من مخ البعوض وكلفتني مخ البعوض ولقد ضربت الامثال في الانجيل بالاشياء المحزنة كالزوان والخنزيرة وحبة الخردل والحصى والارض والدود والزناير قوله اجس من ذرة الذرة واحدة الذر وهو الصغار من النمل يزعمون انها تدخر قوت سبع سنين وقوله اجرأ من الذباب لانه يقع على انف الملك وجفن الاسد فاذا ذاب آب اى رجع ولما كان كلا ذاب آب سمي ذيبا

والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كليات الشرط بقي هتسا كلام فأمل انتهى لعل الكلام ان اضافة الكل قبل دخول ما ولا كلام فيه والكلام في كلا واضافه غير ظاهرة لاسيما اذا كان ماؤه اسما نكرة بمعنى وقت * قوله (ورزقا مفعول به) اي مفعول ثان لرزقوا لانه يتعدى الى مفعولين مثل قوله تعالى * وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا * الآية فيكون بمعنى مرزوقا لامصدرا فانه اذا اريد به مصدر يكون مفعولا مطلقا لامفعول به فانه وان فهم من رزقوا ولا فائدة في ذكره كثير فائدة لكنه ذكر اظهار النجاسة بآراءه نكرة وتمهيد المقالة * هذا الذي رزقنا * الآية ٢ وقد جوز فيه المصدرية وكونه مفعولا مطلقا والمص اشار الى رد

بقوله مفعول به وبقوله رزقوا مرزوقا * قوله (ومن الاولى والثانية للابتداء واقتان موقع الحال واصل الكلام ومعناه كل حين رزقوا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من مرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات او ابتداء منها بابتدائه من ثمرة فيها فصاحب الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية ضمير المستكن في الحال) ولما امكن ان يقال انه يلزم حينئذ تعلق الحرفين بمعنى واحد بلا عطف و بلا ابدال احدهما من الآخر

بفعل واحد وهذا ليس بجائز عند النقات من النجاة اشار الى توجيهه فقال واقتان موقع الحال فيه نوع تسامح ان يكون الحرف واقعة موقع الحال لانه الى والمراد وقوع متعلقيهما موقعهما فيكونان طرفين متفرقين فذو الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية ضمير المستكن في الحال فلا اشكال اصلا ويمكن توجيه قول صاحب الكشاف ان الظرف لغو متعلق برزقوا بان من الاولى متعلقة به مطلقا والثانية متعلقة به مقيدة بكونه من الجنات او استوضح بقول النجاة اكلت من ثمرة من نفاحه وهذا وجه حسن في مثل هذا لكن المص عدل عنه لانه لم حسن بل لا اختياره الوجه الاحسن قوله واصل الكلام اي مرجعه وما يؤول اليه الكلام وانما احتج اليه لان ظاهر كلامه يومهم ان لا شيء الواحد مبدين معانه لا يجوز على الحقيقة اشار الى دفعه فيمن ان الرزق مقيد بكونه مبتدأ من الجنات وابتدائه منها قيد بابتدائه من ثمرة فبدأ الرزق الجنات ومبدأ ابتداء الرزق من الجنات الثمرة فالبدء آن للثمين قيل لا وجه له لان المبدأ كما عرفت معناه ما يتصل به الامر الذي اعتبر له امتداد محقق او متوهم ولشي اتصال شئ كانصلا له بالمكان نحو سرت من البصرة والزمان نحو من اول يوم وبالقاعل وبالكل المأخوذ منه بل للمكان المحدود المربع مثلا ابتداء من كل حد من حدوده الاربعة فالابتداء في منها مكانى ومن ثمرة كل كى كما في اعطى من المال الى ان قال فارتكبا المص للتأويل من غير داع لا يخلو من الخلل انتهى وانت تعلم ان كون الجنة مبدأ للرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها ثمره بخلاف نحو سرت من البصرة من اول يوم اذا الجنة في الحقيقة طرف للرزق لامبدأ له ٣ يعرف بالتأمل ولا بد من ماقبل ان المشهور ان من الابتداءية والبيضية لغوان والبيضية مستقرة وهذا مخالف له لانه ان اراد به كليا فغير مسلم وان اراد به اكثر فلا يضرنا نقل عن البحر انه قال من في قوله منها لابتداء الغاية وفي من ثمرة كذلك لانه بدل من قوله منها اعيد معه حرف الجر وكلناهما متعلق برزقوا على جهة البدل وهذا البدل من بدل الاشتغال انتهى ولم يتعرض له المص لان المشهور كون البدل مقصودا بالنسبة دون البدل منه ولم يرض كون الجنة غير مقصودا فانه نصب عين الابرار وقرة عين الاخيار لكن ما في البحر يؤيد ما قلنا من ان كون الجنة مبدأ للرزق مع انها مكان الرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها فله حين الخ اشارة الى ان

ما مصدرية حينية والجملة بعده صلة له فلا محل لها من الاعراب والاصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم انبأ عن الزمان اي كل وقت رزق كما انبأ عنه المصدر الصريح في حثك خفوق النجم وايضا فيه اشارة الى ان كليا يفيد التكرار لانه للعلوم كابين في موضعه ويحتمل ان يكون ما اسم نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج على هذا الى تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض على الصفة لكن يحتاج الى تقدير عائد فيها اي كل وقت رزقوا فيه واهذا لم يلتفت اليه المص وعلى كلا التقديرين فاضافة كلال الى الجملة التي تليه كما فهم من كلام الرضى لا يعرفه وجه وما ذكرنا بعضه مذكور في معنى اللبيب نعم قال شارح المنار لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فيظهر صحة ما قاله الرضى في كون ما مصدرية اذا المراد بقوله ليصح الخ ليصح ان يكون مجموع ما والفعل مضافا اليه واما كونه اسما نكرة فلا وجه له وانت خير بان قول ابن هشام بينه وبين قول الرضى نوع مخالفة فليتأمل في بعض النسخ امرة بعد حين وهما

٢ لان المشار اليه بهذا المذكور في هذه الآية ينبغي ان يكون المرزوق لا الرزق الذي هو المسمى المصدرى ومن هذا ظهر ضعف كون رزقا مصدرا

٣ قال تعالى * ولهم رزقهم فيها نكرة وعشيا * قوله واصرد من جرادة اي ارد لانها لا تظهر في الشتاء ابدا لقلة صبرها على البرد

قوله كالزوان بفتح الزاى وضمها هو حب مر بخالط البرقال في الانجيل مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قرية حنطة جيدة نقيه فلانام الناس جاء عدوه فزرع الزوان ففسال عبيد الزراع ياسيدا البس حنطة جيدة زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن اين هذا الزوان قال املككم ان ذهبت اذ ناطقوا الزوان فقلعوا معه حنطة دعواهما بقرينان جععا حتى الحصاد فامر الحصادين ان يلقطوا الزوان من الحنطة الى الجراب وان يبطوهم احزم ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة الى الخزانين التفجير الزراع ابو البشر والقريبة العالم والحنطة الطاعة وزراع الزوان ابليس والزوان المعاصي والحصادون الملائكة الذين يتوفون بنى آدم

متلازمان وفي بعض النسخ لم يوجد او مرة قوله مر زوقا اشارة الى ان الرزق بمعنى المرزوق مجازا تسمية للمفعول بالصدر ثم شاع فصار حقيقة عرفية فيه قدمه مع انه مؤخر لانه ذو الحال خفته التقديم لكن لكونه نكرة اخر قوله مبتدأ بكسر الدال ضميره راجع الى المرزوق والفتح افصح لان المرزوق ما يقع عليه الابتداء لاما قام به الابتداء لكن اكثرا باب الحواشي اختار كسر الدال بزنة اسم الفاعل ولا يظهر له وجه قيد الرزق اي المرزوق بكونه مبتدأ من الجئات لان الحال قيد للعامل وقيد ابتداءه منها اي من الجنة بابتدائه من ثمرة لكون الاول مقسدا كما يشاء فيل فلم يتعلق الحرف الثاني بما يتعلق به الاول حتى يحتاج الى القول بالتقيد ويؤيده قول المص ف صاحب الاول الخ فانه صريح فيما ذكره لان تعدد صاحب الحال يقتضي تعدد العامل فانه عامل في الحال الاول رزقوا وفي الثانية الحال الاولى ومن ظن بعضهم ان القول بالتقيد لازم في كلام المص وابس كذلك لان ابتداء الرزق من الجئات وابتداء ابتداء الرزق من الجئات من الثمرة فظهر ضعف ما قاله ذلك الظان انه لما كان كلاهما لفظ مبتدأ ولم يكن للرزق الواحد ابتداء بل ابتداء واحد لزمه القول باعتبار الاطلاق والتقيد ليحصل التعدد في الابتداء كيف وكلامه صريح في ذلك حيث قال قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجئات وابتداءه منها بابتدائه من ثمرة يعني ان ابتداءه من الجئات على الاطلاق وابتدائه من ثمرة على تقيد ابتداءه بكونه من الجئات انتهى ولم يفتن ان الاطلاق والتقيد اذا كان متعلقهما واحدا وكلام المص صريح في تغاير متعلقهما قوله يعني ان ابتداءه من الجئات الخ يشعر ان ابتداء الرزق من الجنة على الاطلاق وابتداء الرزق من ثمرة لكن على التقيد وهذا سهو وعظم ولم يكف بقوله كما رزقوا من ثمرة رزقا بل ون ذكر الجنة ليكون الكلام ايضا بعد ابهام وهو اوقع في النفوس واكثر مواضع الاضطراب من هذا القيل ونخصبص الثمرة بالذکر المناسبة الانهار اذا انما رتقى بماء وتحصل بها بطريق جرى العادة لاسيما اذا كان المعنى على ما اختاره وهو الصواب تجري من تحت اشجارها الانهار اي ماؤها وكونه اشارة الى ان عامة ما كولهم الثمار والقواكه لانهم لا يمسهم جوع ولا نصب يحوجهم الى القوت ضعيف لما ذكرنا من سبب التخصيص ولما قال المص في سورة الواقعة لما شبه حال السابقين في النعم باكل ما يتصور لاهل المدن الخ فتأمل وايضا ظهر بما ذكر في سورة الواقعة ان النعم بالقواكه مشترك بين السابقين واصحاب اليمين واما سائر النعم وان كان مشتركاً بينهم لكن بعض النعم غالب النعم به احوال السابقين والاخر احوال اصحاب اليمين كما يظهر على من راجع الى بيان المص في تلك السورة فظهر وجه آخر لتخصيص الثمرة بالذكر * قوله (ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم) فعلى هذا يكون الظرف الاول اي منها اقوا متعلقا برزقوا اذ لا مانع منه كافي الاحتمال الاول والثاني مستقرا وقع حالا من رزقا والتقدم لنكرة صاحب الحال والثمرة يجوز جعلها على النوع ه والجئات الواحدة اي مرزوق هو نوع من الثمرة ككرايمان مثلا او فرد من النوع واما الاحتمال الاول فالمراد بالثمرة على هذا النوع لا الفرد كنفحة مثلا لان ابتداء الرزق من البستان من فرد يقتضي ان يكون المرزوق قطعة منه لاجبجه ليصبح الابرار وهو سمج جدا كذا قالوا والاولى حمل الثمرة على النوع على الاحتمالين اذ الثمرة في معنى الجمع بناء على ان التاء للوحدة النوعية لانها تناسب المبالغة فيكون طريقه انقسام الاحاد على الاحاد وايرادها نكرة مفردة دون جمع للتنبيه على انهم في كل حين رزقوا من نوع الثمار لا من كل الانواع لانه خلاف العادة * قوله (كما في قولك رأيت منك اسدا) فيه اشارة الى ان من نجر يديته فح رد عليه انه حيث يفوت المبالغة القصودة من التجريد اذا لاجال والتفصيل يفيد المبالغة في التفسير لا الصفة التي قصد بالتجريد بل وغلها الغاية في الكمال والصحيح انها ابتدائية اي رأيت اسدا كما ثنا مترعا منك ٢ قال بعض الافاضل ٣ هذا مبني على ان يكون مثالا لكون من بيانا مقدا ما كاهو الظاهر لكن يجوز ان يكون مثالا للتجريد فلا يلزم ان يكون مافي المثال ايضا بيانية حتى يخالفه ما هو المشهور انتهى وهذا اقل مؤنة وان كان خلاف الظاهر حتى نقل عن المحقق الثقاتي انه قال ان هذا الكلام من الكشف على ان من الذي للتبيين راجع الى من للابتداء ونقل عنه قدس سره هذا الكلام كالصريح في ان من التجريدية عند الكشف للبيان وان كان الصحيح انها للابتداء لثلاث بقوت فائدة التجريد وهو تعسف ايضا اما الاول فلان جعل التجريد كونه للبيان مقابلة للابتداء يناق ما ذكره المحقق واما ما ذكره

ه الظاهر التاء للوحدة الصحيحة

٢ كما فصل في قوله لي من فلان صديق والمعنى هنا ان روية الاسد مبتدأ منك ناشية منك اذ صرت في الاسدية بحيث يمكن ان يجرد منك اسدا اخر عهد عبدالرحمن الامدي في تعليقه على العاصم ٣ قوله والخالة قال لا تكون كمخل يخرج منه الدقيق الطيب وبمسك الخالة كذلك اتم يخرج الحكمة من افواهكم وتيقون الغل في صدوركم

قدس سره فلا عتراضه ان الصحيح ان من التجربة من فروع الابتداء وسبب ما وقعوا فيه المثال المذكور فلما حل ان يكون مثالا لجرد التقديم زال الاضطراب فن في النظم الجليل للبيان وفي المثال المذكور للتجربة اذ لا قرينة على انتزاع الرزق من الثمرة بل هي في نفسها رزق بل لا حسن له حسن التجربة في المثال المذكور والقول بان معنى الابتداء قرينة عليه اذ لا يمكن ابتداء الشيء من نفسه ٦ الا بطريق الابتداء ليس بشيء لان هذا ليس من ابتداء الشيء عن نفسه بل ابتداء حصول العالم من خواصه فلما اعتبر التجربة وجعل من للابتداء يكون الامر كذلك ولكن فيه دور صريح ومن هذا البيان اندفع شبهة اخرى لو كانت اليبانة ابتداء لزم تعلق الحرفين بفعل واحد اذ لا حل على البيان ولا حاجة الى دفعها بانه حينئذ يكون ظرفا مستقرا كما مر قوله تقدم رد لما قيل من انها كيف يكون للبيان وليس فيها ما يبينه فاجاب بان له مينا اخر عنه وقدم المدين الالهام وان المدين في حكم المقدم وانما جعلها متعلقا لمحدوف طرفا مستقرا لاتفاقهم على ان من اليبانة لا تكون الا ظرفا مستقرا كذا قيل * قوله (وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا كقولك مشيرا الى نهر جار هذا

٦ الظاهر بطريق الانتزاع ليصح

٢ فتح فيه اضافة

قوله وحبة الخردل قال اضرب لهم مثلا اخرشبه ملكوت السماء لو ان رجلا اخذ حبة خردل وهي اصغر الحبوب فزرعها في قرية فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعمش في فروعها وكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله اجره وعظمه ورفع ذكره ونجمان اهتدى

قوله والحصاة قال قلوبكم كالحصاة التي لا ينضجها النار ولا يبلينها الماء ولا ينسها الريح

الماء لا ينقطع فالتعني به العين المشاهدة منه) اي لفظ هذا ولا يبعد ان يكون اشارة الى هذا الذي ذكر في النظم اشارة الى نوع ما رزقوا لا ما تقدمه في الجنة وقد اكل وفي فائه محال وكذا ليس اشارة الى ما في الدنيا لانه معدوم ثم اوضحه بقوله كقولك مشيرا الى نهر جار فان الموصوف بعدم الانقطاع هو النوع لا الشخص بعينه وبهذه القرينة يراد به الاشارة الى النوع المحقق في ضمن فرد فالاشارة اليه حقيقة لكن الصواب كونه مجازا لانه وان سلم وجوده في الخارج في ضمن الفرد الموجود بناء على رأى من ذهب الى وجود الكل الطبيعي لكنه ليس بمبصر ودعوى انه محسوس في ضمن الفرد المحسوس خارج عن الانصاف وسلك الى الاعتساف والعلاقة الكلية والجزئية * قوله (بل النوع المعلوم المستتر بما قبل جريانه) استمرار النوع باستمرار تعاقب جريان افراده لابتعاقيب جريانه ففيه مساححة لظهور المراد * قوله (وان كانت الاشارة الى عينه والمعنى هذا مثل الذي ولكن لما استحکم الشبه بينهما جعل ذاته ذاتة

كقولك ابو يوسف ابو حنيفة) اي اشارة الى الشخص المعين وهذا مراده لكن غير الغنوان للتبني على ضعفه كايه عليه تأخير وجه الضعف ما اشار اليه بقوله فالعني هذا مثل الذي بتقدير مضاف وايضا معنى المثل الاتحاد في النوع فيقول الى الاشارة الى النوع وفيه مجاز في الحذف كما كان في الاول مجازا مرسلا والمجاز المرسل ابلغ وقد رجح كونه اشارة الى عين الثمرة بان هذا اذا لم يذكر معه الوصف يكون اشارة الى المحسوس دون النوع لكونه ماهية كلية وهي وان كانت موجودة في الخارج لكنها ليست محسوسة ولو بواسطة فرد والقياس على ذلك المثال قياس مع الفارق اذ ذكر فيه الوصف اي الماء فصار كقولنا هذا النوع لا كقولنا هذا فقط والكلام في الثاني دون الاول ولعل المص لم يعلم ذلك لان الاعتماد على القرينة فاذا تحققت القرينة على ارادة النوع حل عليه سواء ذكر فيه الوصف الذي يقتضي النوع اولا الا يرى انه اذا ذكر الوصف الذي ينظم مع ارادة الشخص يحمل هذا على الاشارة الى الشخص المعين وما نحن فيه القرينة قائمة على ارادة النوع اذ استقامة المعنى على ارادته واضحة والتقدير خلاف الظاهر والجريان يقتضيات مصدر جرى الماء جريا وجريا قبل وقوعه في بعض النسخ بدله جريته والاول اول ولم نطلع على تلك النسخة واستحكم بمعنى قوى فالسبب للتأكيدي يقال قوله كقولك ابو يوسف ابو حنيفة اشارة الى وجه آخر وهو جعله عينه مبالغة بلا تقدير مضاف لكن اما بطريق التشبيه البليغ او بطريق الاستعارة نحو زيدا

وقد مر الكلام فيه على وجه الشيع في تفسير قوله تعالى * صم بكم عمي * الآية ٢٢ * قوله (اي من قبل هذا في الدنيا جعل ثم الجنة من جنس ثم الدنيا لتبيل النفس اليه اول ما رأت فان الطباع ما ثلثة الى المألوف متفرقة عن غيره) قدمه كانه مختار عنده لكن في كل حين رزقوا مر زرقا قولهم هذا الذي رزقنا من قبل هذا في الدنيا يظن انه بعد قوله فان الطباع الخ انما يلازم اول مرة او مرات معدودة وبعد كون طباع اهل الجنة مألوفة بثمر الجنة لا يحسن ان يعتبر ذلك مع ان كلا لفائدة العموم يقتضي ان يكون ذلك منهم في كل حين بل في غير مثاه ولا يخفى ضعفه والقول بان مراده الترفي ياتي منه قوله والاظهر فانه كان مخالفا لذلك التوجه لكن الاحسن ما ذكر قوله جعل ثم الجنة من جنس ثم الدنيا اي من نوعه في الاسم لا في اللذة

ومراده بيان الحكمة في تشابه ثمارها بثمار الدنيا قوله فان الطباخ مائل الى المؤلف متفرقة عن غيره اى من المؤلفات
يتوهمه ضارا مهلكا بالذات بلا معالجة السم ونحوه فيندفع بهذا ما قيل من ان لكل جديد لذة حتى نقل عن
النحر رانتقازاني انه قال في بحث التشبيه من شرح المناسخ ان قولهم لكل جديد لذة ليس على العموم بل
في المؤلف الذى يمال اليه يحصل بالتكرير لذة جديدة كعادته الاطعمة الشهية انتهى ومنه يظهر الجواب
عن اشكال النحر بر اذا الثمار من المؤلف كولات الشهية وقوله والحديث المعاد مثل في الكراهة مع كونه قياسا مع
الفارق كما يشهد التجربة ليس هذا ايضا على اطلاقه اذ الحديث المتطاب كالاطعمة الشهية يحصل بتكريره
لذة جديدة احلى من اختها نقل البعض شعرايد لعل على ما ذكر وهو قول الشاعر * لكل جديد لذة غير اننى *
* وجدت لذى الموت غير لذى * انتهى والاولى ان يقال لكل جديد لذة غير اننى وجدت مفارقة الاحباب
ومجالية الاغيار وصحبة الاشرار والابتلاء بانواع المضرات غير لذى مع انها من اصناف الجديد وهذا
ما يستفاد من كلام الفصحاء والشعراء قديما كما نقل ذلك البعض لكن لا حاجة الى ذلك لما ذكرنا من تحققه في
الفرحات والمنتهيات * قوله (وبنيين لها منيته وكنه النعمة فيه اذ لو كان جنسا لم يهد ظن انه لا يكون
الا كذلك) عطف على تميل اى ولظهر لها منيته اى فضيلة ثمر الجنة وشراؤها والمزية الفضيلة قيل
ولا يبنى منه فعل الا انه ذكر في حواشي الجوهري انه يقال امرته عليه اى فضله وفي الاساس تمزيت عليه
وتمزيت فضله انتهى قوله وكنه النعمة اى حقيقتها فكان ما عداها ليس بنعمة ومعنى كونها كنه النعمة
انه كان حقيقة النعمة مجهولة ونعم الجنة تصفها وترفعها لاسيما ثمرها كقولهم وجد فلانة نصف الجمال
وفيه مبالغة في وصف ثمر الجنة بكونها نعمة حسنة لذية وكونه بمعنى ٢ الغاية وبمعنى الوقت وبمعنى القدر
بعيد هنا فان هذه المعاني للكنه غير مشهورة الاستعمال وان سلم ثبوتها في اللغة الفصحى وقوله كذلك في قوله
لا يكون الا كذلك اى مثل غير المؤلف فلاجل ذلك جعل ثمر الجنة من نوع ثمر الدنيا * قوله (اوفى الجنة
لان طعامها متشابه في الصورة كما حكى عن الحسن رضى الله عنه احدهم يؤتى بالصحن فياكل منها ثم يؤتى
باخرى فيراها مثل الاولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف او كما روى انه عليه الصلاة
والسلام قال والذي نفس محمد بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة لياكلها) عطف على قوله
في الدنيا لان طعامها الخ الاضافة للاستغراق فيدخل الثمر دخولا اوليا لكن في العرف الطعام يقابل القواكه
والمبادر معنى العرف متشابه الصورة سواء كان مختلفا للطعم او لا والى الاول اشار قوله كما حكى عن الحسن اثر
اخرجه ابن جرير عن يحيى بن كثير بهذا اللفظ الصحن كالتصمة اسم ما يبيع الحمصة وجهه صحاف فيحنث
ايمان الصحن التى يبيع الحمصة باحد اهل الجنة لمجرد التكرم قوله في قوله ذلك اى هذا الذى رزقنا من قبل
وهذا القول منهم قبل الاكل ولهذا قال فيقول الملك كل الخ مع ان قوله كمارزقوا منها الآية يشعر بان هذا
القول منهم بعد الاكل الا ان قال ان معنى كمارزقوا كما اعطوا منها الخ هذا الذى رزقنا من قبل اى اكلنا منه وفيه
نوع اطافة قوله والطعم مختلف نص في اختلاف الطعم قوله او كما روى انه عليه السلام اشارة الى عدم اختلاف
الضوء كذا قيل لكنه ليس بصريح فيه ان الرجل اللام للعهد الذهني وفي حكمه المرأة ليتناول اللام الاجداء
الثرثرة لياكلها ويشعر هذا ان تناول قديم يكون لغبر الاكل ولعله لا عطاء غيره نكرما او اظهارا للمودة وتأكيذا
للمحبة كما حكى عن الحسن ان احدهم يؤتى بالصحن فياكل منها ثم يؤتى بالثمرة لياكلها لاما نك لا يكون غيره لكن
الامر فيه مثل ذلك * قوله (فاهي واصلة الى فيه حتى يدل الله تعالى مكانها مثلها) اى مثل الثمرة
الاولى في الطعم وهو الملائم لقوله يدل الله مكانها مثلها وهذا الحديث اخرج ابن جرير ايضا موقوفا وفي المتن
من حديث ثوبان مر فوعا لا يزع رجل من اهل الجنة من ممرها شيئا الا خلق الله مكانها مثلها وقال انه صحيح
على شرط الشيخين كذا قيل فالاولى للص ان يذكر هذا الحديث * قوله (فلهنم اذا رآها على الهيئة
الاولى قالوا ذلك) قبل متعلق بقوله او كما روى انه عليه السلام الخ ادفع انه كيف يصح هذا القول
منهم حين الرزق وانما يعلم التشابه بعد الاكل وحاصله ان تشابه الصورة منشأ اقوالهم وقيل كذا اطعموا وهو
صرف عن الظاهر من غير ضرورة انتهى وايضا كلام المص حيث قال لتليل النفس الخ وما نقل عن الحسن
حيث قال فيقول الملك كل الخ كالصريح في ان هذا القول قبل الاكل والحاصل ان معنى كمارزقوا كمارزقوا

٢ قول الخليل والثاني قول ابن دريد والثالث
قول البعض ٤
قوله والارض قال لا تدخروا ذخركم حيث
السوس والارض فتنفسها ولا في البرية
حيث اللصوص والسوم فيسرقها اللصوص
ويحرقها السوم ولكن ادخروا ذخركم عند الله

اعطوا وخصصوا اذ الرزق في العرف تخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكنه منه كما قاله المص في قوله تعالى * ومارزقناهم بغير حق * ومعنى رزقنا من قبل انعمنا واكثرنا من قبل فيه * قوله (والاول اظهر لحافظته على عوم كلما) اي كون المعنى من قبل هذا في الدنيا اظهر من الثاني وهو كون معنى من قبل من قبل هذا في الجنة لحافظته على عوم كلما بخلاف الثاني اذ لا يستقيم عليه هذا القول في الثمرة المرزوقة في المرة الاولى في الجنة وانما قال اظهر لان الثاني وجهها ظاهرها حتى قيل انه ينبغي على الاول انه يلزم منه انحصار ثمار الجنة في الانواع الموجودة في الدنيا والابق ان يوجد فيه ذلك مع غيره من الانواع التي لا عين رأت ولا ذن سمعت كما اشار اليه بقوله تعالى * فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين * الآية وكما ورد في الحديث القدسي قال تعالى * فيهما من كل فاكهة زوجان * قال المص صفان غريب ومعروف انتهى فظاهره انه اعترف بان في الجنة ثمار البس في الدنيا فكيف يحسن بل يصح ان يقال ان المراد من قبل هذا في الدنيا وعن هذا قال السيوطي الثاني عندي ارجح لان فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة لقوله بعده متشابهاته في رزق الجنة اظهر واعادته الى المرزوق في الدنيا بعيد عن الانصاف قوله لحافظته على عوم كلما جوابه ان معناه كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا بعد المرة الاولى الخ كما قيد المص قوله تعالى * واوتيت من كل شيء * بقوله يحتاج اليه الملوك وقيد ايضا قوله تعالى * وجاءهم الوج من كل مكان * الآية من سورة يونس بقوله يجي الوج منه ونظيره كثيرة وقد قيل ما من عام الا وقد خص البعض منه وقد اشار اليه المص بقوله والاول اظهر وما ذكرنا هنا وما سبق فريضة قوية على هذا التخصيص * قوله (فانه بدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا) اي دلالة ظنية اقناعية لا قطعية لما ذكر * قوله (والداعي لهم الى ذلك) اي القضي لتكرارهم هذا القول * قوله (فرط استغرابهم وبجحهم) اي عدهم غريبا عجيبا فالسين ليس للطلب فان بناء الاستغفال للعهد وبجحهم بتقديم الجيم على الحاء افتخارهم وكال سرورهم * قوله (بما وجدوه من التفاوت العظيم في اللذة) الجسم وفيه تصريح بان قولهم هذا الذي الخ بعد تناول والاكل وما سبق من قوله لتل الى النفس اول ما رأته بدل على ان ذلك القول قبل تناول وكذا ما حكى عن الحسن من قوله فيقول ذلك فيقول الملاك كل الخ وتوجيهه ان كلا الامرين واقع بحمل كلما رزقوا على التمكن من الانتفاع به وعلى الاكل منه بالاعمال اما يوم المجازاة والجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المص * قوله (والتشابه البالغ في الصورة) عطف على التفاوت ظاهره الاشارة الى تفسير هذا الذي رزقنا بهذا مثل الذي رزقنا ولا بأس اذا لا كفاه شائع في بيان مرادهم على ان التشبيه البالغ بين الشخصين يستلزم ذلك التشبيه بين النوعين استلزاما عربيا لتحقيق النوع في ضمن الجزئي والاعتراض بان هذا مخالف لقوله وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا ضئيف جدا ولقد اغرب من قال ان هذا اشارة الى اعتراضهم باعادة اشجار الدنيا وثمارها كاعادة انفسهم فيكون نجما من قدرة الله تعالى والى ان ارض الجنة قيعان يثبت فيها ما يثبت من الاعمال في الدنيا فان هذا قول ليس مستند ومثل هذا لا يعرف الا بالنقل مع انه يرد عليه ان اشجار الجنة وثمارها هل هي مخلوقة ام لا لا سبيل الى الثاني اذ الجنة مخلوقة الا ان اشجارها كذلك كما قال فيما سبق الجنة سمي به الشجر المظلل الخ فان الدلالة على ما اوهمه واما ثمارها هل هي مخلوقة ام لا فاذا كانت مخلوقة هل ينتفع بها ام لا ٢٢ * قوله (اعتراض بقر ذلك) اي جملة معترضة عندهم من جوز كون الاعتراض في آخر الكلام فالاعتراض عند هؤلاء المجوزين ذلك ان يؤتى في اثناء الكلام او في آخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سواء كانت دفع الابهام او غيره وهذا الاصطلاح مذكور في مواضع من كلام الشيخين في شمل التذيل وهو المراد كتابه عليه بقوله اعتراض يقرر ذلك اذ التذيل تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد وتكثرت ان قولهم هذا الذي رزقنا من قبل مطابق للواقع وان منشا قولهم اعطاهم به على وجه التشابه التام في الصورة كما اشار اليه المص بقوله والتشابه البالغ في الصورة وهذا على تقدير قولهم هذا مثل الذي رزقنا من قبل فظاهر واما على تقدير الاول فلانه لما كان التشابه بين الشخصين يستلزم التشابه بين النوعين كما مر وقيل وهذا يقرر ايضا اذا كان المعنى هذا النوع الذي رزقنا من قبل فان التشابه بين الافراد يقرر كونها افراد جنس واحد انتهى ولا يخفى ما فيه ولم يجوز العطف على قالوا لانه يلزم تقييده بما قيده قالوا من الظروف مع ان الاستقامة

٢ قوله ما يثبت من الاعمال في موقعه لان ما يثبت الجنة لا يثبت الا بمقابلة النوحيد والعارف والمبرات فلا يخالف ما ذكره المص وان اراد ان العارف والطاعات نجست انفسها فثبتت في الجنة تلك الطامات كما هو مذهب البعض فيمكن حل للكلام المص عليه لكن العدم هو الاول عند قوله والزنا بغير قال لا تنزوا الزنا بغير فتلذ غم فكذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم كلها التفسير الكبير الامام

هنا وما العطف على مجموع الشرط والجزاء فلا يستقيم ايضا اذا ضمير مرتبط بالجملة الشرطية واما الاستيفان
او الحالية بتقدير قد وان ساغ ذلك لكن الاعراض لا فائدة التقدير واستغنائه عن تقدير احسن واول
* قوله (والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا في الدارين) اي الضمير في به على الاول اي على ان يراد
هذا الذي رزقنا من قبل اي من قبل هذا في الدنيا سواء كان المراد بهذا النوع او مثل الذي رزقنا كانه جواب
اشكال هو ان التشابه يقتضي العدد وتوحيد ضمير به ينافيه بانه راجع الى ما رزقوا منهم من قوله * هذا الذي
رزقنا من قبل * وهو وان كان متعديا بمعنى فان المراد نوع ما رزقوا في الدنيا والآخرة جميعا فيجنس هذا
المرزوق باعتبار تحققه في المرزوق في الجنة بشابه نفسه باعتبار تحققه في افراد المرزوق في الدنيا وحاصله كون
افراده متشابهة فان قيل الجنس لا يوثق به قلنا الاستناد باعتبار تحققه في ضمن الفرد الشخصي وهو شائع
في كلامهم فالاستناد مجاز عقلي ان قيل ان الكلبي الطبيعي غير موجود في الخارج والافقيفة عقلية والاشكال
بان المرزوق فيهما جميعا غير مائي في الآخرة جوابه مائة - ل عن الكشف من قوله ان المراد من المرزوق
في الدنيا والآخرة الجنس الصالح المتناول لكل منهما لا المقيد بهما فانه حينئذ اخص من كل منهما والايان
بالجنس حاصل في ضمن الايان في اي نوع كان لاستحالة اتفكاك النوع من الجنس وهذا ما اعتمد اكثر
ارباب الحواشي عليه في دفع الاشكال المذكور ولا يخفى ما فيه اذا جنس الصالح المتناول لكل منهما وان صح
نسبة الايان اليه في الآخرة من حيث تحققه في ضمن نوعا لكن تلك الصحة من حيث ذاته وهو ليس بمقصود
لان حيث تحققه في ضمن نوع المرزوق في الدنيا والآخرة وهو المراد كما هو مقتضى السوق فالاشكال باق بعد
الايان ان الحيوان الذي هو جنس صالح متناول لكل نوع حين تحققه في ضمن الانسان بحسب ذاته لان حيث
تحققه في ضمن نوع الانسان فالاشتباه نشأ من اخذ الجنس بلا شرط شي حين تحققه في نوع ما والمراد
اخذه بشرط شي كما عرفت وقد يجاب بان معنى الايان بهما في الجنة اتمام الايان بهما في الجنة انتهى ومراده
بتمام الايان اتمام مجرد دائنية الايان فالمرزوق فيهما اتمام الايان في الجنة فالجنة ظرف لتمام الايان لافس
الايان وهو منشأ الاشكال فلا محذور اذا الايان ياتوعين لمسام بالنوع الاخير اعني المرزوق في الآخرة صح انه
اتي بالمرزوق فيهما في الآخرة اي اتمام اتيانه به - في مجرد الاثنية فلا اشكال بان هذا ليس بشي لان الجنة
لما كانت دار الخلد والابد لا يتصور اتمام وهذا وان كان نكلا اذ ذكر الايان وارادة اتمامه بعيد لكن
الاشكال يندفع بالمرّة بملاحظة القيد الذي اعتبرناه فانه حينئذ يكون الزمان واحدا وهو زمان اتيانه في الجنة
بملاحظة اتمامه فالمرزوق فيهما جميعا مائي اتمامه يكونه اثنين في الجنة فالتميز بالماضي حينئذ لتحقيق وقوعه
لا تغليب فانه لا يرضى عنه اليب واجيب ايضا بانه فليكن المعنى واتوا به في الدارين ولا يلزم ان يكون المعنى
واتوا به في الجنة وفيه اذ قوله متشابهها أي عنه فان اتيانه ليس متشابهها الا في الجنة دون الايان في الدنيا
ورد البعض بان اتيانه مافي الدنيا ليس استقبالا حتى ينظم مع الايان في الجنة اراديه ان اتوا به مستقبل عبر عنه
بالماضي لتحقيق وقوعه فالايان في الدنيا ماض محقق فلا ينظم الايانان بلفظ واحد ثم قال والجواب بان التعبير
الاستقبالي المبرع عنه بالماضي بالنظر اليهما تغليب وغفل ايضا عن عدم انتظام متشابهها بايان المرزوق
في الدنيا فخير الاجوبة اوساطها كما ان خير الاء و اوساطها * قوله (فانه مدلول عليه بقوله هذا الذي
رزقنا من قبل ونظيره قوله تعالى * ان يكن غنيا او فقيرا لله اول بهما *) اي الجنس مدلول عليه فيكون
مرجع الضمير مذكور بمعنى مثل قوله تعالى * اعد لوا هو اقرب للتقوى * ومراده الاشارة الى صحة كون الجنس
مرجع عدم كونه مذكور القضا ونظيره قوله تعالى * ان يكن غنيا او فقيرا لله اول بهما * اي بجنس
الغنى والفقير ولو اعتبر اللفظ لقل اول به اي المشهود عليه لما ثبت في كتب العربية ان الضمير الذي مع او يوحد
لان اول احد الشئين كقوله تعالى * وما انتقم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه * فالنظير في هذه الآية
لما نحن فيه باعتبار ارجاع الضمير باعتبار المعنى دون اللفظ لكن عكس ما نحن فيه اذ ان الضمير فيهما
لما دل عليه الكلام من تعدد الجنسين مع ان مرجعه احد الامر ين غنيا او فقيرا لما مر من ان الضمير الذي مع او
يوحد وضمير يكن مفرد والمعنى يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فترك افراد الضمير لثابتوهم ان اولو به
بالنسبة الى ذات المشهود عليه قبله على انه باعتبار الوصفين ليعم المشهود عليه وبقية وفيما نحن فيه

قوله لا ما قالات الجهلة عطف على قوله ان يكون
على وفق المثل به اي والشرط في التمثيل ان يكون
على وفق المثل بان يكون حاله كحال المثل به لا كما
زعمت الجهلة ويجوز ان يكون بدلا من قوله دون المثل
قوله الله اعلى واجل مقول القول اقات الجهلة
قوله وايضا لما ارشدتهم شرطية موطوفة على شرطية
فلها اعني قوله لما كانت الايات السابقة اي كما عقيب
الايات السابقة المتضمنة لانواع من التمثيل بيان جنس
التمثيل وما هو الحق له شرع ايضا الى جواب ما طعنوا
بالقران بقوله ان الله لا ينحى بعد ما ارشدهم الى ما
يدل على انه وحى منزل من الله تعالى بقوله * وان كنتم

افرد الضمير مع ان ظاهر المرجع اثنان وفي الظن ثني مع ان ظاهر المرجع واحد كذا قالوا قوله قبه على انه باعتبار الوصفين مختلف لما تقرر عندهم من ان الضمائر يراد بها الذات دون الصفات واعتبار الوصف في اسماء الاشارة الا ان يقال ان الضمائر وان كان مقتضى اصلها ان يراد بها الذات لكن قد يراد بها الصفات عند قيام قرينة لكن هذا خلاف المشهور * قوله (اي بخس الغني والفقر) اشار الى ان ضميرهم راجع الى ما دل عليه المذكور وهو جنس الغني والفقير لا اليه اي لال المذكور والواحد ويشهد عليه انه قرئ بالله اولى بهم كذا قاله المص في سورة النساء وجه الشهادة انه لو لم يكن المراد بهما جنس الغني والفقير لما حسن الجمع قيل وهذا ايضا كناية ايمائية حيث رجع الضمير الى الجنسين المفهومين من بيان احوال المشهود عليه انتهى والمشهور في بيانه ان مرجع الضمير هنا مما تقدم ذكره معنى والتعبير بالكناية ايمائية غير متعارف * قوله (وعلى الثاني الى الرزق) اي ضمير به على تقدير كون المعنى من قبل هذا في الجنة راجع الى الرزق اي المرزوق لالي الجنس كما في الاول لانه لا يوجد صارف عن ظاهره والمعنى واتوا بالمرزوق في الجنة متشابه الافراد فمع التعبير بالماضي لتحقيق وقوعه ففيه استعارة تبعية باعتبار الزمان * قوله (فان قيل التشابه هو التماثل في الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء فالتشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف في اطلاق التشابه هذا) طاهر انه اشكال على الاحتمال الاول كما يشعر به قوله كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فان حاصل جوابه ان التشابه كونه مثلا في الصفة مسلم لكن كونه مفقودا بين ثمرات الدنيا والآخرة غير مسلم كيف وان الصورة من جملة الصفات والتشابه بينهما حاصل في الصورة التي الح ولا يشترط فيه ان يكون من جميع الوجوه قوله هذا اي خذ هذا فصل الخطاب * قوله (وان للآية مجالا آخر وهو ان مستلذات اهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها) اي تفسير آخر وهو ان المراد ما رزقوا قبل هوالعارف والطاعات التي يستلذ به ارباب العقول السليمة لتفاوتها في اللذة لان منهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ومنهم السابقون المقربون ومنهم اصحاب اليمين قوله بحسب تفاوتها اي المعارف والعبادات زيادة ونقصا كيف او كما اخلاصا اشارة الى ذلك فتلذذات اهل الجنة التي رزقوا بها فيها متفاوتة ايضا في كلامه اشارة اليه وان كان المقصود غيره فلا يلزم من ذلك تخصيص ذلك بالثمرات فان سائر الانعامات والكرامات ايضا من قبيل ثمرات الطاعات والمص طب الله رآه اشار الى ذلك بقوله ان مستلذات اهل الجنة الح فانها عام للثمرات وسائر الكرامات ولقد غفل عن هذه الاشارة العلية من اعتراض عليه بانه لا يساعده تخصيص ذلك بالثمرات * قوله (فبجمل ان يكون المراد من هذا الذي رزقناه نوابه) بتقدير مضاف والمعنى هذا المرزوق في الآخرة ثواب المرزوق في الدنيا ومن غفل عن تقدير مضاف اي نوابه في فوق الذي رزقنا قال يابى عنه قولهم من قبل لان ذلك انا هو في الجنة لافي الدنيا مع ان المص صرح المراد من هذا الذي رزقناه نوابه فالشار اليه بهذا المرزوق في الجنة والمراد بالوصول هو المرزوق المعنوي في الدنيا فلما لم يصح الحمل بان المرزوق في الدنيا اعني المعارف هو المرزوق في الآخرة وهو المستلذات اشار الى دفعه بان فيه مضافا محذوفا ولو قيل ان بعض العلماء ذهب الى ان الاعمال والمعارف تجسم وتكون عين ما رزقوا في النشأة الاخرى واليه اشار من قال ان ارض الجنة فيعان يثبت فيها ما يثبت من الاعمال انتهى فتح يصح الحمد المذكور بلا تقدير مضاف لكان اتم بيانا واحسن سبكا وقد صرح البعض بما ذكرنا في قوله ان الذين ياكلون اموال البائس اثميا ياكلون في بطونهم ناراً الآية * قوله (ومن تشابههما تماثلهما في الشرف والمزية وعلو الطبقة) عطف على قوله من هذا اي فيكون المراد من تشابههما المشار اليه بقوله واتوا به متشابهها هو المعنى الحقيقي كما صرح به في السؤال وهو تماثلهما في صفة الشرف وعلو الطبقة فوجه الشبه بينهما معنوي لاحس وانما ذهب الى ذلك لان الاعمال والمعارف في الدنيا اعراض لا صورة لها ووجه الشبه ما يشترك المشبه والمشبه به فيه والمراد بالطبقة في قوله علو الطبقة الرتبة والمزلة متعارفة من طبقات البيت واصل الطبقة كون الشيء على مقدار شيء آخر ومنه المطابقة وعلم من تقرير المص امران الاول انه على هذا التفسير معنى هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا بتقدير مضاف كما في الاحتمال الاول في التفسير الاول والثاني

١١ في ريب الآية وترتب عليه وعيد من كفر بقوله ون لم تفعلوا الح ووعد من آمن بقوله وبسر الذين امنوا الح عن الحسن وقتادة لما ذكر الله الذباب والخنكوت في كتاب وضرب للمشركين به التل صحت اليهود وقالوا ما يشبه هذا كلام الله فانزل الله هذه الآية جوابا لاطاعتهم هذا بين رحمه الله في ذكر هذه الآية هنا وجهين الاول معنى على انها مربوطه بقصة المنافقين ونسبهم تارة بمستوفى نار وتارة يا صاحب صيب جى بها ليسان حسن مطلق التمثيل الداخلة فيه بتمثيل المنافقين بذكر دخول لا اوليا والاشارة على انها مرتبطة بآية التحدى بالقرآن ذكرت للذب عن الطعن فيه اعد ما ثبت وعلم انه معجز

ان مرجع ضمير به على هذا المعنى جنس المرزوق في الدارين كما في الاحتمال الاول المذكور فان قيل اطلاق الرزق على المعارف والاعمال هل هو حقيقة او مجاز قلنا الظاهر انه حقيقة كما نقل عن ابن الاثير في النهاية انه قال الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم والبه اشار المصنوع ما في قوله تعالى * وعمارزقناهم ينفقون * قوله (فيكون هذا في الوعد نظير قوله ذوقوا ما كنتم تعملون في الوعد) اي جزاء ما كنتم تعملون ٢٢ * قوله (مما يستغفر من النساء ويذم من احوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق) من النساء اي من نساء الدنيا مستغفر بمعنى مكره اما بحسب الحس كالحيض والنفاس او بحسب المعنى كسوء الخلق قوله ويذم من احوالهن بحسب الطبع سواء كان مذموما بحسب الشرع او لا قوله كالحيض مثال لما يستغفر ولا يذم شرعا والدرن اي الوسخ مبنى ومعنى مثال لما يستغفر ويذم شرعا ان جاوز الحدود دنس الطبع مثال لما يستغفر معنى لاحسا كما في الاولين وهو ان يكون في طبعها ان لا تجنب عن الفجور وحاصله افراط القوة الشهوية قوله وسوء الخلق تعميم بعد التخصيص ٢ اذ سوء الخلق عبارة عن جانب الافراط والتفریط في القوى الثلاثة اعني القوة الملكية والقوة الغضبية والقوة الشهوية التي هي منشأ الاخلاق الرديئة الذميمة وانما خص دنس الطبع اي الفجور والفحشاء بالذكر لانه اشنع احوال النساء قوله ويذم قيل انه عطف تفسيره لان القدر قد يخص بالجنس ولذا قال الازهرى القدر الجنس الخارج من بدن الانسان فعطف عليه يذم ليعين المراد منه والظاهر خلافه اذ القرينة المعنوية قائمة على المراد منه * قوله (فان التطهير يستعمل في الاجسام والاخلاق والافعال) جواب اشكال بان فيما ذكره المصنوع جمعا بين الحقيقة والمجاز فان التطهير حقيقة من المستغذرات الحسية وفيما عداها مجاز فاجاب بانه شائع الاستعمال في العرف العام في الاقسام الثلاثة بل في العرف الخاص فالظاهر انه مشترك بينها اشتراكا معنويا فكما انه حقيقة في القسم الاول كذلك حقيقة في التسعين ايضا على انه لو سلم ٣ ان التطهير في عرف الشرع حقيقة في ازالة النجاسة الجسية والحكمية كالنجاسة وفي عرف اللغة وعرف الاستعمال ينبادر الذهن منه الى الطهارة عن النجاسة وهي تدل على انه مجاز في النزاهة من قذر الاخلاق ودنس الطبع فوجه عمومته الى الاقسام الثلاثة اما بالترام الجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المصنوع او بعموم المجاز كما هو المختار عند اثنا الحنفية والقرينة على ذلك كون المقام مقام التمدح وهو يقتضي كمال التطهير ولا يحصل الكمال الا بتحقيق مجموع الاقسام الثلاثة ثم المراد بالتطهير خلقها كذلك فهو من قبيل ضيق في البر واختير على الظاهر ان الباطنة اذا طهرت بالظهور ابلغ منها بدونه * قوله (وقرئ مطهرات وهما ثقتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فواعلة وفاعل) اي اذا استند الفعل او شبهه الى الجمع المؤنث يجوز كون الفعل مفردا مؤنثا ثانيا وبه بالجماعة وجمعا مؤنثا نظرا الى ظاهر الجمع كما قال بقوله النساء فعلت او فعلن الخ نقل عن الرضى انه قال جعل ضمير جمع القلة ضمير الجمع وهو النون لانك لو صرحت بعدد القلة اي من ثلثة الى عشرة كان مميزا جمعا نحو ثلثة اجذاع وجعل ضمير جمع الكثرة ضمير الواحدة المستكن في نحو الجذوع انك صرحت حينئذ لانك لو صرحت بعدد الكثرة لما فوق العشرة كان مميزا مفردا نحو ثلثة عشر جذعا انتهى وهذا وجه الاستعمال كذلك وجهها صحيحا لا موجبا الا يرى ان ازواج في الآية الكريمة جمع قلة جعل ضميرها مفردة وجمعا وقول المصنوع وهما ثقتان فصيحتان اشاره الى رد ما ذكر في شرح الرضى اوالا توجيهه بنحو ما ذكرنا * قوله (قال واذا العذاري بالدخان تقنعت * واستجملت نصب القدور قلت * فالجمع على الالف والافراد على تاويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى مطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومطهرة) واذا العذاري الخ هو من قصيدة لابن ابي ربيعة الغني الحماسي العذاري ٤ جمع عذراء بمعنى البكر الملة بفتح الميم الرماد الحار يقال ملات الخبر والحم ملأ وامتلأها اذا بقي في الرماد ليطبخ والمعنى واذا الابكار مع فرط حيائهن صعن على فنان النار حتى يصير كالقناع لوجههن ولم يصيرن الى طبخ الطعام والقين في الرماد الحار قدر ما يعال نفسها به من اللحم لتمكن الحاجة والضرمنها والمراد وصف شدة القحط الى ان يبلغ امر العذاري الى هذه المرتبة مع فرط حيائهن وخص العذاري بالذكر لفرط حيائهن وشدة انقباضهن ولاجتناهن عن كثير مما يتبدل فيه غيرهن وبناء تقنعت للالتجاذ من القناع وهو ما يسر به الرأس اي اتخذن الدخان قناعا حين مباشرتهن للطبخ في الرماد الحار صابرات

- ٢ وبذاذ اللسان وسوء المشرة مع زوجها
يدخل دخولا اوليا ع
٣ فيه اشارة الى المنع لان قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ظاهر في كونه حقيقة في الشرع في القسمين الآخرين ونظائره كثيرة ع
٤ اصله عذاري بتشديد الياء فالياء الاولى مبدلة من المدة قبل الهمة كاتبدل في سريال فيقال سريال
ثم حذفت احدى اليائين وقدمت الكسرة فتحته تخفيفا فانقلب الياء الفا ع

على اذى الدخان والظاهر انه من التشبيه البلغ اى اتخذن الدخان كاتقاع ويحتمل الاستعانة المكينة والتخييلة وان فى جعل نصب القدور مفعول استجلت مجازا عقليا اذا استجبال وقع على القاء اللحم فى الرماد الحار وجواب الشرط قوله " دارت بارزاق العفاة مغالق " يبدى من قع العشار الجلالة " المغالق قداح الميسر وسهمه لان الجزور تغلق عندها وتهلك والعفاة جمع العاقى سائل المعروف والجمع جمع قعة وهى القطعة من السنام والعشار جمع عشارى الناقة التى اتت على حملها عشرة اشهر والجللة جمع جليل بكسر الجيم وتشديد اللام كصيبة بكسر الصاد وسكون الباء جمع صبي والمعنى اذا اشتد القحط دارت القداح فى الميسر يبدى لاقامة ارزاق الطلاب من اسنة اثوق السمان الكبار الحوامل التى قرب وضع حملها وكل ذلك مما يضمن بها ويتنافس فيها فاذا كان حال البكر من شدة القحط هكذا من مباشرة امور ثلثة تنافى حالهن فالتنافى بغير العذارى فى مثل هذه الشدة دارت مغالق يبدى بارزاق العفاة الخ وفيه وصف نفسه بالجود والكرم على وجه المبالغة والبراعة ومحل الاستهزاء قوله تنعت بافراد ضمير العذارى واكتفى باستشهاد الافراد اشارة الى ان الجمع لكونه على مقتضى الظاهر لاحاجة الى الاستهزاء كوقع فى الكشف كذا قالوا ومطهرة عطف على مطهرات اى وقرئ مطهرة بتثنية الطاء وكسر الهاء من باب الفعل فله اطهر واصله تطهر ٢ والعمل فيه مشهور ومطهرة بفتح الطاء والهاء البلغ من المبالغة او من البلاغة من طاهرة فلذا اخبر فى النظم دونها * قوله (لا شعاربان مطهرا طهرهن وليس هو الا الله عزوجل) اذنبه الفعل الى القادر القوى يدل على كون الفعل كاملا فانه لا يصدر عن القادر المطلق الا الكامل المطلق ولما عرفناه من قبيل ضيق فم البر لا اشكال بانه يوم ان لهن نوع نقصان فاذا الله تعالى عنهن * قوله (والزوج يقال للذكر والانثى وهو فى الاصل لئله قرين من جنسه كزوج الخف) والزوج يقال بالاشتراك اللفظى للذكر والانثى اى لكل واحد من الزوجين المتزاوجين مثلا زيد زوج وحده بسبب قرينه هند وكذا الهند ويقال للزوجة وجين معا كما يقال لاحدهما فيستوى فيه المذكر والمؤنث وازواج جمع زوج ذكرنا اوائى والمراد فى النظم الاخبار وفى جمعه ازواج دون زوجات فيه اشارة خفية لطيفة الى نكتة بهية يعرف من له سليقة ومن هذا علم ان التعبير عن الانثى بزوجة ليس بفتح مثل فصيح زوج * قوله (فان قيل فائدة المطعوم هو التغذى ودفع ضرر الجوع وفائدة التكوخ التوالد وحفظ النوع وهى مستغنى عنها فى الجنة قلت مطاعم الجنة ومناكحها وسائر احوالها انما تشارك نظائرها الدنيوية فى بعض الصفات والاعتبارات) وهذا استفسار من فائدة هذه الامور لدفع خيلان بعض الازهان القاصرة وحاصل السؤال والاستفسار ان ما فهمنا من فائدة هذه الامور ما ذكر ولا شك فى انتفاء الفائدة المذكورة فى مطاعم الجنة وغيرها مع اننا لم قطعنا ان لهذه الامور فائدة عظيمة فى الجنة السابقة فذلك افائدة ما هى فاجاب المص بان فائدة مطاعم الجنة وغيرها التلذذ التام بلذة عظيمة صافية عن شوائب الكدر ويكنى فى صحة الاطلاق الاشتراك فى بعض الصفات وقوله مطاعم الجنة الى قوله انما تشارك نظائرها الدنيوية فى بعض الصفات وهو التلذذ الغير المشوب بالآلام وتشارك نظائرها الدنيوية فى اللذة بحسب الصورة فان النعم الدنيوية لدفع الم الجوع والعطش ودغدغة التطف بالاكل والشرب والتكاح بخلاف نعم الآخرة * قوله (وتسمى باسمائها على سبيل الاستعارة والتبثيل) اذ التشابه بينهما حاصل فى الصورة التى هى مناط الاسم كما مر فهذا التشابه علافة بينهما فاطلاق التماز على المطعومات الحقيقية استعارة لاحقيقة وبوبده قول سيد المفسرين ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسامى اى لا المسمى فاذا اطلق اسم على شئ غير المسمى ذلك الاسم لكند مشابه به يكون اطلاق ذلك الاسم على ذلك الشئ على سبيل الاستعارة لا محالة ولاشارة ابن عباس الى ذلك قال المص على سبيل الاستعارة والتبثيل ولذ هول البعض عن تلك الاشارة الرقيقة قال بان نسبة نعم الجنة باسماء نعم الدنيا على سبيل الاستعارة مما لم يقل به احد من علماء العربية واهل اللغة على ان الاستقراء التام فى عدم ذلك القول مشكل وانا قص غير مبدع وعدم العلم لا يفيد عدم * قوله (ولا تشاركها فى تمام حقيقتها حتى تستلزم جمع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها) يشعر بانها تشاركها فى بعض حقيقتها ولا يلزم حصر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما على الاسماء حيث قال ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قيل انه اذا اشبه شئ بشئ لا يكون الا ان بينهما تمازيا فى اللذة والجرم

٢ ادغم التاء فى الطاء بعد قلبها وجى بهمة الوصل والمصدر اطهرا بفتح الطاء وضم الهاء الشددين والاصل تطهرا ادغمت فريدت همزة الوصل
قوله الجلاء انقباض النفس عن الصبح بخافة الذم ذكر بعضهم انه لم يرد به التعريف اذ قد يكون الاحتشام من يسخى منه بل هو فى اكثر النفوس الظاهرة والحق ان الكيفيات التفانية لا تحتاج الى تعريف لكونها وجدانيات فان عرفت كان التعريف لفظيا فالظاهر انه عرفه ههنا لئلا عليه كيفية جواز اطلاقه على الله بحمله على المعنى المجازى لما ان حقيقة من لوازم النقص لا يلين بحاله تعالى

والبقاء فالظاهر ان اطلاق اسم الشبه به على الشبه حقيقة قبل المعرفة بالتفاوت وعند من عرفه استعارة وهذا لانظيره اذ اللفظ اما مستعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او مستعمل في غير الموضوع له فمجاز وما ذكره لم نطلع عليه في كلام احدهم من الثقات لكن يرد على ما اختاره المصنف انه يلزم ان لا يكون لمطعمات الجنة لفظ حقيقي ولا ينبغي ضعفه فالصواب ان مطعمات الجنة ومناكحها تسمى باسماء مطاعم الدنيا ومناكحها فلا يلزم من تسميتها باسمائها حقيقة اتحاد المسمى كالالفاظ المشتركة فانها موضوعة لمعان مختلفة بل لتضادة فليكن هذه كذلك اذا لاسمها المذكورة في النظم الجليل لاطعمة الجنة كرمان ونخل وفاكهة ولحم طير وعسل ولبس وخمر وغير ذلك حياها كلها على الاستعارة والتخيل خارج عن الانصاف وما الباعث على ذلك وقول ابن عباس ليس في اطعمة الجنة الا الاسماء بلايم ماذكرنا على انه ان تم ماذكره لا يقتضي كون اطلاق الحرير والسندس واستبرق على البسة الجنة مجزا وكذا اساور والفضة استعارة ولا ينبغي انه تعسف عظيم مع ما يرد عليه من ان هذه المذكورات ليس لها الفاظ موضوعة لها على هذا التقدير ٢٢ * قوله (دائود) لا يموتون ولا يخرجون * قوله (والخالد والخلود في الاصل الثبات المبدد دام اولم يدم) اي في الاصل موضوع لمفهوم كلي ومشترك بين الدوام واللا دوام اشتراكا معنويا ولاتراعا بينا وبين المعتزلة في استعماله لمطلق الثبات دام اولم يدم وللدوام وللبقاء الطويل المنقطع وانما الخلاف في انها الحقيقة التي يحمل عليها عند الاطلاق ويفسر به فاذا كثر في الكشاف من قوله الخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع يدل على انه حقيقة في الدوام الذي لا ينقطع مجاز في غيره لكن ما قاله في اساس خلد بالمكان واخذ اطال به الإقامة وما في الدار الاصم خوالد وهي الانافي فانه يدل على انه حقيقة في طول الإقامة مطلقا وظاهره انه يخالف لما في الكشاف وقد ذهب بعضهم الى انه لا يعارضه ما في اساس لكن المخالفة ظاهرة كما اختاره بعض المحققين وعند اهل السنة ماذكره المصنف * قوله (ولذلك قيل للثاني والاحجار خوالد) ولما كان هذا البحث لغويا استدلل المصنف على مدعى الاستعمال الموثوق به فقال ولذلك الخ استدلالا لاياليا للثاني وهي الاحجار التي تنصب عليها القدر ٢ لطخ فافيه او الاحجار مطلقا واحجار الابنة كما هو الظاهر لانهم علموا ببقائه بعد انهدام المنازل ودروس آثارها ولا بأس في العموم * قوله (ولنجزة الذي بقي من الانسان على حاله مادام حيا خلد ولو كان وضعه للدوام كان التقيد بالأيدي في قوله تعالى * خالدين فيها لدا انقوا واستعماله حيث لا دوام كقولهم وقف مخدذ بوجوب اشتراكا بوجزا) خلد بفتحين وهو القلب ولا يشترط الاطراد في التسمية فلا اشكال بان القلب كما دام مادام الانسان حيا بقي سائر الاعضاء ايضا كالرأس مثلا فلم لم يسم بالخلد على انه اشرف الاعضاء سبب صلاح سائر الاجزاء وفسادها والبعض قال ومعنى بقاءه على حاله مدة الحياة انه باق على حركة لا يمكن اصلا لانه يتغير اصلا قال ارسطاطلس ليس القلب اول عضو يتحرك من الحيوان وآخر عضو يمكن منه انتهى وما قاله ليس بمثل قول ارسطاطلس ليس ليس معتداه في العلوم الشرعية على ان القوة المتصرفية تتحرك دائما لا يمكن لا بقطة ولا توما كما في المطول وفي هذا الاستدلال رد المعتزلة حيث ذهبوا الى ان الخلود حقيقة في الدوام ولهذا ادعوا ان مرتكب الكبيرة اذا مات بلا توبة يكون وعيده دائما لقوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * الآية بناء على زعمهم ان الخلود حقيقة في الدوام وهو مر دود بما ذكره المصنف فالخلود في هذه الآية بمعنى المكث الطويل * قوله (والا صل بنفيسها) اي الضابطية الكلية ان اللفظ اذا استعمل في أكثر من معنى واحد فان كان المجدد على الاشتراك المعنوي يمكن فلا يصر الى الاشتراك اللفظي والمجاز وهنا كذلك * قوله (بخلاف ما او وضع الاعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان كقوله تعالى * وما جعلكم لبشر من قبلك الخلد) فاستعمل فيه اي في الاعم او في الدوام بذلك الاعتبار اي باعتبار الاعم وفيه اشارة الى ان استعمال العام في الخاص حقيقة باعتبار انه فرد منه لان معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون الفرض الاصلى طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد ارادته منها وانت اذا اطلقت العام على الفرد منه قائما اردت به الحقيقة والتعدد فيما يكون متعددا باعتبار الوجود فلفظ الخلود لم يستعمل حين اطلاقه على الدوام مثلا لافيا وضع له لكن قد وقع في الخارج على الدوام واما اذا اطلق العام على الخاص باعتبار الخصوص فيكون مجازا والاشارة الى ذلك قال رحمه الله فاستعمل فيه بذلك

٢ وسيت خوالد لانها تقي في الديار مادام الديار باقية واهلها ساكنة وتبقى ايضا بعد ارنحال اهل الديار

قوله انحصار النفس مطلقا اي سواء كان الفعل قبيحا او لا وسواء كان ذلك الانحصار لاجل مخافة الذم او لا

قوله كافي نسي وحشي اذا اعتلت نساء وحشا قال الاصمعي انما يفتح النون مقصورا وعرق يخرج عن الورك فينتبطن الفخذين ثم يمر بالعروق حتى يبلغ الحافر والحشي الربو وهو النفس العالي وكما اذا اعتلت نساء وحشا يقال نسي وحشي يقال حي الرجل اذا كان من الانكسار متقص الحياة فغنى حي الرجل اعتل حياته

الاعتبار كاطلاق الجسم للانسان فان اطلاقه على الانسان من حيث غومه حقيقة ومن حيث خصوصه مجاز فلا اشكال بان العام لادلالة على الخاص باحدى الدلالات الثلاث فليأمل * قوله (لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد به من الآيات والسنة) استدراك من مفهوم الكلام اي الخلود مستعمل في المعنى الاعم كما عرفت وجهه لكن ليس المراد المعنى الاعم من حيث هو بل هو المراد من حيث تحققه في ضمن فرد خاص وهو الدوام بقرينة خارجية وهي الآيات الدالة على دوام اهل الجنة واكلها وسائر نعمها وكذا السنة المؤيدة لذلك ومن تلك الآيات الدالة عليه قوله تعالى * اكلها دائم وظلها * وقوله تعالى * جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدون فيها ابداء الآية حيث أكد الخلود بتأيد وضيق ذلك ومن السنة ٢ الدالة على الدوام خلود لاموت الحديث وفيه اي في قوله عند الجمهور رد على الجهمية ٣ الذاهبين الى ان الجنة والنار تغنيان واهلهما بعد تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار بقدر سيئاتهم ومنشأ شهتهم المزخرفة من البقاء وصفه تعالى فلا يتحقق في المخلوق وايضا قالوا انه تعالى لا يخلو ٤ من ان يعلم عدد انفس اهل الجنة ام لا وان الثاني جهل والاول لا يتحقق الا بانه تعالى انتهى وجوابه انه تعالى يعلم عدد انفس اهل الجنة واكلها الغير المشاهية قولهم والاول لا يتحقق الا بانه تعالى ممنوع لان المعقول المتميز لا يجب ان يكون له حدود ونهاية بخلافه عن غيره بالحد والنهاية وانما يكون كذلك ان لو كان تعالى بغيره وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد كذا في المواقف وشرحه وكذا رسالة في تحقيق هذه المسئلة لا يستغنى طالب الحق عنها والجواب عن الاول انه تعالى واجب الوجود بمنع العدم فحقه تعالى انه لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له في ذاته لا لغيره وبقاء اهل الجنة والنار ليس كذلك لانه بارادته تعالى مع امكان عدمهما في كل لحظة في حد ذاتهما * قوله (فان قيل الايدان مركبة من اجزاء متضادة الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والاحلال فكيف يعقل خلودها في الجنان قات انه تعالى يعيدها بحيث لا تتغيرها الاستحالة بان يجعل اجزائها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية في القوة لا بقوى شيء منها على احالة الآخر متعاقبة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما يشاهد في بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم واحواله على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة) هذه الشبهة على قاعدة الفلاسفة لده فمهما وللتبعية على ضعفها والمراد بالاجزاء المتضادة العناصر الاربعة اذ كيفة النار هي الحرارة واليبوسة وهما متضادان لكيفية الماء التي هي البرودة والرطوبة وعليه فمقس ماعداه ومعنى كونها معرضة للاستحالات انها قابلة للتحويل والاتصال فاذا انقلب بعضها الى بعض بقتت الاجزاء التي كانت متماسكة قبل الانقلاب مثلاً اذا انقلب الماء ارا بقتت الاجزاء التي كانت متماسكة بالرطوبة التي في الماء وكذا حال اليبوسة والحرارة والبرودة لان لكل منها مدخلا في تماسك الاجزاء فلا يعقل خلود في الجنان فكيف يقال ان الخلود في النظم الجليل بمعنى الدوام والابد وهذه الشبهة والمغلطة جارية بعينها في الخلود في النيران واجاب بنسليم ان الايدان مركبة من الاجزاء المتماثلة لكن تركيبها في الاعادة ليس كتركيبها في البداية والديانة فانه تعالى يعيدها بحيث لا يتغيرها اي لا يعرض لها ولا يتعاقب عليها الاستحالة بان يعرض لها التغير ويتبدل الاحوال لماد النصوص الثقلية والعقلية ان احوال النشأة الاخرى لا تنفاس على احوال هذا العالم قوله متقاومة متفاعلة من القيام كما نقل عن المصباح يقاومه اي يقوم مقامه متساوية في القوة كيسان له معنى ومعنى القوة مبدأ التغيير والتأثير من آخر في آخر قيل وفي نسخة متفاعلة من قولهم تفاوت الشبان اذا اختلفوا السنحتان متقاربتان في المعنى اذ المراد ان كيفيتهما متباينة وقواها متساوية التفاوت بضم الواو مصدر بمعنى المفاعلة وفي ادب الكاتب انه يجوز فيه كسر الواو وفتحها على خلاف القياس ولا نظيره النعرض لتفاوت الكيفية لتهديد بيان تساوى القوة مختلفا لهذا العالم فان فساد الايدان في الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض بواسطة قوته وغلبة كيفيته واحاطته سببها الآخر بناء على جريان عادة الله تعالى في هذه النشأة على ذلك لان الارادة العلية تطلعت بشئ هذا العالم وابتداه تعالى دارا نعيمًا وملا كيرا فاذا جاء وقت هذه الدار اعا د ايدان الانسان على وجه قرره المص وهذه الكيفية الدائمة اما هي يحفظ الله تعالى وعدم كون بعض العناصر اقوى من بعض انما هو بارادته تعالى بناء على ربط

٣ وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي ع
٢ ومن السنة ما ورد في صحيح مسلم عن ابي هريرة ع
واي سعيد رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلي الله تعالى عليه وسلم قال ينادى مناد ان لكم ان تصحوا فلا تستموا ابداء وان لكم ان تحبوا فلا تموتوا ابداء الحديث ع
٤ كذا في تفسير السمرقدي ع

المسببات بالاسباب ولو كان بعضها اقوى من بعض لكان قادرا على حفظ الابدان ايضا وما ذكره المص طريق
اهل السنة وليس مبتدئا على اصل قلبي من كل وجه نعم لو قال في الجواب ان هذه الشبهة غير واردة لانا
لا نقول ان الابدان مركبة من العناصر الاربعة بل الاجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة والاجزاء التي
لا تجزى وان الحوادث كلها مستندة الى القادر المختار لكان اخصر واعذب لكن المص طاب الله رآه اختار
في مواضع من تفسيره كون الاجسام مركبة من العناصر الاربعة مع كونها حادثة ومع كون الاجسام
البسيطة مركبة من الجزء الذي لا تجزى لدليل لاح له وساق الكلام هنا على مذاقه وانت تعلم تأويله * قوله
(واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن والمطاعم والمنالك على ما دل عليه الاستقراء
وكان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فان كل نعم جليلة اذا قارنها خوف الزوال كانت منفعة غير صافية
عن شوائب الالم) لم يذكر الملابس لما ذكر في مواضع اخر والمراد بكون المعظم مقصورا على المذكورات ليس
قصرا حقيقيا بل اضافيا فان فيها لذات اخرون ذلك في اللذة كالولدان والتمائم واما الاصوات الحسية
فليس دون المذكورات في اللذة فليس اللذات الحسية اذ اللذات المعنوية كروبة الله تعالى واللذة الحاصلة
بها اعظم النعم وكذا رضوان الله تعالى والتلذذ بالمعارف والتسبيح والحمد والتهلل اعظم من نعم
اللذات الحسية كما في هذه الدار فاشل عن هذه اللذات الروحية الاخبار الاحرار وقيل الملابس ليست
من المعظم عند لان المراد به بقاء الشخص او النوع وهذا قريب اما اول فلان نعم الجنة للتلذذ
فقط لا تغير ذلك وقد مر بيانه سؤالا وجوابا آتفا واما ثانيا فلان الملابس مما بقاء الشخص او نوعه لا يمتنع
البلاد الباردة اشد البرودة وايضا ادخالها في المساكن على سبيل التغليب لا يرضى عنه اليب ملاك الامر
بكسر الميم وقبحها ما يقوم به ويتم ويكمل به كانت منفعة بالغين المعبدة والصاد المهمة اى مكفرة غير صافية
بمنزلة التفسيره عن شوائب الالم جمع شائبة والشوب الخلط ومعنى قوله ليس فيه شائبة ليس فيه شئ مختلط به
مفارقة وان قل ولو كان ذلك الشئ معنويا كما فيما نحن فيه فان الالم معنوي مختلط بالنعم الجليلة التي تارنها
خوف الزوال حتى قيل اشد الالم في وقت النعم لخوف الزوال لاجرم * قوله (بشر المؤمنين بها ومثل ما
اعد لهم في الآخرة بابهي ما يستأنم به منها وازال عنهم خوف الفوات بوعدهم الخلود ليدل على كمالهم في النعم
والسرور) جواب لما كان بها اي باللذات الحسية وهذا اول من التفسير بالجنات ومثل ما اعد لهم والمراد
بالتثنية ذكر ما يماثلها في الصورة يقل مثله كذا تمثيلا اذا صورت له مثله بالكتابة ومنه التثنية كقوله تعالى
* فتمثل لها بشرا سويا وهذا كثير في الاستعمال وجه التثنية بما عرفوه في الدنيا لانه اشهر عندهم ونعم الجنة
متشابهة به في الصورة لاني اللذة كما عرفت وايضا لما قال المص في ايامي ونسبي النعم الاخر وبة باسمائها على سبيل
الاستعارة والتثنية قال ومثل الخ فيكون المراد انه مجاز على الاستعارة وقد عرفت ما فيه وما عليه بابهي اي احسن
البهاء الحسن المفرط وازال عنهم الخ بقوله * وهم فيها خالدون اي دائمون الاول بوعدهم الدوام فمراده الخلود
المعهود الذي يراد به الدوام قيل ان البشارة على طريقة اهل الشرع والتثنية على طريقة الحكماء فانهم
يقولون المراد بالجنات التي تجري من تحتها الانهار والازواج ورزق الثمرات لذات عقلية شبيهة بالحيات
وهذا هوة من طغيان القلم فانهم ينكرون المعاد الجسماني وحل ما في القرآن على رأيهم الفاسد يحشى عليه
امر عظيم تجاوزاه عنا وعنه الرب الرحيم ٢٢ * قوله (لما كانت الآيات السابقة متضمنة لانواع من
التثنية) اشارة الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها والى رد من قال كالفرأ ليس في البقرة ما يكون التثنية جوابا له
فعلى هذا هو ابتداء كلام لا ارتباط له بما قبله فين ارتباطه بوجهين ردا له الاول قوله لما كانت الآيات الخ
اي سبق في النظم الجليل تمثيلات اي التشبيهات بانواعها بان يكون في المفرد كما في قوله * ختم الله على قلوبهم *
الآية اوفى المركب كما في ذلك القول ايضا على تقدير آخر فان فيه استعارة في المفرد اوفى الهيئة المتضمنة
للتشبيه وكذا في قوله تعالى * يتنادعون الله * الآية وقوله تعالى * مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً * الآية والوجه
الثاني ما سبأ من قوله وايضا لما ارشد هم الى ما يدل على ان التثنية به الخ قوله لانواع من التثنية اشارة
الى ما ذكرنا من الانواع والاقسام التي نحصل له باعتبار طرفي التشبيه لما عرفت من ان المراد بالتثنية التشبيه
مطلقا تشبيه مفرد بمفرد وتشبيه مركب بمركب ومركب بمفرد وعكسه وقد مر جميع هذه الانواع فيما سبق

سواء كان على سبيل الاستعارة او غيرها وقد اشترنا الى محله * قوله (عقب ذلك) اي ما ذكر من الآيات السابقة من قوله تعالى * ختم الله على قلوبهم * الآية وتضمن المجموع من حيث المجموع لا يستلزم تضمن كل واحدة منها ومعنى عقب اوردته عقبه متصلا به لان في آخرها قوله تعالى * واتوا به متشابها * الآية فلا انفصال جزما * قوله (بيان حسنه) متعلق بعقب لانه تعالى لما قال * ان الله لا يستحي * منه دل على كمال حسنه اذا شجى من شأنه ان يستحي فاعله او قائله منه وهذا او فقه لظاهر كلامه وقبل لانه تعالى مع كمال علمه وحكمته اكثر منه ولم يتركه فدل على حسنه وهذا في حد ذاته وجه جيد لكن ليس وجهه الا براد هذا القول الكريم عقب الآيات المذكورة اذا الحسن على هذا التقدير يعلم من ذكره تعالى التمثيل بدون ملا حظة ايراد هذه الآية عقب تلك الآيات * قوله (وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان يكون على وفق المثل له من الجهة التي يتعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخفة والشرف ودون المثل) وما هو الخ عطف على قوله حسنه والشرط بالجر معطوف على ما الموصولة او على حسنه او بالرفع معطوف على الحق وهو الاظهر مبنى ومعنى والضمائر الثلاثة المتصلة راجعة الى التمثيل وهو الراجح بلا تفكيك الضمير والحق بمعنى الحرى واللايق للتمثيل فيجوز ان يكون تقريرا للمعطوف عليه واما كونه بمعنى اللازم فان اراد به مصطلح اهل العربية كما هو الظاهر فراجع الى معنى اللابق وان اراد به لزوم العقلي فلا كلام في عدم اعتباره هنا والمراد بالشرط فيه الموقوف عليه توقفا جعليا لا عقليا عند البلغاء وما له اللابق له ويرشدك اليه قوله وهو ان يكون فان الضمير راجع الى الشرط او الموصول وعلى التقديرين يفهم اتحاد مآل الحق والشرط والا فلا بد من بيانهما على حدة وسكت عن بيان حسنه لان بيانه قد اشير اليه بنفى الاستحياء كما عرفت وارجاع ضمير هو الى المذكور للتعميم الى الاحسن لاحسن له وضمير ان يكون راجع الى المثل به بفتح التاء الدال عليه التمثيل لان ما يكون على وفق المثل له هو المثل به لا التمثيل الا ان يقصد المبالغة فالمثل الى المشبه وان كان فرعاً في الحاقه بالمشبه به حيث قالوا والغرض من التشبيه بيان امكان المشبه او بيان حاله او مقدارها او تقريرها لكنه اصل في ايراد المشبه به من حيث كونه عظيما او حقيرا الى غير ذلك وللإشارة الى هذا البيان قال من الجهة التي الخ اي لا من جهة اخرى لان المثل له اي المشبه له اعتبارات كثيرة وليس اللازم الاموافقة المشبه به اياه في نحو الخفارة والعظمة من الجهة التي تعلق به التشبيه مثلا تشبيه عبادة الاصنام ببيت العنكبوت باعتبار الوهن والضعف والمثبه في هذا الاعتبار في غاية الحقايرة فالواجب ان يكون المشبه به ايضا كذلك قوله دون المثل بكسر التاء الثلاثة اسم فاعل وهو الضارب نفسه واما الممثل له بفتح التاء ماضرب له المثل اي المشبه وهو عبادة الاصنام في التصوير المذكور * قوله (فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وازاذه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل) اذ الوهم هو القوة التي يدرك بها المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة سلطان القوى الدراك فلهما تصرف في مدركاتهما واستعمال ما هو آلف فيها بل لها تسلط على مدركات القوة العاقلة فيتنازعان فيها ويحكم عليها بخلاف احكامهما ولما برز المعقولات في صور المحسوسات بتشبيهها اياها ارتفع ذلك التنازع وساعد الوهم العقل ومعنى مساعدة الوهم العقل هو ان العقل قوة للنفس بها تدرك المعاني والكليات سواء كانت محسوسة الجزئية او لا اذا ذكر معنى ادركه وضرب به الوهم مثلا بجزئي بحكيه ويشبهه به فقد ادعى انه من افراد الموجودة في الخارج وبذلك يتخيل انه محسوس مشاهد وانه لا يس حلة من حلاله اخذها من خزانة الوهم فبين بذلك وثبت تحققه في نفس الامر وهذا مساعدة الوهم له * قوله (ويصالحه عليه فان المعنى الصر في انما يدركه العقل مع تنازعه من الوهم لان من طبعه الميل الى الخس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الامثال في الكتب الالهية وفشت في عبارات البلغاء واشارات الحكماء) ومعنى مصالحته له ان ما يدرك كل منهما ما غير لما يدركه الآخر لا يدرك الوهم لما يستخرج من الجزئيات المحسوسة والعقل للمعاني والكليات فبادعاه ان احدهما عين الآخر تضالها على الاشتراك فيه عند النفس التي قبضت بذلك والمراد بحب المحاكاة انها تحب محاكاة المعقول بالمحسوس وتشبيهه به فله ميل اليها البصير من جنس ما يقتضيه طبعه كذا ينويه ولا يخفى ان القوة الوهمية وسائر القوى الباطنة مما انكره اكثر المتكلمين فتخرج اصطلاح انبلاغة على اصطلاح الحكماء وبعض المتكلمين في غاية البعد فالاولى ان يقال فان ضرب المثل اوقع في القلب واقع الخصم الاله لانه يريك التمثيل محققا والمعقول محسوسا

كأبينة في تفسير قوله تعالى * مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً * الآية وخلاصته ان العقول الصرفة لعدم تناولها
الحس خفي فان مثل بالحسوس صار ظاهراً بآخرها زال عنه ذلك الخفاء وحصل له الجلاء * قوله (فيمثل)
الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان كان الممثل اعظم من كل عظيم (هذا صريح فيما قلنا من ان شرط التمثيل
ان يكون الممثل به على وفق المثل له على ان الضمير في ان يكون راجع الى المثل به دون التمثيل * قوله (كما مثل)
في الانجيل غل الصدر بالخالة والقلوب القاسية بالحصى ومخاطبة السفهاء بالآثام الزنايير) والجامع بين غل الصدر
والخالة استكراه النفوس عنهما والعراء من الفائدة والاضرار لكن في الاول معنى وفي الثاني حسي والجامع
بين القلوب القاسية والحصى عدم التأثر فان الحصى لا يؤثر فيها النار والماء والريح والقلب القاسي لا يؤثر فيها
الآيات الزاجرة والاعذار الناهية والجامع بين مخاطبة السفهاء وآثام الزنايير كونها منشأ لاذي اذا الأثارة
يؤدي الى لدغ الزنايير لدغاً حسيًا ومخاطبة يودي الى الشتم الذي هو لدغ معنوي ليس له النيام ومثل
في الانجيل ايضا لا تكونوا كالتخل يخرج منه الدقيق الطيب وبمسك الخالة كذلك اتم تخرجون الحكمة
من افواهكم وتبتون الفل في صدوركم وفيه بيان اشروع الامثال في الكتب الالهية * قوله (وجاء في)
كلام العرب اسمع من قراد واطيش من فراشة واعز من مخ البعوض) وهو المراد بقوله وقشت في عبارات البلغاء
اشارة الى بيان فشوه وشيوعه في كلام البلغاء اسمع من قراد يضغ القاف وتخفيف الراء ما يلقى بالابل ونحوها
زعم العرب انه يسمع هس سير الابل على مسيرة سبع ليال فتمرك لاستقبالها ويقصد الطريق فاذا رآه
الاصوص يتقوا ان القافلة قد اقبلت وهذا بناء على زعمهم فيما اشتهر بينهم سواء طابق الواقع ام لا فلا وجه
للبحث في مثل هذا بان هذا بالالهام مع ان آيات الالهام لمن سوء الافهام واطيش من فراشة اى اخف منه
٢ وهذا كما انه مثل في الطيش اى الخفة على ما ذكر في الصحاح هو ايضا مثل في الضعف على ما نقل
عن المستصفي ولهذا قال في الكشف وهو اضعف من فراشة واعز من مخ البعوض من العزة بمعنى التدور ٣
لا بمعنى ضد الذل والمخ هو الدماغ والدهن في داخل العظام والبعوض فمول من البعض وسأقي تمام بيانه
ومما جاء في عبارات البلغاء اجمع من الذرة واجره من الذباب الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وغرضه من هذا البيان
الزام المنكرين وهم مشركوا العرب واليهود بان القرآن نزل على وفق محاورات العرب فكما في عبارات
البلغاء شاع تمثيل الحقير بالحقير كما شاع تمثيل العظيم بالعظيم وان كان المثل من اشرفهم واعيانهم كذلك
شاع في كلام الله تعالى وانتكارهم القرآن لا يضر ذلك اذ انتكار التمثيل ليس لانكارهم القرآن بل لان الله تعالى
اجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت ٤ كما نقله المص عنهم بقوله لا كما قالت الجاهلة الخ كانوا
قالوا هب ان القرآن كلام الله تعالى لكن الامثال المضروبة ليست بمناسبة لجلال الله تعالى فرداه تعالى بهذا النظم
الجليل انتكارهم اياه ببيان حسنه وما هو الشرط فيه اثر ردهم اريابهم في القرآن بالتمجيد والتمجيد كافة الفصحاء
والى هذا اشير في الكشف حيث قال والعجب منهم كيف ينكرون ذلك وما كان الناس يضربون الامثال بالبهائم
والطيور واخفاش الارض والخشرات والهوام وهذا امثال العرب بين ايديهم مسيرة في حواضرهم وبوادئهم
انتهى ومراده ما ذكرناه من ان القرآن انزل على اصطلاح العرب وبعد تسليم القرآن كما هو الظاهر من
مقالهم انتكارهم ذلك من اعجب العجائب واشنع المعايير والقول ٦ بان هذا ليس في مقابلة انتكارهم ٥ بل هو دليل
اقتاعي ذكره ثانيا لا طعن في قلوب المؤمنين بعد ان ذكر الدلائل الالهية وقضى الوطر عن الرامهم ضعيف
لا بما به * قوله (لاما قالت الجاهلة من الكفار لما مثل الله تعالى حال المنافقين بحال المستوفدين واصحاب
الصليب وعبادة الاصنام في الوهن والضعف بيت العنكبوت وجعلها اقل من الذباب واخس قدر منه الله
اعلى واجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت) عطف على مقدر يفهم من الفحوى اى
والصواب ما ذكرناه لاما قالت الجاهلة فانه وهم فاسد والعطف على قوله وهو ان يكون على وفق المثل به بعيد
مبنى ومعنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله وهو ان يكون بيان شرط التمثيل قوله لاما قالت يكون حينئذ
نفي كون ما قاله الجاهلة شرطا وهم لم يبينوا الشرط الا ان يقال ان الشرط فهم من قولهم وهو كون المثل به
موافقا للمثل بزنة اسم الفاعل فاذا جمع الى ما يفهم من الفحوى فاذا ذكرنا يكون اولي قوله وعبادة الاصنام
اى ومثل عبادتها الخ هذا التمثيل مذكور في سورة العنكبوت وجعلها اقل الخ مذكور في سورة الحج ولا يضر

٢ يضرب لمن له خفة ع

٣ يضرب للشيء النادر الوجود ع

٤ على ما فهم من سبب النزول ع

حتى يرد ان المنكرين مشركوا العرب واليهود ع

اختلاف الروايتين وكلا الفريقين كما ينكرون القرآن ع

ينكرون الانجيل فقوله ولقد ضربت الخ لا يجدى ع

نفسا في مقابلة انتكارهم واستبادهم ع

(٦ غنى زاده)

عدم كونهما مذكورين في هذه قوله فيامر لما كانت الآيات السابقة الحيات الارتباط لانحصار الثقل فيها
 * قوله (وايضا لما ارشدتهم الى ما يدل على ان المحدى به وحى منزل ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد
 من آمن بعد ظهور امره شرع في جواب ما طعنوا به فيه فقال ان الله لا يستحي اى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة
 ترك من يستحي ان يمل بها لحقارنها) هذا وجه ثان للارتباط ومطوف على قوله لما كانت الآيات السابقة
 فحيث يكون ان الله لا يستحي الآية متعلقة بقوله تعالى * وان كنتم في ريب * الخ وانما اخره مع ان قرب
 المتعلق وهو * ان كنتم * الآية يؤيد . لان الاول راجع اما اول فلانه ان في الاول تقوية التخييلات السابقة
 وبيان حسنها والذب عنها وفي هذا تقوية المحدى به وتأييد ما يزيل الريب عن المنزل لانه لما ذكر الذباب والعنكبوت
 ضحكك اليهود وقالوا هذا لا يشبه كلام الله تعالى فقال تعالى ردا عليهم * ان الله لا يستحي * الآية بخلاف
 الوجه الثاني واما ثاني فلان في الوجه الاول موافقة شان النزول كما اشار اليه بقوله لاما قالت الجهلة الخ
 ورتب عليه وعيد من كفر به بقوله * فان لم تفعلوا ولن تفعلوا * الآية ووعد من امن بقوله * وبشر الذين
 آمنوا * الآية بعد ظهور امره امر الوحي لعجز الباغاء عن آخرهم ما طعنوا فيه من ضحك اليهود كما مر قوله
 اى لا يترك بيان المراد هنا وسيجي معنى الاستحياء الحقيقي واستحالته في شأنه تعالى فالمراد به هنا الترك
 مجازا امامر سلا واستعارة تسمية وسبأى التفصيل * قوله (والحياة انقباض النفس عن القبح مخافة الذم
 وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجرأة على القبايح وعدم المبالاة بها والحجل الذي رهوا انحصار النفس عن الفعل
 مطلقا) انقباض النفس تغيرها عن القبح اى عما يعاب به ويذم ولذا قال مخافة الذم فان للنفس اى الروح كيفيات
 تعرض لها سبعا لانفعالات حادثة وما لم تكن ملكة راسخة لا تسمى كيفية فان الحياء من الاخلاق الفضيلة
 والخلق لا يكون الا ملكة راسخة ولهذا قال وهو الوسط بين الوقاحة اشارة الى ان الحياء خلق جيد لانه
 وسط بين الافراط وهو الوقاحة والتفريط وهو الحجل الخ وكل صفة وخلق وقع بين الافراط والتفريط فهو جيد
 وصاحبه سعيد وبهذا تبين ضعف ما قال بان الراغب لم يفرق بين الحياء والحجل فان الحجل على ما فسر
 المصنف تفريط مذموم والحياء كما عرفت وسط ممدوح فكيف يظن اتحادهما ومن لم يفرق فله فسر بما فسر به
 الحياء امرى اده عدم انفرق في انقباض النفس المشترك بينهما اشتراكا معنويا والا فالحياء من شعب الايمان والحجالة
 ليس كذلك واما الحياء لاحشام من يستحي منه فراجع الى ما ذكره المصنف لان احتشامه وعظمته
 قد يؤدى الى فعل قبيح فلو هم القبح يحصل له الحياء والمراد بالقبح في كلام المصنف عام القبح الموجود
 والموهوم والوقاحة بفتح الواو بزنة كراهة وكذا الوجازة والوساطة والوثاقة والوداعة وقيل الوقاحة
 بضم الواو كالوقحة قلة الحياء وامله اطلع عليه والمستفاد من كلام المصنف ان الوقاحة عدم الحياء وتغير
 اللون ونحوه ليس داخل في مفهوم الحياء لانه كما عرفت ملكة راسخة وكيفية نهائية قائمة بالنفس فكيف يكون
 الامور الظاهرة داخل في مفهومه غايته اماره وعلامة على وجودها في الذهن كالغضب والفرح وقد يوجد
 تلك الامارة ولم يمتنع ذلك لجواز تخلف المدلول عن الامارة كما في العكس وبالجملة جميع الاخلاق فضيلة اورذالة
 من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس وليس شئ من الامور الظاهرة داخل في حقيقتها كالبصيرة والسبحانة
 والكبر والعجب والامور المتلاهرة بسببها علامتها وقد تطلق هذه على تلك الامور مجازا * قوله (واشتقاقه
 من الحيوية فانه انكسار يعترى القوة الحيوانية فيردها عن افعالها) رسم في جميع النسخ بواو بعد الياء كما رسم
 الصلوة ونحوها كذلك فقرأ الفا وقيل انها واو لفظا وخطا بوزن نمره ولم يعمل للتلايتبس بحجة واحدة
 الحيات وهو خطأ منه غره فيه ما وقع في القاموس فان هذه اللفظة لم تثبت الاشدوذا فلا وجه لجمعها اصلا
 وان لم نقل باختصاصه بالعلم والمراد بالاشتقاق الاخذ وقد صرفت ان الاخذ عام للجوامد والمشتقات وهذا مراد
 من قال ان الاشتقاق لا يختص بالمستق بل يجري في الجوامد وهو الاخذ من اصل يتوع من التصرف فيه واما
 نوع التصرف فيه لفظا فظاهر واما المناسب معنى فا اشار اليه بقوله فانه اى الحياء انكسار وهو المراد بقوله
 انقباض النفس اى انكسار وتغير معنوى يعترى القوة الحيوانية وهي قوة حساسة او ما يقضيها سبأى
 من المصنف تفصيله فيردها عن افعالها اى القوة الحيوانية فلكونها منسأ للافعال اضيفت اليها ويراد الجمع
 نظرا الى افرادها بطريق انقسام الاحاد على الاحاد وجه الرد عن افعالها هو ان الحياة تتبعها قوة نفسانية

محمد

قوله ان الله حي كريم وذلك في حديث سلمان رضي الله عنه فانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله حي كريم يستحي اذا رفع اليه العبد يديه ان يردهما صفرا يعني خاليا رواه ابو داود والترمذي قوله فالمراد الترك اللازم للانقباض لما تقرر ان الالفاظ اذا لم يجز اطرافها على الله تعالى بحسب المبادي يراد بها الغايات واللوازم كالرجة والغضب مثلا فان الرجة في الاصل انعطاف يقتضي التفضل والانعام والغضب غلبان دم القلب للانتقام فاذا وصف بهما الباري تعالى يراد بهما غايتيهما وهما الانعام والانتقام لانهما بحسب مبادي ما وهما الا انعطاف وغلبان دم القلب لا يصح ان يوصف بهما الباري تعالى تعالى عليه عن صفات الاجسام فكذا الحياء فان لها مبدءا وهو انقباض النفس وغاية لازمة له وهو ترك الفعل فمدد وصف الله تعالى به يراد الترك لما ان المبدء من سمات النقص قال صاحب الكشف الحياء تغبر وانكسار يعزى الانسان من تخوف ما يعاب ويخجل ثم قال فان قلت جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حي كريم يستحي اذا رفع اليه العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا فلا هو جاز على سبيل التمثيل مثل تركه تحييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من اعطائه لكرمه بترك من رد المحتاج اليه حياء منه وكذلك معنى قوله ان الله لا يستحي اي لا يترك ضرب المثل باله وضد ترك من يستحي ان يمتثل بها لخصارتها قال صاحب الانصاف تاويل ما في الحديث لازم لانه لا يحتاج الى التأويل بالمعنى المجازي واما الآية فلا يحتاج الى التأويل لان الحياء مطلوب منه تعالى فيها فهو كقولك انه تعالى لبس بحسب ولا عرض ثم اجاب عنه بان السلب وقع عن تخصص وانما يكون ذلك في المكثات ولو سلب عنه الحياء مطلقا لتوجه ما ذكره كقولك لا يجوز ولا يزول واما ههنا فقال لا يستحي ان يضرب وقال صاحب الانصاف في كلام الزمخشري في الكشف ما يدل على التأويل انما يحتاج اليه في الخبر لا في الآية فقف عليه ثم كلامه قوله وككاته اراد بذلك قوله كيف جاز وصف القديم به وقوله وذلك في حديث سلمان رضي الله عنه فان وصفه تعالى بالحياء انما هو في الحديث واما الآية ففيها سلب الحياء وقال الطيحي رد ١١

كالا حياء ونحوه فاذا استحي انسان كانت قواه المحركة له لانه حياء منكمرة عما يريد فيتركه وقال الواحدى قال اهل اللغة الاستحياء الحياء لان استحياء الرجل من قوة الحياة فيه لئلا يعلم بواقعه الذم والعب والحياء من قوة الحس قيل ولقد اجاد المص في ضعيه حيث فسر الحياء اولاً ثم اتى في بيان اشتقاقه بما فسر به الزمخشري تيمنا للفاصلة وائما الى انحادهما انتهى ولا يخفى عليك ان ما استفاد من هذا التعريف ان الحياء ما يرد الانسان عن افعاله مطلقا حنا كان او قبحا ولا يخفى ضعفه لان ما ثبت في موقفه ان الحياء اي الانقباض عن الامور الحنة كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وترك السنن كالتسوك والشئ حافيا وغير ذلك فهو مذموم جدا لانه ليس بحياء حقيقة بل في صورة الحياء في الحقيقة جبين وضعف في الدين اورياه او كبر ولو قيل انه حياء حقيقة لكن من الناس دون الله تعالى ورسوله لكان افحش فادان المذكور فان الحياء كما عرفت انه شعبة من الايمان كما في الحديث فهو مدح واما في التعريف الاول وهو انقباض النفس من القبح اي عن فعل القبح ولو كان المعنى عن جهة القبح وبسببه لا يضرنا ايضا لان قوله مخافة الذم ينشأ ان المراد بالانقباض انحصار النفس عن فعل السوء وترك الحسن ويؤيد قوله في الجعل انحصار النفس عن الفعل مطلقا فلا جرم انه يجب تعييد الافعال في قوله فيردها عن افعالها بالقبيحة واما الجعل فيهم من كلام المص حيث جعله تفریطا للحياء كما جعل الوقاحة افرطاً للحياء وكلاهما مذمومان لكن قوله مطلقا اي سواء كان الفعل قبيحا او حسنا وسواء كان لمخافة الذم ولا كما فسر ارباب الجواهر لا يلائم ما فهم من كلامه لانه حينئذ يكون اعم من الحياء فادة الاجتماع يكون حسنا وهو خلاف المفهوم ويمكن الجواب بان هذه الكيفية الرسوخة في القلب مذمومة ولو باعتبار تحققها في ضمن الحسن وبسبب كونها منشا لترك الجليل وكونها منشا لترك القبيح فغيره عند اذالمشاللعن والتبجح فالتبجح راجح كما اذا جتمع الحلال والحرام فالحرمان غالب * قوله (فقيل حي الرجل كقيل نسي وخشي اذا اعتل نساء وحشاه) حي من باب علم كقيل نسي وخشي اذا اعتلت نساء بفتح النون والقصر حرف يخرج من الورك وينبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النساء وحشاه وهو ما انضمت عليه الضلوع والجمع احشاء والسرف ذلك ما قاله البعض ان ابيته الافعال وصيغها انها معان واصلا ان يكون لوجود مأخذ الاشتقاق والمعنى المصدري في الفاعل وقديحي غير ذلك كما في رأسه وجلده اصاب رأسه وجالده وللزالة كما في قشره اذا ازال قشره وللأخذ منه نحو ثلثه اذا اخذ ثلثه وقديكون لا صابة آفة باصله سواء كان معنى اوعينا وان خصه في التسهيل بالتأني كمنى اذا اعتل نساء وهذا معنى مستقل ويجوز ان جاءه للزالة او للاصابة او للاخذ منه لانه يتقصد قوته وبؤد الاول تمثله في الكشف بقوله هلك حياء كما يؤيد الاخير قوله فتقص الحياة انتهى فحي الرجل اعتل حياه اي نقص حياه بسبب انكار القوة الحيوانية به عليه المص بقوله كما قيل الخ حيث قال اذا اعتل نساء فاذا معنى حي الرجل وكذا حيث المرأه اعتلت حيوته ولو صرح به لكان افيدوا لانكاره علوا وعسر لكه معنى فيكون مجازا فيهما * قوله (واذا وصف به الباري تعالى في الحديث ان الله تعالى يستحي من ذي الشبهة المسلم ان يعذبه ان الله حي كريم يستحي اذا رفع العبد يديه اليه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا) اطلاق الحياء عليه تعالى لابد من التأويل لانه وان ورد اطلاقه عليه في الحديث الشريف بل الآية ايضا لكنه على سبيل المجاز او على سبيل المشاكلة وصحة اطلاق الاسم عليه تعالى حين ورد في الشرع اذالممكن على سبيل المجاز او المشاكلة كالماكر والخادع فانها لا يصح اطلاقها عليه تعالى بلا تأويل وان وردا في الشرع ٢ واليه اشار المص في تفسير الرحمن حيث قال واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون افعالات انتهى فلا يعرف وجه ما نقل عن السمرقندي في شرح التأويلات اختلف اهل الكلام في اضافة الحياء الى الله تعالى فقال قوم بجوازه لوروده في الآية والحديث لانه قد يحمده منه ما لا يحمده من الشاهد والحياء محمود فهو احق بالاطلاق وقيل لا يجوز لانه انقباض القلب وانزواؤه لما يؤد وخوف العجز وهو محال في حقه تعالى فلا يجوز التأويل كما سيأتي والثاني ظاهر واما الاول فلا يعرف له وجه اذ الظاهر انهم ارادوا جواز اطلاقه على الحقيقة بقرينة المقابلة للثاني فان عندهم يجوز تأويل اي مجاز او مشاكلة وعند اولئك المجوزين يجوز اطلاقه عليه تعالى بلا تأويل ولا يظن ان احدا ذهب اليه اذ فساد اظهر من ان يخفى الا يرى ان الرحمن والرحيم

٣ وفيه ايضا اشارة الى ان الله تعالى مع عظمته وكبريائه اذا كان يستحي من ان يعذب الشيخ الفاني فاشيخ احق ان يستحي حق الحياء من الله الاعلى ان يعصى ويتبع الهوى مع ذنوبه الى اقاء الجزاء وفيه مبالغة عطية الى ترغيب الاستحياء بحفظ البطن وما حوى **س**

٢ لكن اشكل بان الترك ليس معنى حقيقيا الاستحياء فكيف يكون استعارة تبعية او تشبیه اللهم الا ان يصار الى معنى ما ذكر في التلويح من انه قد يقام الغرض من المعنى الخفي مفساهه ويجعل كانه الموضوع له وحاصله ان التجوز من المجاز جائز وان انكره بعضهم **س**

١١ قول صاحب الانصاف اثبات الترك في تأويل الحديث بقوله مثل تركه ونفي لترك في تأويل الآية بقوله لا يترك ضرب المز وقال بعض الافاضل من شراح الكشاف قوله هو في قوله هو جار على سبيل التمثيل اركان عائدة الى قوله وصف القديم به فاقاله العراقي بمعنى به صاحب الانصاف واضح ثم ان الزمخشري لما رأى ان السلب عن مخصوص وهو يقتضي تصوير الملكة استطراد بذكر تأويل الآية وان عاد الى قوله تعالى " ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا " كان تأويل الآية مقصودا اصليا وتأويل الحديث مستطرادا وكان الانسب تأخيرها عن تأويل الآية فلعل قول صاحب الانصاف اوجه وقال بعضهم ما حاصله ان قوله لا يستحي ان يضرب مثلا اما ان يكون سلبا محض او عدم ملكة والاول لا يحتاج الى تأويل كما اذا قيل ليس يحسم ولا عرض والثاني يحتاج اليه ولكنه منقوض بمثل قوله تعالى " لا تأخذ سنة ولا نوم " وقوله " ما اتخذ الله من ولد " فان ذلك سلب عن مخصوص ولا يحتاج الى تأويل واجاب بمجوابين احدهما ان نفي الحياء وصف مذمة فانه يقال الخائن فيما لا ينبغي لحيائه ويقال اذا لم تسخ فاصنع ما شئت ولا يكون وصف مذمة الا اذا كان عدم الحياء عماما شانه الحياء فان سلب الحياء عما لا يصح له الحياء لا يكون ذما قطعاً اما اذا كان من شانه الحياء كان الحياء كماله فنفى الحياء عنه سلب كمال فيكون مذمة والثاني لما كان نفي الحياء وصف مذمة فلو كان سلبا محضاً لا يصدق على الله تعالى واجاب الحياء في غير صادق عليه لزم ارتفاع التقيض فقد بان ان الحياء لا ينبغي في العرف عن شيء الا من شانه الحياء فلماذا احتاج نفي الحياء عنه تعالى في الآية الى التأويل كما احتاج اليه اثباته له تعالى في الحديث بخلاف السلوب فيما ذكر لان تلك السلوب ليست صفات مذمة في العرف كسلب الحياء فلا يحتاج الى التأويل بحملها على المجاز ١١

محمود ان ومع ذلك لا يصح اطلاقها عليه تعالى بل تأويل لان اصل معنى الرحمة رقة القلب وهو محال في شانه تعالى فاستحالة انقباض القلب الذي هو الحياء اجلي من كل البديهيات فلو قالوا لا يريه هذا فخرج الى القول انشائي فيجئذ الخلل اما في النقل او في المنقول قوله كما جاء في الحديث تمسك بالحديث لانه في الآية كان منقبا عنه تعالى فهو في الظاهر كقوله ليس بجوهر ولا عرض لكن ليس فيها نفي الاستحياء بنفس بل الاستحياء المتعلق بالضرب فيفيد ثبوت اصل الفعل بناء على ان محط الفائدة في النفي بل في الاثبات القيد وان لم يكن قطعيا لكن لما احتمل نفي القيد والقيد جميعا اتى بالحديث الصريح في ذلك والحديث الاول اخرج به اليه في الزهد عن انس رضي الله تعالى عنه وابن ابي الدنيا عن سلمان رضي الله عنه والمعنى ان الله تعالى يستحي اي يعامل معاملة من يستحي ففيه استعارة تمثيلية والتصدير بكلمة ان وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم والمبالغة في تحقق مضمون الجملة والتعبير بالاسم الجليل لا فائدة ان ذلك الاستحياء في غاية من المبالغة لصدوره من عظيم موصوف بجميع وصف كريم من ذي الشبهة بفتح وسكون مصدر شاب يشيب شيئا وشدة وقد بطلت على اللحية الشابة ايضا لكن المراد هو الاول لانه شامل لمن وصل الى سن الشيخوخة ولم يعرض اليأس في لحته ولان اضافة ذو الى اسم الجنس الذي هو المصدر هو المتبادر فاحتمال كون المراد اللحية الشابة بعيد الملم بالجرصة ذي احتراز عن غيره واما بدايته منه فليس بمناسب ان يعذبه بل احتمال من ذي الشبهة اي يستحي من تعذيبه وذلك وقار من الله تعالى بمنع الشيب عن القور والطرب والنشاط ويميل الى الطاعة والتوبة ويكسر نفسه عن الشهوات فيصير ذلك نورا يضي بين يديه في ظلمات الخسر الى ان يدخله الجنة كذا نقل عن الطيبي في شرح قوله عليه السلام من شاب شيبة في الاسلام كان له نورا يوم القيمة فافاد ان المراد ذلك لان الشيب لا يعذب وان كان مصرا على العصيان اذا دلالة الدالة على تعذيب العصاة نعم الشيوخ والشبان ٢ والغرض تحريض الشيب على التوبة وقطع انفس عن الهوى والمواظبة على طاعة المولى لدنو ارتحاله من دار الفناء الى دار البقاء بل انصيان منهم باعث الى اشد الفضب كما ورد في الحديث قوله ان الله حي حديث آخر ترك العطف لان قصده التعذيب وهذا الحديث اخرج ابو داود والترمذي وحسنه والحاكم عن سلمان وصححه بدون قوله حتى يضع فيهما خيرا حي فيل ثلاث ياء من الحياء بمعنى الاستحياء كريم كانتا كيد لمعنى حبي يستحي جلة مستأنفة باعادة صفة من استوفى عنه الحديث من قيل احنت الى زيد صدق القديم اهل لذلك والسؤال المقدر هنا لما اذا كان تعالى حيا فاجيب بذلك وقيل جلة مفسرة لاحتلها من الاعراب وهذا كما ترى اذا رفع العبد اي عبده الملم وفي اختيار اذا وصيغة المضى تبينه على تحقق وقوعه وكثرة حصوله اي اذا رفع نحو السماء لانها قبله الداء او اذا رفع الى جانب القبلة والجمع بينهما اخرى وفيه اشارة الى استجاب رفع الدين الى هذا الصدر كما يستحب مسح الوجه بهما ايضا قوله ان يردهما اي من ان يرد هما متعلق يستحي وجواب اذا محذوف ان جعل شرطاً او ظرفاً يستحي اولان يرد صفرا بكسر الصاد المهملة وسكون الفاء اي خالبا عن القوائد اما باعطاء المسئول بعينه او بتنازع اخر دنيو بة واخرية بعدم مراعاة شرط الاجابة والاستجابة وال هذا اشار بقوله عليه الصلاة والسلام حتى يضع فيها خيرا ودفع الشرخبر ايضا افرد صفرا لانه في الاصل مصدر يتوى فيه الواحد المذكور وغيره وفي الكشاف هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخيب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج اليه حياء منه اي الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية ويجيئ توضيحه * قوله (فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما ان المراد من رجته وفضبه اصابة المعروف والمكروه اللزمين لمعنيهما) الظاهر من كلامه انه مجاز مرسل والعلاقة اللزوم لكن وجه اللزوم السببية والترك ههنا ليس حاصلا بالانقباض فلفظ السبب اهم هو بطاق على ميبه الحاصل منه كاطلاق المطر على النبات الحاصل منه وان جوز اطلاقه على جنس المسبب كما ذهب اليه البعض كاطلاق المطر على جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره من مياه الا بامثلا فيجوز اطلاق الحياء هنا على جنس الترك وان لم يكن ذلك الترك حاصلا بالانقباض فالوجه ما اشار اليه سابقا من قوله ترك من يستحي من كونه استعارة تبعية ٣ او تشبیه كما هو الظاهر شبه تركه ضرب المثل وتخيب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج اليه حياء منه او شبه الهيئة الحاصلة من تركه تعالى تخيب العبد وانه لا يرد يديه صفرا بل يرد

٢ هذا ضعيف لانه في العرف ايضا لا يلب النوم الا عن هو من شأنه وكذا الاطعام واتخاذ الولد

معد

٣ واصله للحيوان يدخل اكارعه حين يخوض الماء

ليشرب منه بضم ثم عم لكل شرب معد

٤ بكسر السين المهلة وسكون الباء الموحدة معد

١١ فتكون حقائق لا مجازات وقالوا اذا نفيتم امثال

ذلك على الاطلاق بمعنى انها ليست من شأنه وانه

لا ينصف بها كما في الامثلة المذكورة لا يحتاج الى

تاويل واما اذا نفيتم على التقييد فقد رجع النفي

الى التقييد وافاد ثبوت اصل الفعل او مكانه لا قبل

فاحتاج الى تاويل كما اذا قيل لم يلد ذكرا ولم يلد

نوم في هذه الليلة وليس بمرض فار الذات ومن ذلك

ان قولك ليس النهار صائغا حقيقة وقولك ليس نهار

زيد صائغا زوقا قال بعض الافاضل كالا جوابين مبنى

على ان نفي الحياة وصف مدامة ولقائل ان يقول هو

وصف مدامة في الانسان او مطلقا والا اول مسلم

ولكن ليس الكلام فيه والثاني ممنوع فانه عرف

الحياة بانه تغير وانكار يعزى الانسان فلا يصدق

على الله حقيقة واذا كان كذلك فلا يكون عدم

ملكته فلا يحتاج الى تاويل والصواب ان يقال

ما ورد في الحديث يحتاج الى تاويل وفد اوله بجعله

استعارة تبيح تمثيلية ولما كان النفي رد على المعنى

الايجابي وكان معناه الايجابى انترك كان النفي ايضا

كذلك والنفي عدم ملكة معناه المجازى لا الحقيقي

هذا اقول فيكون استعمال النفي في الترك حيث

في شأن الله تعالى على سبيل التجوز على المجاز

فليأمل فان المقام من المد احض

قوله اذا ما استحق البيت للنبي اى ركن الضمير

للتوق والكرع تناول الماء بغية من موضعه والبس

بكسر السين المهلة جلود البقر المدبوغة بالقرظ

شبه ماسرا لابل بالبيت لانيها ونقائنها وشبه

القرة التي فيها الماء المحفوظ بالازهار باناء من الورد

يصف الابل وكثرة الماء عندها وانها لانه عطش

لكنها لكثرة عرض الماء نفع عليها تسحى منه

فكره بمشافرها التي كالبيت يصف الابل وكثرة

الماء والكلاء عندها وانها لا تشرب عطشا بل اما

تشرب حياء من الماء حيث يعرض الماء نفسه عليها

والبيت استشهاد على استعمال الاستعارة بمعنى الترك

على سبيل التمثيل وقرينة المجاز استاده الى الابل فانها

بما لا يصح ان يستد اليه حقيقة الاستعارة

وهما ملوتان خيرا بالهيئة الحاصلة من ترك المحتاج اليه رد القدر المحتاج حياء منه واعطى مطلوبه باو فر ما غناه
ويوم منه فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة والمص اشار الى الوجهين
في الموضوعين كما هو عادته والبعض حاول التوفيق فقال لا تنفصال في كل مجاز اقوى استعارة كان او مجازا مر سلا
من اللزوم الى اللازم غاية ان يكون اللزوم في الاستعارة بطريق التشبيه انتهى ولا يخفى ما فيه على ذوى النهى
اذا الاسد مثلا كونه ملزوما والرجل لازما خفي جدا الا ان يتكلف قوله اصابة العروق اف ونشر مرتب نقل
عن صاحب الانصاف انه لقائل ان يقول ما الذى دعاه الى تاويل الآية مع ان الحياة الذى يخشى ذنبه ظاهرة
اليه تعالى ملرب في الآية كقوله الله تعالى ليس بحسب ولا جوهر ولا عرض وجوابه ما مر من ان المطلوب هنا الحياة
المقيد لا المطلق ومنه يفيد ثبوت اصل الحياء كما مر نحوه ووجه واجب ايضا بانه في العرف لا يلب الحياة الا عن
هو من شأنه فلذا احتج الى تاويل واما قوله تعالى لا تأخذ به سنة ولا يوم وما تأخذ الله من ولد وقوله وهو بطعم
ولا يطعم ٢ فهو مطلوب كل منه مطلقا ولو قيل لم يلد ذكرا ولم يأخذ سنة ولا يوم في هذه الليلة وليس بعرض
فار الذات لا احتج الى تاويل * قوله (ونظيره قول من يصف ابلا شعر اذا ما استحق الماء يعرض نفسه
كره ن ببت في انا من الورد) هو من فصيحة للمتنى مدح بها ابا العهيد وقيل البيت لابي الطيب قوله
استحق بمهملتين من الاستحياء على لغة استحق ٣ يستحق يحذف احدى اليائين لكثرة الاستعمال واللام في الماء
للعهد الذهبى قوله يعرض نفسه حال من الماء اوصفه اذ الماء في قوة النكرة كرعن من الكرع وهو شرب الماء
بوضع الفم عليه والبس ٤ بالكسر الجلد الذى سبب اى قطع شعره و دفع استعارة لمشافر الابل
لكونها ظاهرة عن الوسخ لكثرة وضعتها على الماء واراد باناء من الورد المنهل الذى ينبت على حافاته الورد
وجعل الموضوع المنضم للماء لكثرة الزهر فيه كانه انا من ورد والمعنى انه يصف كثرة مياه الامطار في
طريقه وانه ابن مذهب رأى الماء يجرى كانه يسرى لابله يعرض نفسه عليها فالابل تسحى من رده فتركع
فيها بمشافر كالبيت لنقائنها ولينها والارض المنبتة للازهار كانها من الورد بمثل ماء وانها تصود انها
لا تشرب الماء عطشا لكن حياء من رده الماء حيث يعرض نفسه عليها والتضير باستعمال الحياة حيث لا يتصور
معناه الحقيقي بل لازمه وهو تركع عرض الماء حيث شربت الماء بلا عطش فهو نظير ما في الحديث وفي القرآن
بلا فرق وابد ذلك بما وقع في كلام الشاعر الذى يستشهد بكلامه لكن الشعر ان كان لابي الطيب فامر التأيد
غير ظاهر واختير صيغة العقلاء لان الاستحياء من خواص العقلاء واما لكرع فليس من خواصها فصحة العقل
اما لمحافظة وزن الشعر اول المشاكلة وفي رواية اذا ما استحق بيمين وباء موحدة من الاستحابة وكرعن بسبب
بسبب مكورة ومثاة تحية ساكنة وباء موحدة والمعنى ان الماء يعرض نفسه وذلك يجيب والكرع بسبب
ان تشرب الابل الماء فنصوت مشافرها وسبب اسم صوت في شرايها كذا قبل فيجئنا لاستشهاد به لكن
الاول رجحه الزخشرى واختاره المص * قوله (واما ساعد به عن الترك لما فيه من التشبيل والباقعة)
اى الاستعارة التمثيلية وبه يظهر ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة
كما اختاره النحرير انتفاذا الى ما المانع له فله ان يقول هذا من قبيل الاكتفاء بالجزء الذى هو القصد وما
حذف مراد قدمه تفصيله في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية وقوله تعالى ختم الله
على قلوبهم الآية وقد مر توضيح الاستعارة التمثيلية في حل قوله فالمراد به الترك الخ ومنه ظهر ان كون
الكلام تمثيلا راجع عنده من كونه مجازا مر سلا فقط فهو مجاز مرسل واولا ثم استعارة تبعية على ما فهم من كلامه
هنا او هو استعارة تبعية اولا تعتبر معها استعارة تمثيلية اولا كما سلف التحقيق فيه والباقعة اذ المجاز لاسيا
الاستعارة ابلغ وهذا من عطف المعالول * قوله (ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة) خاصة اى
دون ما وقع في الحديث على المقابلة اى المشاكلة واما المقابلة في اصطلاح البديع وهى ان يؤتى بمعنىين متوافقين
او اكثر يؤتى بما يقابل ذلك فلا تناسب هنا فهى بالعنى الاقوى والمراد بالمشاكلة المشاكلة التقديرية كما هو الظاهر من
* قوله (لما وقع في كلام الكفرة) مر قولهم اما يستحق رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت
قبل هى غير الاستعارة لكن ظاهره ليس بحقيقة ووجه التجوز غير ظاهر وظاهر كلامهم ان مجرد
وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور

٢ مشترك يتنوع الى انواع باختلاف محله كالصلوة فانها مشتركة اشتراكا معنويا حقق به الحق صدر الشريعة

٣ قوله يظهر في غيره قبل فهذا مجازا بفرع على مجاز آخر ملحق بالحقيقة لاشتهاره او هو حقيقة عرفية انتهى والقول بالاشتراك المعنوي المتنوع باختلاف محله يعني عن ذلك التكلف

قوله وانما عدل به عن الترك يعني اذا كان المراد به معنى الترك كان الظاهر ان يعبر عن المعنى المقصود بلفظ الدال عليه بالمطابقة لكن عدل التعبير عنه به معنى الترك للتشيل والمباغة يريد بالتشيل الاستعارة التمثيلية كما حققه صاحب الكشف في تأويل ما وقع في الحديث بقوله هو جار على سبيل التشيل مثل تركه تخيب العبد وانه لا يرد يديه صغرا من عطائه لكرمه بترك من رد المحتاج اليه حياء منه وكذلك معنى قوله "ان الله لا يستحي" اي لا يترك ضرب المثل بالعوضه ترك من يستحي ان يتأمل بها لحقارته ساءتم كلامه وبهذا ظهر ان المتعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا او على معنى مركب كلفظ الاستحياء هنا وكلفظ على في اولئك على هدى ومعنى المباعدة فيه هوما في الاستعارة من ابراز الاستعارة في صورة المتعارضه وانها لكونها من اقسام المجاز كآيات الشيء بالبيئة وتنویر الدعوى بالبرهان وهذا هو وجه قولهم المجاز يبلغ من الحقيقة قوله ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على القابلة يعني يحتمل ان يكون قوله "عز وجل ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضه فقط لامع ما بعده من الآيات مجيئا على طريق المقابلة ليس المراد من المقابلة معناها الاصطلاحي عند علماء البديع وهي ان يوثق بمعنيين متوافقين فيكون ثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا بل المراد بها المشاكلة المذكورة في علم البديع وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحته تحقيقا نحو لفظ اطبخوا في قوله قلت اطبخوا الى جبة وقبصا او تقديرا كقوله "صبغة الله" وههنا لما قالوا ما يستحي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والنعكوت اجابوا بان لا يستحي اي لا يترك لكن اطلق عليه الاستحياء على سبيل المشاكلة كما في قوله "فستحيي منكم والله لا يستحي من الحق ومن الله قول ابي تمام

* من مبلغ افتاء يعرب كلها *

* اني بنيت الجار قبل المنزل *
في مدح ابي الوليد بن القاضي اجد بن ابي داود وله
* بوات رحلي في المراد المبقل *
* فرتعت في ارا القمام المسبل * ١١

المشاكلة اعتبار الاستعارة لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا الى جبة وقبصا انتهى فاستفيد من كلامه ان في صورة المشاكلة ان تحقق علاقة مشابهة او غيرها فيكون جهة التجوز تلك العلاقة فتح يكون المشاكلة لتحسين الكلام والافئس المشاكلة تكون من العلاقة الصحيحة للتجوز وهو الاحسن الاولى اذ نفس المشاكلة كونها علاقة مع انها غير مفردة منها في المشهور ضعيف فلا يلتفت اليها عند تحقق العلاقة المتبعة وبعضهم وجه ذلك فقال ويمكن ان يقال جهة التجوز هي المجاورة في الخيال فان خياطة الجبة والقبص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما يلحى بها نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله بان قيل اقترح شيئا نجد لك طبعه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فجازان يعبر عن الخياطة بالطبخ فيقول اطبخوا الى جبة وقبصا واما المصاحبة في الذكر فلا تصلح لان تكون جهة التجوز لان حصوها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله لئلا يحطه فيستعمل المجاز انتهى وانت خير بان ما ذكره لا يجري في مثل قوله تعالى "نعم ما في نفسي ولا علم ما في نفسي" الآية الاتكاف بعيد وايضا هذا يقتضي صحة التجوز في كل موضع تحقق فيه تقارن الصور في الخيال فانه حينئذ منشا صحة ذلك لخصوص المشاكلة وايضا عند التكرار في الآيات قرينة للعموم كما اعترف ذلك القائل في حاشية المطول فالاولى ان المشاكلة نفسها من العلاقة مالم تحقق علاقة اخرى والاكتفاء بتقديم العلاقة على التجوز تقدما ذاتيا كتقديم الوضع على الدلالة والتكرار في الآيات والمجاز في الزيادة ونحوه من العلاقات تقدمها ذاتي وفي كلام المص صريح في انه جل الاستحياء في الآية على الاستعارة وتعرض الحديث الشريف لتكثير الامثلة وتفسير القوائد لانه لم يحمل ما في الآية على المجاز لكونه مسلوبا وقد عرفت سره بان الذي راجع الى القيد على ماهو الاصل والغالب بل ادعى الشيخ عبدالقاهر كلبه بالغة فاقضى ثبوت اصل الحياه في الظاهر من كلامه ان المشاكلة وجه متقل لمجيئ الاستحياء مع ان الاستعارة والمجاز يمكن فيها تأمل في توجيهه * قوله (وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع شيء على آخر) قبل هكذا في النسخ وليس بسديد لان الاعتمال هو العمل لنفسه صرح به في الاساس ولا يلزم لقوله من ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه لنفسه وغيره وكذا نقل غيره من القاموس حيث قال واعتمل عمل نفسه ولا مجال لمنع ذلك فجوابه ان المص استعمال القيد في المطلق مجازا والداعي الى المجاز التنبيه على كثرة المقيد ويقرب منه ما قيل المراد من اعتمال المثل اعتماله لنفسه بوجه جزأ من كلام نفسه مؤديا ما اراده من المعنى ولا ينافيه قوله من ضرب الخاتم فانه وان كان اعم من ضربه لنفسه لكن يجوز ان يكون المأخذ عاما والمأخوذ خاصا عرض له لخصوص من جهة المأخذ انتهى الاولى من جهة الصورة ولا ينبغي عليك ضعف هذا فالوجه ما سلف وفي بعض النسخ اعتماده وهو القصد اليه وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم وقد فسر الاعتماد هنا بالذكر والقصد اليه ويجعل مضربه معتمدا على مورده وهذا المعنى الاخير هو الموافق للاستعمال المشهور لكن قوله من ضرب الخاتم لا يلائم الاعتماد على ما نقل عن الاساس وهو عمدته واعتمده قومه صنعه وما آله عليه كما في النسخة الاخرى ونقل عن صاحب الكشف انه اشارة الى اظهار المناسبة بين الموضوع الاصل وهو الاعتماد المولم وبين ما استعمال فيه اي المقصود من هذا التعبير بيان المناسبة بين هذه الجازات اعني ضرب المثل وضرب اللبن وضرب الخاتم وضرب الدلة وبين حقيقة الضرب الذي هو الاعتماد والمخصوص واستعمال الآلة انتهى وفيه نوع خدشة لان المراد من نحو ضرب الخاتم عمله وصنعه كما مر وهذا البيان يقتضي ان يكون معنى ضرب الخاتم ايقاعه على الصك والمكاتب ونحوهما مع انه غير جار في ضرب اللبن فالصحيح ان معنى ضرب الخاتم اتخاذه وصنعه فالاستعارات التمثيلية مجاز من هذا القبيل ومعنى اخذه منه ذلك واصله اي معناه الحقيقي وقبح شيء اي ايقاع شيء على شيء اذ الوقوع مصدر متعدي ومصدر اللازم الوقوع نظيره كالرجوع والرجوع وهذا المعنى مفهوم كلي مشترك بين افراد اشتراكا معنويا نقل عن الراغب انه قال ولتصور اختلافه خولف بين تفسيرها كضرب الشيء بآب وبالعصا واليد وضرب الدراهم باعتبار مضربه بالمطرقة والضرب في الارض الذهاب فيها وهو ضربها بالارجل وضرب الخيعة بضرب اودتها بها بالمطرقة وضرب المثل من ضرب الدراهم وهو ذكره بشيء يظهر ٣ اثره في غيره انتهى لمختصا وهذا هو به عدم اعتبار قصد الايلاء فيه فن اعتبره

خصه بالضرب باليد والنص والسيف ونحوها ويدعى ان استعماله في قوله تعالى * ضربت عليهم الذلة الآية وقوله تعالى * فضرنا على آذانهم في الكهف الآية والكل يحتمل لكن الاشتراك المعنوي هو الظاهر كما هو الشايع في مثله والاكترون ما لو الى كونه حقيقة ومجازا * قوله (وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باعتبار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيبويه) مخفوض المحل منصوب به باعتبار من اذ حذف الجار من ان وان قياس فاذا وجب تقدير من لكونها صلة يستحق اقتضت كون مدخولها مجرورا بها محلا ولما كان مدخولها مفعولا غير صريح للفعل المذكور اقتضى كون مدخولها منصوبا محلا بذلك الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلا كما امتنع اجتماعهما لفظا فلا جرم اختار الخليل الاول وسيبويه الثاني كذا قيل ولو قيل مجرور بحله القريب ومحله البعد منصوب لارتفع الامتناع بخلاف اللفظ واعتبار المحل في بعض المواضع دون بعض آخر كما فيما نحن فيه لا بد من بيان الفرق ولم يرض ما في الكشف من انه يتعدى بنفسه وبالجار واقتصر على الثاني لان معناه الخفي هو الانقباض فلا يقتضي المفعول وكان الرخصى نظر الى انه هنا بمعنى ترك فهو متعد فاعتبر معناه المجازي فيجوز التعدية بنفسه واعتبر ايضا معناه الاصل فيجوز تعديته بالجار اذ المجاز المخالف لاصله في التعدية يجوز فيه النظر الى اصله ولعمري المجازي كما صرح به البعض واما المص فاعتبر اصله فهو متعد بالجار وان كان المراد المعنى المجازي دون اصله * قوله (وما ابهامية تزيد للكرة ابهاما وشاعا وتعد عنها طرق التقيد كقولك اعطى كتابا اي كتاب كان) وما ابهامية اي انها اسم بمعنى شيء وما بعده من الكرة صفة له تزيد للكرة ابهاما وتفرع على الابهام التحقير كما فيما نحن فيه والتعظيم مثل لامر ما يستحق التوقير اذ الشيء اذا كان حقيقا يكون مبهما غير متلفته اليه وايضا اذا كان الشيء عظيما لا يدرك كله ومن هذا يكون الابهام مقيدا للتحقير والتعظيم ويعرف ذلك بالقارئ ويفيد التوعية بدون نظر الى حقارته وفخامته نحو اضربه ضربا موبعا وشاعا اي عوماشعولا قوله وتعد عنها طرق الخ كالنا كبدله او كاليان له اذ الكرة تفيد العموم الشمولي بحسب التوكيد وان كان وضعه لفرد ما لاسيما الكرة التي في سياق النفي كما فيما نحن فيه فعلى هذا كان الاولى وتعد عنها طرق التخصص الا انه باعتبار الاصل مطلق فالمعنى لا يترك ضرب المثل اي مثل كان وبعبارة عطف بيان نقل عن ابي البقاء انها نكرة موصوفة بقدر صفتها وبعبارة بلا منها وغيره صفتها واليه ذهب الفراء والراجح وتطلب ما يدل من مثلا ولم يذهب اليه المص كما ذهب الى كونه عطف البيان لانه يقتضي كون مثلا غير مقصود بالنسبة وان لم يكن ذلك كليا فان قيل انه اذا افاد العموم يكون المعنى انه تعالى لا يترك مثلا اي مثل كان فيقتضي ان جميع الامثال مضر وبه في كلامه قلنا عام بحسب النوع لا بحسب الافراد اي لا يترك مثلا اي مثل كان حقيقا كان او عطفيا او عام خص منه البعض والمخصص هو العمل اذ من المعلوم بدهاء انه تعالى لم يضرب جميع الامثال في كلامه بل في جميع كتبه السماوية والمعنى لا يترك مثلا اي مثل اراده وهذا الوجه اوفق لكون بعبارة بلا اذ في الاحتمال الاول كونها عطف بيان مع عمومها حقيقا وعظيما مشكلا واما على الثاني لا يترك مثلا اي مثل كان اراده من الامور المحقرات * قوله (او مزيدة للتأكيد كالتى في قوله تعالى * فبارحة من الله) اي لتأكيد ضرب المثل اي ضربه حقا فحقا يعلق بضرب والمراد ابدان زيادة ان اصل المعنى بدونه يتم ولا يختل لانها لا قائمة بها اصلا فان لها قائمة اما لفظا فلترتين اللفظ واما معنى فلما كبد والى هذا التفصيل اشار بقوله او مزيدة للتأكيد وبقولنا ان اصل المعنى الخ بتدفع ما توهم من انها اذا كانت للتأكيد فكيف تكون زائدة اذا كانت كبد عندهم ليس من قبيل اصل المعنى فانه تأييد لمعنى مستقل بمعنى غير مستقل * قوله (ولا معنى بالزبد اللغو الضايع فان القرآن كله هدى وبيان لما لم يوضع لعنى يراد منه) جواب سؤال مقدور وتقرره واضح قوله بل ما لم يوضع لمعنى الخ اشارة الى دفع اشكال ذكره الشيخ الرضى وهو ان بعض الحروف المقيدة للتأكيد مثل ان واللام لا تعد صلة زائدة وان اشترط عدم العمل انقضاء باللام حيث لم يعمل وبزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وجه الدفع هو ان واللام وضعتا ابتداء لخصوص معنى التأكيد وليس حروف الصلة كذلك بل وضعت لان تذكر مع غيرها فصيده وثاقه وقوة على اي وجه كان وانما استفيد خصوص التأكيد من خصوص المحل ولما كان ان واللام لا تفيد ان الا للتأكيد علم كونهما موضوعين له واما المزيدة فتارة تكون للتأكيد وتارة تكون سببا لاستقامة وزن الشعر والحسن او غير ذلك من تزيين اللفظ وزيادة الفصاحة بدون التأكيد فلا اشكال

١١ والافاء الاخلاطى جاعلات بعرب ويعرب اسم رجل وهو يعرب بن قحطان ثم سميت القبيلة به وفاء الدار ساحتها والجمع افنية قال هو من فناء الناس اذ الم يعلم من هو والمراد في البيت التعيم لانه اذا بلغ الاختلاف العارف اول وجه المشاكلة فيه انه ذكر بناء الجار لوقوعه في صحبة الدار والمزول لان المراد بناء المنزل فالآية وقول ابي تمام من المشاكلة التحقيقية غير ان المصاحب والمصاحب في البيت وقع في كلام شخص واحد واما في الآية فالمصاحب في قول النكرة والمصاحب في قول المجيد قوله وضرب المثل استعماله اي صنعه وابتعاده قال الراغب الضرب ايقاع شيء على آخر ولا ضرورة اخلاف الضرب خولف بين تعابيرها كضرب الشيء باليد والعصا والسيف ونحوها وضرب الدراهم اعتبارا بضربه بالمطرقه والضرب في الارض الذهاب فيها وهو ضربها بالارجل وضرب الخيطة بضرب اوتادها بالمطرقه وتبنيها بضرب الخيطة قال الله تعالى ضربت عليهم الذلة اي التحقير التحاف الخيطة

قوله مخفوض عند الخليل باعتبار من كما في الله لا فلان الجار باعتبار ما القسم قوله منصوب بافضاء الفعل اي على حذف الجار وايصال الفعل الى المفعول بلا واسطة حرف كما في واختار موسى قومه اي من قومه قوله وما ابهامية وفي الكشف وما هذه ابهامية وهي التي اذا اقترنت باسم نكرة ابهتة ابهاما وزادته شياعا وعموما كقولك اعطى كتابا ما تريد اي كتاب كان او صلة للتأكيد كالتى في قوله فبما نقضهم ميثاقهم كانه قيل لا يستحق ان يضرب مثلا حقا والبة قبل جعله ههنا قسما للصلة حيث عطف كونها للصلة عليه باو وجعل في الفصل قسما من حروف الصلة مثلها في فيانقضهم وكانه مال ههنا الى انه اسم على ما هو رأى البعض فعنى مثلا ما ملأى مثل كان وتفرع على الابهام الحفارة مثل اعطه شياعا والفخامة مثل لامر ما يسود من بسود اذ الم يجعل مصدرية او توعية مثل اضربه ضربا ما وفي الجملة تؤكد ما افاده تكبر اسم قبلها وبين فائدة الصلة بقوله للتأكيد ثلاثي توهم انها لتعويج صيانة الكلام انفسح عنه ومعنى كونها ١١

بأنه من أين يعلم أن اللام وضعت لخصوص التأكيـد ولم يوضع الحروف المزيـدة * قوله (وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتغيره وثاقه وقوة وهو زيادة في الهدى غير قاذح فيه) أي الحروف الزائدة نقل عن بعض شراح الكشاف انها ليست بكلمة اصطلاحية حقيقة وقيل انه كلمات لانها الفاظ موضوعـة لمعنى في غيرها وهو القوة والواقفة التي افادتها لما ذكر معها انتهى وظاهر كلام المص بيل الى انه نفى الوضع لمعنى اولا ثم اثبت الوضع نائيا لكن الثاني والاثبات ليسا بواردين بحال واحد لانه اراد نفى الوضع بازاء المعنى على ان يكون اللام في معنى صلة الوضع واستفادة التأكيـد منه لا ينافيه فانه من قبيل ما وضع لغرض المعنى لا بازائه وهو الذي اراد بقوله وانما وضعت ونظيره حروف الهجاء فانها لم توضع بازاء معنى وان وضعت لغرض التركيب فلا غبار على كلام المص كذا قيل وهذا البيان جيد لكن يقتضى ان لا تكون الحروف المزيـدة كلمات اصطلاحية حقيقة كما اختاره البعض ويؤيده تنظير حروف الهجاء والحاصل ان افرق بين الوضع بازاء المعنى وبين الوضع لغرض المعنى لا بازائه واضع فان الاول في الكلمة الاصطلاحية بخلاف الثاني فانه متحقق في غير الكلمة كحروف الهجاء فدها من الكلمات من المسامحات فانها منها حين لم تكن زائدة ولا يقال مبهلة لانها كما عرفت موضوعـة لغرض المعنى وان لم يكن بازائه * قوله (وبعوضة عطف بيان لثلا) وقدم وجه عدم جعله بدلا منه لفظة ماصفة اي انه لا يترك ان يضرب مثلا ماى اي مثل كان مما اراده تعالى وقد سبق توضيحه * قوله (او فعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانم نكرة) نقل عن النحرير التفة ازانى انه قال لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الابضم مثالا له قسبة مثل هذامه مولا ومثلا حال لا بعيد جدا اذا الحال شانه ان يمكن تركه في الكلام لكونه فضلا بحيث يكون الكلام بدون مفعول مثلا في الآية ليس كذلك ولا ماساغ لكونه حالا موطئة فان مثلا هو المقصود وانما يستقيم لوجعل بعوضة حالا ومثلا صفة له مثل انزلناه قرآنا عربيا وجوابه ان الحال ونظائرهما وان كانت فضلا لكن لما ذكرت في الكلام صارت بجزء من الكلام وقد اوجب بان الحال قد تكون مقصودة بحسب المعنى والصناعة كما ذكره في ماشاك قائما ولولا لم يفد الخبر فقد وطأت له التجربة ومن هذا القبيل قوله تعالى * وما لى لا اجد الذى * الآية وقوله * ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى * الآية ونظائره كثيرة وبه صرح في معنى التليب لكن بقي الكلام في ان ما نحن فيه من هذا القبيل اولا وايضا وفي صحة تقدمها على ذوبها ومثل هذه الحال وان كانت مقصودة من الكلام لكنها ليست مقصودة في الكلام فلا ينافي كونها فضلا والقول وبهذا ظهر ان المقدمة القائلة بان الحال فضلا بصح الكلام بدونها اكثرية لا كلمة كما توهم في غاية الضعف اذ الكلام لكونه مشتملا على المسند والمسند اليه يفيد المخطب فائدة تامة بحيث يصح الكوت عليه وان لم يكن الحال المقصودة مذكورة غايته بقوت المقصود من الكلام فذلك المقدمة كلية وما ظله ناش من عدم التفرقة بين المقصود من الشيء والمقصود في الشيء قوله لانها نكرة اي اذا كانت ذوالحال نكرة يجب تقديم الحال عليها وفيه نظر لان توين بعوضة للتخفيف اي بعوضة حقيرة او صغيرة فيكون موصوفا في قوة المعرفة فلا يجب التقديم كيف لا وقد صحح كون بعوضة عطف بيان لثلا بهذه لعناية حيث قيل ان مذهب الجمهور في عطف البيان انه لا يكون في التكرات فاجب بان مثلا توينه للتخفيف فيه معنى الوصف بعوضة فافوقها فيه معنى الوصف ايضا لانه يفيد معنى صغيرا واصغرا وصغيرا وكبيرا كما صرح به في الكشف فتكون في حكم المعرفة لحصول الفائدة ثم انه اذا نصب مفعولا واحدا يكون بمعنى يذكر ويغصد كما مر تفصيله * قوله (او هما مفعولا لتضمنه معنى الجمل وفرئت بالرفع على انه خبر مبتدأ وعلى هذا يحتمل ما وجوها اخر ان تكون موصولة حذف صدر صلتها كما حذف في قوله تعالى * تماما على الذى احسن * وموصوفة بصفة كذلك ومحلهما النصب بالدلية على الوجهين) اي مثلا وبعوضة مفعولا يضرب لتضمنه اي لتضمن يضرب معنى الجمل بمعنى التصيير والمراد بالتضمن معنى القوى ٢ وهو كون الجمل بالمعنى المذكور في ضمنه ان اعتبر ذلك التضمن فهو رتدى الى المفعولين والا فالى مفعول واحد وعن هذا جوز الاحتمالين قبل لكن المفعول الاول بعوضة ومثلا مفعوله الثاني ولا باس بتشكيل المسند اليه اذا كان مفيدا كما في قولنا بكرة تكلمت انتهى وقد عرفت ان مثلا وبعوضة في حكم المعرفة فلا يرد اشكال الفاضل الطيبي فلا عن الغير هذا بعد الوجوه لندرة محي مفعولى جعل وامشاله نكرتين لانها من دواخل المبتدأ والخبر انتهى فانه ان اراد نكرتين مخصصتين لانم ذلك وان اراد

٢ لا للمعنى الاصطلاحي حتى يمترض بانه لا وجه للتضمن هنا فان معنى الجمل كاف في المقام ١١ صلة انها لا يغير بها اصل المعنى ويشكل بعض الحروف المفيدة للتأكيـد مثل ان واللام حيث لا تعد صلة وان اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم تعمل وزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وقال بعض الافاضل وليس معنى الصلة الزيادة التي تكون انما فانه لا يصح في الكلام المعجز وانما المراد بها ان لا تكون موضوعـة لمعنى هو جزء التركيب وانما قيد وثاقه وقوة للتركيب وقال بعضهم في الفرق بينها وبين الحروف الموضوعـة للتأكيـد الغير الزائد كلام القسم ولا م التأكيـد وحرفه بان تلك الحروف موضوعـة للتأكيـد هو جزء معنى التركيب كالجص الذى يوضع بين اللبنين والحرف الزائد وان كان موضوعا لمعنى التأكيـد الا انه لا دخل له في التركيب بل خارج عنه كما اذا وصل خشبة بخشبة وصنع على مفصلها ضبة فتلك الضبة ماصارت جزءا من ذلك المركب بل لا يفيد الاتويفا وزيادة متانة وكذلك القول في سائر الزيادات وبهذه الضابطة في الفرق ينحل الاشكال لان المذكوران انما فافا ظاهرا ان مراد المص رحمه الله بالصلة هو هذا المعنى الاخير

قوله (وبعوضة عطف بيان لثلا على ان مثلا مفعول ليضرب قوله لانها نكرة فان ذا الحال اذا كان نكرة يجب تقديم الحال عليه لوقوع الالتباس بالصفة في صورة نصب ذى الحال فقدم في سائر الصور التي لا الالتباس فيها طرد الباب قيل جعلها مفعولا ومثلا حال لا بعيد اذ لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه وتوهم كونه حالا موطئة غلط ظاهرا فان مثلا موصولة صود وانما يستقيم لوجعل بعوضة حالا ومثلا صفة له مثل انزلناه قرآنا عربيا اقول فيه نظر اذ لا معنى لان يقال ان الله لا يستحي ان يضرب كائنا بعوضة مثلا بخيلا في قوله تعالى * قرآنا عربيا * فانه مستقيم المعنى فان معناه انزلناه كائنا قرآنا عربيا

قوله انضمنه معنى الجمل التقدير لا يستحي ان يضرب جاعلا مثلا ما بعوضة على ان مثلا وبعوضة مفعولا الجمل مفعوله الاول بعوضة والثاني مثلا دل عليه ما قال صاحب الكشاف في سورة ابراهيم في قوله تعالى * المتركيف ضرب الله ١١

٢ والحاصل ان فيه يضرب احتيا لئلا يفتن
اربع احتمالات او خمسة ان جعل نافية وبموصلة
قرأتين فغنى ما فوقها معنيين فمجموع الاحتمالات
الشان وثلاثون اوار بعون فلينال

١١ مثلا كلمة طيبة ويجوز ان ينصب مثلا وكلمة يضرب
اي جعلها مثلا وصرح بان الثاني في اللفظ هو الاول
والثاني ههنا ايضا عليه قبل هذا ابعاد الوجوه
لندرة محيى مفعولى جعل تكررت لان افعال القلوب
دواخل المبتدأ والخبر وحق المبتدأ ان يكون معرفة
او نكرة مخصوصة ورد بان البعوضة فافوقها فيه معنى
التعميم والوصف ايضا لانه يفيد معنى صغيرا وصغير
وصغيرا وكبيرا على ما يجيى من الوجهين الاولين
ان يجعل مثلا ما بعوضة ضارب باله

قوله على انه خبر مبتدأ اي هو بعوضة
قوله وقرئت بالرفع قال ابن جنى هذه القراءة
حكاه ابو حاتم عن ابن عبيد عن رؤبة
قال صاب الانصاف لا يجوز ان يذهب القارى
في القراءة الى ما يخاره بل ما يعتد على ما رواه النقات
فقهوم كلامه ان القراءة توقيفية وقراءة الرفع لم ترو
عن النقات

قوله حذف مصدر صلتها اي مثلا الذى هو بعوضة
كما في الذى احسن اي الذى هو احسن وهو ضعيف
لان هو ليس بفضلة كما في ذلك ضربت الذى كتبت اي
كتبت

قوله وموصوفة كذلك اي موصوفة حذف صدر
صفتها فيكون المعنى شئ اي ان يضرب مثلا شئ هو
بعوضة فيكون شئ بدل من مثلا وكذا اذا كانت
موصولة

قوله كالخמוש يفتح الخاء المعجمة البعوض على
افه هذيل والخموش الحدوش

قوله كانه لما ردد استبعادهم الخ قال صاحب
الكشاف ووجه آخر حسن جميل وهو ان يكون
التي فيها معنى الاستفهام لما استكفوا من مثل الله
لاصنامهم بالمحقرات قال ان الله لا يستحي ان يضرب
للانناد ماشاء من الاشياء المحقرة مثلا بل البعوضة
خافوقها كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دبنا
ودبنا وان والمعنى ان الله ان يمتل للانناد وحقارة
شانها بما لا شئ اصغر منه واقل الى اخر ما ذكره
يعنى ان الكفار لما استكروا ضرب المثل بالذباب
والعنكبوت قبل لهم ان الله لا يستحي ان يضرب

نكرتين غير محصيتين فكون مفعوليه هنا كذلك غير مسلم فبهذا البيان اندفع الابعدية كما اندفع عدم الصحة
وقرئت اي بعوضة بالرفع على انه اي بعوضة تذكير الضمير لاعتبار مطابقة الخبر فانه اهم فيجئ تضيي معنى
الجعل في يضرب لا يعتبر على هذا يحتمل ما وجوها اخر الاول الموصولة والثاني الموصوفة والثالث الاستفهامية
كما بينه والقارى رؤبة والظاهر انه نقلها عن الثقات ومجموع هذه الاحتمالات من حيث المجموع متحقق في قراءة
الرفع ولا حصر في كلامه وتقديم على هذا على محتمل للاهتمام ولو سلم الحصر قبل انظر الى المجموع ولا يضرب
وجود بعض هذه الاحتمالات في قراءة النصب فلا يرد ان ابن جرير ذكر انه على قراءة النصب يجوز ان يكون
ما موصولة لعل وجهه على ما قيل ان ما لما كانت في محل نصب وبعوضة صلتها امر بت باعرابها كما في قوله
فكفى بنا فضلا على من غيرنا فان غيرنا امر بت باعراب من والعرب تفعل ذلك في من وما خاصة ترب
صلتها باعرابها وانتهى على تقدير ما بين بعوضة الى ما فوقها فحذف بين ونصب بعوضة لاقامته مقامه ثم
حذف الى اكفاء بالغاء وانت تعلم ما فيه من التكلف الذى لا يليق بشأن التزيل ولذا ترك المص واصار الى رده
بحصر هذه الاحتمالات على قراءة الرفع موصولة حذف صدر صلتها اي الذى هو بعوضة ثم ايد
بقوله كما حذف في قوله تعالى * تماما على الذى احسن * في قراءة احسن اسم التفضيل مرفوع على انه خبر مبتدأ
محذوف اي هو احسن واما على قراءة احسن فعلا ماضيا فلا حذف وكذا الكلام في قوله وموصوفة بصفة
كذلك حذف صدر صفتها ومحله اي محل ما النصب بالدلية من مثلا على الوجهين موصولة او موصوفة
جوز ههنا بديهة ولم يتعرض لكونه عطف البيان كانه اختار صيغة الاحتمال واما البديل فلكونه غير مفعود
وبالنسبة فلا يناسب اختياره فدفوع ياتى اكثرى لا كلنى نعم الاكتفاء بكونه عطف البيان في مثله اول
واخرى * قوله (واستفهامية هي المبتدأ كانه لما ردد استبعادهم ضرب الامثال قال بعده ما البعوضة

خافوقها حتى لا يضرب به المثل بل له ان يمتل بما هو احقر من ذلك ونظيره فلان لا يبالي بما يهب ما دبنا وان
والبعوض فقول من البعض وهو القطع كالضع والعضب غلب على هذا النوع كالخמוש) وهذا استفهام
انكارى لكون البعوضة خافوقها شئ لا يضرب الله به المثل فهو انكار للوقوف اشار اليه بقوله حتى لا يضرب الخ
والحاصل انه ليس انكار الشبهة بل الشبهة لا يضرب المثل به فالانكار راجع الى التمسك بقوله بل له ان يمتل بما هو احقر
فيكون معنى خافوقها ما زاد عليها في الجنة وهو الراجح عنده كما قدمه واما على الاحتمال الثاني فلا يستقيم هذا
فان ما فوقها عام لكل احقر حتى الذرات وجناح بعوضة فيكون من باب الترقى كما يفيد كسبة بل في قوله بل له الخ
ونظيره اي في الترقى فلان لا يبالي بما يهب اي لا يعتبر ولا يعتمد بما يهب ولو كان الفا قد دبت فاشئ دبتار يعابه
وما دبنا ان اي شئ دبنا ان يعابه اي لا يبالي ولا يعتبر بهما فيجئ يكون ما الاستفهامية مبتدأ لكون ما بعده
نكرة بخلاف ما اذا كان معرفة فتكون ابوك فانه اخلف مبيويه وغيره وعلى هذه القراءة يحسن الوقف على
مثلا والبعوض فقول من البعض اي في الاصل صفة على فعول صار بالقلبة اسما لنوع مخصوص من الحيوان
كما قال غلب على هذا النوع لكن الظاهر القلبة التقديرية اذ لم يعهد استعمال البعوض في غير هذا النوع
المعروف كالخמוש فانه من الخمش وهو الخرش سمي به البعوض بلغة هذيل وقيل هو اصغر منه قوله وهو
القطع اي هو صدر كالقطع لفظا ومعنى فيكون انقل من قبيل نقل اسم المصدر الى ما قام به والعضب للسيف المقاطع
والبعض والبضع والخدش والعضب كلها تدل على الجرح البسر لكنه مخصوص بالوجه كما قيل واما البعض
الذى هو مقابل لكل فهو اسم جامد لا وجه لاخذ البعوض المذكور منه ولذا قال فعول من البعض وهو القطع احترازا
عنه * ٢٢ قوله (عطف على بعوضة او ما ان جعل ما اسما ومعناه وما زاد عليها في الجنة كالدباب
والعنكبوت كانه قصد به رد ما استكروه) فيجئ لفظه ما في خافوقها موصولة او موصوفة منصوبة المحل
او مرفوعة المحل على قراءة الرفع في بعوضة والظرف اما صلتها او صفتها والعطف بالغاء لاشعار التركيب
او ما اي عطف على كلمة ما ان جعل ما اسما احترازا عن كونها زائدة واما كونه ابهامية فهو اسم ايضا في
الصحيح والبعض ذهب الى حرفية فيجئ يكون احترازا عنه ايضا كما في خافوقها موصولة او موصوفة والظرف
صلتها او صفتها وان جعل المصطوف عليه استفهامية فهو استفهام ايضا مبتدأ خبره الظرف المستقروا جعل
ما حرفا فلا يصح العطف عليه فالاحتمال الاول هو الراجح ولهذا قدمه ومعناه ما زاد عليها في الغوق هنا مجاز

٢ فيه اشارة الى تحقيق المقام وهو ان نفي الادي
يدل على نفي الاعلى بطريق الدلالة لان النفي
في النفي نفي الاعلى ثم نفي الادي مثل فلان لا يستحي
ان يعطى سائله درهم ولا نصفه ولو عكس كما فيما
نحن فيديكون من قبيل التميم لا الترق وفي الاثبات
الترقي بالاثبات الادي ثم اثبات الاعلى نحو فلان
يعطى سائله درهم بل الدينار ولو عكس لكان
من قبيل التميم كذا كرار حيم بعد ذكر الرجن كما اشار
اليه المص في تفسير البسطة فأتضح ما ذكر في اصل
الحاشية فتذكر **عنه**

٣ فضلا مفعول مطلق لفعل محذوف قبل فضلا
بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطى درهما فضلا
عن الدينار اي بقي عدم اعطاء الدينار بقا من اعطاه
الدرهم كذا قيل وقدم الفصل فيه فتذكر **عنه**
٤ الكشف قدم هذا والمص جهله ثانياً ذكرنا
وجه اختيار الزمخشري ذلك لانه اوفق بسبب
الزول وبلغ ولانه المعنى الذي سبق له الكلام ولانه
المطابق للمبالغة وهذه الوجوه كلها لا يقوم الوجه
الذي نظر اليه المص واخره وهو كما عرفت ان ما
اذا جعلت استفهاماً فغنى فافوقها كونه مازاد
عليها في المعنى الذي الخ لیس بمستقيم فلا بدح من
التخصيص حتى يستقيم المعنى فهذا الوجه وان كان
واحد اقوى لا يزاحمه ما ذكره في توجيه مختار
الزمخشري **عنه**

٥ اذ يحصل الشوكة الوحدة ان يشوك مرارا
وهذا خلاف المقصود **عنه**

١١ مثلاً ما بعوضة فضلاً عما يقولونه وهو المثل بالذباب
والعنكبوت وعليه مثال الديار والدينارين قال
صاحب الانصاف لا يستقيم المعنى على ما اشار اليه
الزمخشري لان هذا الاستفهام انما يقع لانكار تنبيهها
بالادي على الاعلى كاتقول فلان يعطى الاموال ما
الدينار وما الديناران واما هنا فهم انكر واضرب
المثل بالذباب فلا يستقيم فافوقها في الصغر اوفق
الكبر على اختلاف التأويل تنبيهها بالاقل على
الاكثر اذهى فافوقها الاكثر في الحقارة ولا نجد
لتصحح المعنى وجهاً وانما اظلت لانه موضع ضيق
يبعد فهمه وحسبك بمعنى انعكس فيه فهم
الزمخشري وقال صاحب الانصاف لو تأمل كلامه
لوجد جواب اعتراضه فيه لانه قال اجيبوا بان الله
لا يستحي ان يضرب مثلاً وهو منكرة في سياق النفي
فيعم كل مثل على اختلاف انواعه من الله تعالى فافوقها
اي الكل في الجواز سواء في البعوضة فافوقها
في الحقارة اذ المبالغة في تغليبه لا يخرج عن كونه مثلاً ١١

عن الزيادة والزيادة على البعوضة اما في الجنة وهو الظاهر المتعارف ولهذا قدمه كالذباب والعنكبوت فان جهتهما
اكبر من جنة البعوض كانه قصده الخ وقال المتكرون الجاهلون الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال
بالحقرات من الذباب والعنكبوت كما قرره المص فيما سبق وفيه دفع اشكال بانه ما فائدة ذكر ما فوقها بعد ذكر
البعوض مع انه علم حكمه على هذا التقدير بطريق دلالة النص فانه علم عن عدم استحيائه تعالى ضرب المثل
بالبعوضة عدم استحيائه تعالى بضربه بما فوق البعوضة بطريق الاولى قد خضع بانه من قبيل التميم ٢
كذا كرار حيم بعد الرجن في الاثبات لان رده قصداً بعبارة النص اولى واقوى من الرد بدلالة النص وانما قال
كانه اذا لاطلاع على المقصد قطعاً مشكلاً وغايته الظن والشك فلا يكون كانه اشارة الى الضعف وانما قدمه
اما اولاً فلان الزيادة كما او كيفاً انما هي في الجنة والجسم واما ثانياً فلان احتمال الاستفهامية في افضله ما
في مثلاً انما يناسبه هذا المعنى كما تبيننا عليه هناك * قوله (والمعنى انه تعالى لا يستحي بضرب المثل
بالبعوضة فضلاً عما ٣ هو اكبر منه) كانه اشار الى ان ما يدل او عطف بيان من مثلاً او اراد تصوير المعنى
وخلاصته لاجل المعنى فضلاً عما هو اكبر منه فان عدم الاستحياء منه اولى واخرى كما لا يخفى فذكر عدم استحيائه
تعالى من ضرب المثل بالبعوضة مع ان ضرب المثل بالمربيع صريحاً لرد الجهلة انفسائهم بان الله تعالى
اجل من ضرب المثل بالذباب وبالعنكبوت حين مثل عبادة الاصنام بيوت العنكبوت وجعلها اقل من
الذباب بطريق الاولوية * قوله (٤ اوفي المعنى الذي جعلت فيه مثلاً وهو الصغر والحقارة كجناحها)
عطف على قوله في الجنة فمع الزيادة معنوية فمع يكون من قبيل الترق والمعنى انه لا يستحي بضرب المثل بالبعوضة
التي هي مثل في الصغر كما وفي الحقارة كفاً بل لا يستحي بضربه باحقرها فافظكم بما هو اكبر منها كالذباب
والعنكبوت اللذين وقع الضرب بهما بالفعل وبملا حظاً ذلك حصل رد ما استكروه باقوى ردوجه تأخيره
مع انه اوفق بالمجاورات لما ذكر آتياً فالغناء للترتيب الرتبى على سبيل الترق في الاول بالنظر الى عدم الاستحياء
كاقبل والترتيب الرتبى على سبيل النزول في الثاني بالنظر اليه ايضاً والعكس بالنظر الى المعنى الذي جعلت
البعوضة مثلاً تأمل * قوله (فانه عليه السلام ضرب بمثلاً للدنيا) عن سهل بن سعد الساعدي رضى الله
تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا عند الله تساوى جناح بعوضة ماسق منها
كافرا شربة ماء اخرجه الترمذي مثل عليه السلام الدنيا في الحقارة بجناح بعوضة بل ترقى فقال الدنيا
في الحقارة ليس مثل جناح بعوضة بل احقر منه فلا شيء احقر من الدنيا عنده تعالى * قوله (ونظيره
في الاحتمال ان ما روى ان رجلاً بنى خر على طنب فسطاط فقلت عابسة رضى الله عنها سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكة فافوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة) والمراد
بالاحتمال ان ما فسر به ما فوقها اي مازاد عليها في الجنة احتمال اول قوله وما زاد عليها في المعنى الذي
جعلت البعوضة فيه مثلاً احتمال ثان قوله ما روى ان رجلاً الخ حديث صحيح رواه مالك والبخاري ومسلم والحدديث
بتامه في الكشف وهو عن الاسود قال دخل شاب من قریش على عابسة رضى الله تعالى عنها وهي بنى وهم
بضحكون وهي تبكي فقالت ما يضحككم قالوا فلان خر على طنب فسطاط فكدت عنقه او عينه ان تذهب فقالت
لا تضحكوا اني سمعت رسول الله عليه السلام قال ما من مسلم يشاك شوكة فافوقها الا كتبت له حسنة ومحيت
بها عنه سيئة وقوله وما اصاب المؤمن الخ رواه ابن الاثير في النهاية الا ان فيها المسلم بدل المؤمن وقال الطيبي
لم اقف له على رواية بهذا اللفظ وقال العراقي كذا قيل طنب بضم الطاء وسكون الثون وهو الحبل
الذي يشده الخيمة ونحوها والفسطاط بضم الفاء وكسر هاء بيت من الشعر من العربات قوله يشاك شوكة
هو كقولنا يضرب ضربة فالمراد الحدث لا العين روى الجوهرى عن الكسائي شكت الرجل الرجل اشوكة
شوكة اي ادخلت في جسده شوكة وشيك على ما لم يسم فاعله يشاك شوكة حاصلة الشوكة المرة من المصدر
لا واحد الشوك اذ وقعها بعد الفعل يؤيده واختيار المرة من المصدر للمبالغة في الوعد والقول بانه يجوز
ان يكون اسماً واحداً الشوك ومتصوفاً بيزع الخافض ارتكاب الحذف بلا داع مع انتفاء المبالغة المذكورة ٥
الفاء في فافوقها مثل ماسق في الترتيب الرتبى اما بالترقي او بالنزول الاستثناء من اعم الاحوال اي ما من
مسلم مبتلى بذلك في حال من الاحوال الاحتمال لاكتبت له الخ فالتصريح اضافي لانه من قصر الموصوف على الصفة

* قوله (فانه يحتمل ما يجاوز الشوكة في الالم كالخروج او ما زاد عليها في القلة كخبة التهمة لقوله عليه الصلاة والسلام ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لحطاياه حتى نخبة التهمة) فانه علة لكونه نظيره ما يجاوز الخ فحتمل ما زاد عليها في المعنى الذي يراد بقوله بشاك شوكة وهو الالم قوله او ما زاده عليها في المعنى المذكور ايضا لكن زيادته بالنظر الى القلة اي القلة في الالم اذ الالم الشوكة دليل بالثبوت الى الالم بالجرح بالسكين مثلا ولم نخبة التهمة اقل منه ففي قلة الالم الخبة منفضل وزائد على الالم والخبة بفتح التون وسكون الخاء المجهمة آخره باء موحدة بمعنى العن ٢٢ * قوله (اما حرف تفصل بفصل ما اجل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجب بالقاء قال سيويه اما زيد فذهب معناه مهما يكن من شيء فزيد ذاهب اي هو ذاهب لا محالة وانه منه عزيمة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لکنهم كرهوا ان يلاها حرف الشرط) اما حرف الاسم اشار به الى رد كونه اسما كما ذهب اليه البعض كما يرويه تفسيرهم لها عتبا قيل ولم يذهب الى اسميتها احد من اهل العربية فتقله والقول بانه عبر بعضهم بالكلمة عنها اسمها لوجه له والخلاف في حرفيتها واسميتها ليس بشهر بل الخلاف في انها موضوعة للشرط او قائمة مقام ما وضع له فالاول ذهب ابن الحاجب والى الثاني ذهب صاحب الكشاف واختاره المص حيث قال ويتضمن معنى الشرط والمراد بالشرط فعل الشرط اعني يكن من شيء ويتضمن ايضا معنى الابتداء ولذلك زعمها اصوق الاسم للامر للبدء فضاء الحق ما كان واقعا له بقدر الامكان وامل المص التام تعرض له لعدم تعلق الغرض به اعني بيان كونه مؤكدا لما به صدر وجه التأكد ان معنى قولنا مهما يكن من شيء ان يكن بمعنى التام اي ان يقع في الدنيا شيء يقع معه ذهاب زيد مثلا ومعلوم ان الدنيا ما دامت باقية يقع فيها شيء البتة فيقع ذهاب زيد لا محالة لا يمتنع شيء من الموانع والحوادث اذا الجزاء الذي علق بالمفطوع وجوده مقطوع حصوله البتة فيحصل بسبب ذلك التأكد ما به صدر ثم المراد بتفصيل ما اجل تفصيل ما اجل في الذهن مع سبقه ما يدل على الجمل المتعدد فان قوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب الآية يدل على ان المكلفين في ضربنا مثلا متخلفون اما المؤمنون الكاملون فهم يتدرون الى طريق السداد واما الكافرون المتردون فمضرون على الانكار والعناد قوله يفصل ٢ ما اجل الخ اغلبي لا كل كاي قل عن الرضى وكثير من المحققين وقاوا تفسير سيويه لها بمهما يكن ليس به المراد انها هي ادفة لذلك الاسم والفعل لانه لا تضمر له بل المراد انها لما افادت التأكد وتضمن الوقوع في المستقبل كان ما ك ما هنا ذلك وقول سيويه معناه مهما يكن الخ الذين ان يقول اصله اشارة اليه لكن البحر برائفة زاني حل قول سيويه معناه اصله ذلك وظاهره ضيف فاعلها ان مراده بيان المعنى البحث وتصوير ان اما يغيد لزوم ما بعد فانها لما قبلها وان اصله ان يكن في الدنيا شيء فحذف الشرط وزيد ما وادغم التون في الميم وقطعت همزة حرف الشرط قوله اي هو ذاهب لا محالة بفتح الميم والباء على الفتح بمعنى لا بد منه ولا يحول عنه وهو ابلغ منه لانه بمعنى لا محالة فبدل اصله نقل عن الامام المرزوقي انه قال يقولون في موضع لا بد لا محالة ويقال حال حولا وحيلة اي احتال وما فيه حائلة اي حيلة انتهى ومراده من نقل قول سيويه تأيد كونه اما للتأكد حيث قال وانه ذاهب لا محالة فاذا ان التركيب يشتر التأكد وبغيره وتأيد كونه متضمنا لمعنى الشرط حيث قال معناه مهما يكن من شيء واما كونه لتفصيل الجمل فلا تعرض له ابدا او ثانيا والظاهر في مثل هذا عدم التفصيل وقد يستدل على عدم استلزامه التفصيل بهذا القول ولهذا قال الرضى ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقامم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها وكان الاصل دخول الفاء الفاء الداخلة على جوابها وجوبا الاصل عدم دخولها على جوابها لما ذكره لكنهم كرهوا الخ او لا حذف للزوم الذي والشرط اعني يكن من شيء واقم مقامه ملزوم الذهاب وهو زيد ابقي الفاء المؤذن بان ما بعدها لازم لما قبلها ليحصل الغرض الكلي اعني لزوم الذهاب لزيد والا فليس هذا موقع الفاء لان موقعه صدر الجزاء فحصل ٣ التخفيف واقامة الملزوم في قصد التكلم اعني زيدا مقام الملزوم في كلامهم اعني الشرط كذا في المطول * قوله (فادخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا) اي فادخلوا الفاء في جزء من الجزاء وهو ما يكون لازما في قصد التكلم لما عرفت ان الفاء حق ان يدخل اللازم في الآية الشريفة ادخل الخبر لكونه جزءا من الجزاء وكذا في المثال المذكور ادخلوها الخبر لذكر لالكون الدخول شرطا الا يرى قوله تعالى فاما السيم فلا تقهر فالفاء فيه لم يدخل الخبر وكذا الكلام في تعويض المبتدأ

٢ لكن نقل من شراح الكشاف انها تستلزم التفصيل في جميع موارد ما الا ان تفصيلها قد يكون لمجمل سابق وقد يكون لمجمل في الذهن فيكون معناه ثلاثا التفصيل والتأكد والتعليق وكانهم ارادوا به تزييف ما اختاره الرضى والشيخ الرضى ان يقول كونها لتفصيل ما في نفس التكلم من الاقسام وذكر بعضها وترك بعضها ليس بمحسن فانه يجري في غير اما ذلك الاعتبار فانه اذا قيل والمؤمنون يطيعون الله ورسوله يمكن ان يقال ان الرد لتفصيل ما اجله التكلم في الذهن وترك بعض الاقسام وذكر بعضها والا للفرق بينهما في هذه الصورة والقول بان اما موضوعا للتفصيل فيتحصل في كونها تفصيل دون الواو ونحوه ممنوع بل هو اول المسئلة فالاحسن ما اختاره الرضى وغيره من المحققين عهد ٣ وحصل من قيام جزء من الجزاء مقام الشرط ما هو المتعارف عندهم من ان خبر ما الغرض حذفه ينبغي ان يشغل بشيء آخر وحصل ايضا لقاء متوسطة في الكلام كما هو حقه اذ لا يقع الفاء السببية في ابتداء الكلام عهد

١١ فالكل جائز ولا يلزم في الاستفهام بما ان يكون من باب التنبيه بالادنى على الاعلى وقد يكون للانكار على من سمع قاعدة قد تقررت فسال شيئا من جزئياتها وقال لم جاء هذا مع وضوح الدال على جواز الكل واشير الى ان الجمع عليه واحد وليس يجب ما وهم فيه من ضيق مجال هذا البحث وقال الطيبي كلام صاحب الانصاف يشيران قوله تعالى ما موضوعة في قوقها للاستيعاب والشمول سواء اعتبر الصغر او الكبير

قوله كالوضع والعصب يعني التركيب دار على معنى القطع فان البعض قطعة من الشيء قال بعضه اي جمعه قطعا او قطعيتين والبضع انقطاع يقال بضع اللحم اي قطعه ويضع الجرح اي شقه والعصب السيف القاطع من عضبه يعضبه باكرى قطعه قوله ومعناه ما زاد عليها الخ يعني المراد بالفوقية اما الزيادة في حجم المثل به او الزيادة في المعنى الذي وقع التمثيل فيه والاول اوفق لسبب نزول الآية والثاني اقضى لحق البلاغة

قوله فانه صلى الله عليه وسلم ضربه مثلا للدنيا قال عليه الصلاة والسلام لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى منها كافرا شربة ماء الحديث مروي عن الترمذي عن سهل عن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله على طنب فسطاط قال الجوهرى الفسطاط بيت من الشعر والطنب بضمين طنباب الخيمة ما من مسلم يشاك شوكة الحديث اخر جده البخاري ١١

٢ واليه اشار من قال والافعال الصائبة الواقعة على ماهي عليه عبد العقل او الشرع محمد

(١٧٨)

(سورة البقرة)

١١ وسلمو مالك والترمذي قيل ار يدشوك المعنى المصدرى لالعين وهي المرة من شاك ولواريد العين افيل يشوك شوكا واحدة من الشوك قال الطيبي فيه نضرا لان المستعمل على ما في النهاية يشك الرجل فهو مشوك اذا دخل في جسمه شوكه هذا قال الرازي يقال الشوك اذا دخلت في جده شوكه قوله اما حرف تفصيل قطع بكونه حرفا وقد اختلف في انه حرف او اسم فلذا عبروا عنه في كثير من المواضع بالكلمة فقالوا اما كلمة فيها معنى الشرط

قوله بفصل ما اجل وبؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط فيه ثلاثة معان التفصيل والتوكيد وان شرط لكن افادته التوكيد انما هو لكونه متضمنا للشرط لا مطلقا بل لكون الشرط الذي افاده هو من اعم العام وجلة الكلام فيه ما حققه بعض الافاضل حيث قال ان الكلام فيه يقتضي بيان موضوعها وكيفية تضمنها لمعنى الشرط ووجه افادتها فصل التوكيد اما الاول فقد قيل انها حرف وف موضوعه تفصيل وهو يقتضي مجالا لاحالة وهو قد يكون مذكورا سابقا كقولك جاء القوم اما العلماء فكذا واما الضمها فكذا وقد تذكر مرة فقط اجتزأ بما يقوم مقامه كما في قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ وتعتبه بقوله والراستخون في العلم يكون اشعارا بزيادة اعتناء بشأن ما دخلت عليه فيماسبق الكلام له فان المتصور في الآية الاولى ثم الزايعين وقد يكون في الذهن والتكلم ينتخب منه ما يهمه سوا سبق بها ما يدل عليه بوجه ما اولم يبق في الاول ما نحن فيه من الآية لان قوله تعالى ان الله لا يستحي دل على ان ثمة من بداخله بشبهة على ما مر ومن الثاني ما في اول الكتب والرسائل من قولهم اما بعد واما الثاني فذكرهم فيها انها لما كانت دالة على اختيار شيء من كثرة دلت على ان المقصود ذلك الشيء كيف كان وحيث كان البتة فكان وجوده معلقا لوجود اي شيء كان حتى المواقع وما يفرض وجود على تقدير وجود السانع كان موجودا لا محالة وهو الثالث اعني افادتها التأكيد واذا ظهر هذا عرف معنى قول سبويه معنى اما زيد فذهب بهما يكن من شيء فزيد ذهب اي شيء فرض من الحوادث لا ينع زيدان الذهاب فالتذهب منه عزيمته وفي الآية اي شيء قدر من الحوادث والواقع لا ينع المؤمنين من الايمان بانه الحق واي شيء قدر من الواويع والحوادث لا ينع الكافرين من ان يقولوا ما اذا اراد الله بهذا مثلا ١١

اذا الواجب تعويض ما هو المزموم في قصد المتكلم سواء مبتدأ كان اولا لكن في المثال المذكور والاية الكريمة وجد المعوض مبتدأ لكونه شرطا * قوله (وفي تصدير الجملتين به احاد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذنم بايغ للكافرين على قولهم) اي باما احاد لامر المؤمنين يقال احده اي وجدته محمودا على ان همة الافعال للوجدان ومعناه ان الفاعل وجد الفعل موصوفا بصفة مشتقة من اصل ذلك الفعل وتلك الصفة في معنى الفاعل ان كان اصل الفعل لازما نحو اجتله اي وجدته بخلا وفي معنى المفعول اذا كان متعديا نحو احده اي وجدته محمودا كذا في الجار يردى وفاعل احاد هو الله تعالى ولا حسن لكون المعنى المذكور في شأنه تعالى فالمراد اظهار وجدان امرهم محمودا محازا على ان الوجدان مصدر مبنى للمفعول والى هذا اشار من قال ان الحق انه هو المعنى المجازي اذ تعلقه بامر المؤمنين دون المؤمنين انفسهم كائنص عليه الطيبي وغيره وفي نوع خفاء اذ اظهر ان تعلقه بامر المؤمنين لا يقتضي المجازية اذ انص جعل مفعول الاحاد امر المؤمنين وهو يصلح للمحمودية بل منشأ حل المجزما ذكرنا من انه لاحسن لجعل الله تعالى واجدا كونه محمودا قوله وذنم بليغ للكافرين ولم يقل وذنم بليغ لامر الكافرين للبالغة في امرهم في الذمومية بلغ الى نهايته حتى سرى الذم منه الى ذواتهم ولواريد البالغة في شأن المؤمنين وقيل احاد للمؤمنين لكان اوفى بالرام وفي قوله وفي تصدير الجملتين به الخ صريح في ان الاحاد والذنم ناشان من دلالة اما على التعليق والتأكيد واما مدخلة كونه لتفصيل في ذلك فغير واضح والقول بانه يكون بعد الاجال فيصير سببا للاوقعية في النفس فيقد التفرق في الذهن لا ما ذكر * قوله (والصبر في انه للمثل) قدمه قريه ولموافقه لقوله ما اذا اراد الله بهذا مثلا * قوله اولان يضرب) ويؤيده ما ذكر في سبب النزول حيث قال الجبهة من الكفرة الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال الخ لكن ما لهما واحد لاستلزام احدهما الآخر واما رجوعه الى عدم الاستحياء فعدم كونه مذكورا لفظيا لاحالته اذ عدم الاستحياء ليس من متعلقات الحق لعدم الحكم وكذا الرجوع الى القرآن وان كان في نفسه صحيحا لكن لا يناسب هذا المقام ولا يلائم مذاق الكلام اذ المرام دفع استبعاد ضرب الامثال بالمحقرات * قوله (والحق الثابت الذي لا يوغ انكاره بعم الايعان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق اي محكم السمع) الحق الثابت وهو في الاصل مصدر حق يحق من باب ضرب اذا ثبت نقل عن الراغب اصل الحق المطابقة والموافقة ويقال على اوجه فالاول الموجد للشيء بحسب مقتضى الجملة ومنه الله هو الحق والثاني للوجود بالفتح على وفق الحكمة ومنه قيل لله حق والثالث الاعتقاد المطابق للواقع والرابع الفعل والقول بحسب ما يجب وقدر ما يجب في الوقت الذي يجب وليس بين هذا وبين ما قبله فرق غير التعميم قوله والثالث الاعتقاد الخ والحق يطلق على الاعتقاد والاقوال والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على المطابق بفتح الباء للواقع فلا يختص بالاعتقاد كما اوهمه عبارة الامام الراغب فقوله الثابت الخ عام لهذه الاربعة ولهذا قال بعم الايعان الثابتة وهي الموجدة على مقتضى الحكمة من الجواهر والذوات الثابتة المقررة المحسوسة والافعال ثم افعال القلب الذي هو الاعتقاد والاخلاق الصائبة اي ذات صواب ٢ فهي للبتة مثل لان وهذا اولي مما قبل والصائبة بمعنى المصيبة الان فعله من يد من اصاب الرأي فهو مصيب والافعال مصيبة لصائبة ولذا فسر في بعض الحواشي بالموافقة لغرض يشير الى انه استعارة من قولهم اصاب السهم الهدف وصابه اذا وصل اليه ولا يخفى ما فيه من اشكاف المستغنى عنه بما ذكرناه وما نقل عن الاساس من قوله من المجاز اصاب في رأيه ورأى مصيب وصائب لان ما ذكرناه لعدم الفصريه نعم بف الحق للجنس والحصر المتفاد منه اضافي واما حل اللام على انه يفيد القصد الى انه عين جنس الحق ومثعبه وليس مغايرة كما حققنا في تعريف المفحون نقلنا عن الشيخ عبد القاهر فليس يناسب هنا كما لا يخفى ولما كان كونه حقا سلم الثبوت او لتمكنهم معرفة ذلك جعل الحق معرفة واما الكل اعدم كونه متعينا جعل نكرة من ربه حان من ضمير الحق فادته التوبيخ بانه مع كونه الحق حال كونه من ربه ومالكهم ومنهمهم يتكرون ذلك وان هذا يوجب اعترا فهم وتلقيهم بالقبول وهذا مأخوذ من حق الامر اذ ثبت لكونه مطابقا للواقع او لكونه مقتضى الحكمة فالامر بعم الدين والعرض وبجمله الاحتمالات يكون مقابلا للباطل قوله ومنه ثوب محقق اي محكم السمع فهو ثابت مقرر او مثبت وانما فصله لانه من الزيدات وما قبله من الثلاثي اولانه بمعنى مثبت وما قبله بمعنى ثابت اولانه

(ليس)

٢ عن الدر المصون انه قال للتحفة في ما ذا سنة
اوجه والاوجه الثلاثة علم مما في اصل الحاشية وكون
مجوع ماذا اسما مركبا موصولا وكون مجموعهما
اسما واحدا نكرة موصوفة وكون ما اسم استفهام
وذا زائدة والمعتبر في هذه الآية الوجهان المذكوران
لكونهما قوين فصحين

١١ فيلزم منه ان الايمان به من المؤمنين عزيمة وذلك
القول من الكافرين ايضا كذلك

قوله ايجاد الامر المؤمنين اى حكم بكونه محمودا
كالاعتزافاته حكم بكونه كافرا وقيل هو ليس من
احدته اى صادفته محمدا وانما هو من احد
صنيعه اى رضيه واجدت الارض رضيت سكنها

وجاورته فاجدت جواره قاله في الاساس
قوله ودم بايع للكافرين على قولهم معنى المبالغة

في الذم مستفاد من تغير الالام على الاسلوب الذى
وقع هو في مقابلته وهو قوله تعالى * فاما الذين امنوا *

الآية حيث لم يفسر ل واما الذين كفروا فلا يعلمون
ليقابل قسيمه فعول عن هذا السن الى فيقولون

ماذا اراد الله بهذا مثلا ليدل قولهم هذا على فرط
جهلهم على طريق الكناية التى هى ابلغ مما يغاد

به اصل المعنى فان قولهم هذا لازم جهلهم بحكمة
التشليل وسره فذكر الالزام وارى به المتزوم ليكون

الكلام كاثبات الدعوى بالبينه وتنوير المدعى بالبرهان
قوله والاحسن في جوابه الرفع على الاول

والنصب على الثانى وجه الاحسان على ما قال هو
مطابقة الجواب السؤال اما على الاول فان اذا

كان معنى الذى وما استفهامية يكون معناه وما الذى
اراد الله بهذا فهذه الجملة اسمية فيكون الاولى في

جوابه الرفع حتى تكون جملة اسمية مثلها رعاية
للتناسب واما على الثانى فهو ان يكون ماذا في حكم

كلمة واحدة بمعنى اى شئ * يكون تقدير اى شئ
اراد الله فهذه جملة فعلية ايضا وانما قال والاحسن

لجواز العكس كما قال صاحب الكشاف وقد جوزوا
عكس ذلك كما تقول في جواب من قال ما رأيت

خيرا اى الرقى خبره في جواب ما الذى خبرا اى
رأيت خيرا ونظيره في جواز الوجهين ما في قوله

تعالى * و يسئلك ما ذنبتون قل العفو * بالرفع
والنصب على التقديرين هذا اذا اتفق السائل

والجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف
قوله تعالى في سورة النحل * واذ قبل لهم ماذا انزل

ربكم قالوا اساطير الاولين * فانه بالرفع لانه في المعنى
في فعل الانزال اى هذا الذى يزعم انه منزل هو

اساطير الاولين فلا يصح تقدير الفعل اذ لو صح لكان
المعنى قالوا انزل اساطير الاولين فيلزم تسليمهم

الانزال من الله وهم منكرون له

ليس بمعنى الثابت بل معنى الاحكام المستلزم للشبوت ٢٢ * قوله (كما من حقه واما الذين كفروا فلا يعلمون لطابق
قربه و يقابل قسيمه) اى مقتضى الظاهر هذا وما اختير في النظم الجليل فطابق لمقتضى الحال الذى هو من شعب

البلاغة كما استعرفه قوله لطابق قربه اى قسيمه ولذا عطف عليه قوله ويقابل فسيمه عطف تفرقة والمراد بالمطابقة
مصطلح البديعى وهو الجمع بين المعنيين المتقابلين في الجملة والمراد بالتقابل هنا تقابل الایجاب والسلب وهو يعلمون ولا يعلمون

* قوله (لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم) اى على جهلهم بانه الحق بقربه ان المص في
صدديان المدول عن قوله فلا يعلمون لطابق قربه ومفعول يعلمون انه الحق فكذا هنا والمراد بالجهل بشانه تعالى

فيدخل الجهل بان كون المثل حقا دخولا اوليا والمراد بالجهل ما يعجز الجهل الحقى والتزبلى فان الاستفهام
وهو ماذا اراد الله الآية اما لعدم العلم وهو الكافر الجاهل اوله ناد والانكار فهو بمنزلة الجاهل لعدم جريه

على موجب العلم فهذا القول دليل واضح على ذلك وهنا احتمال آخر وهو طريق الاحتكاك في الاول ذكر
علمهم ولم يذكر قولهم وفي الثانى عكس فذكر قولهم ولم يذكر علمهم ولم يعكس لتكثرة ذكرها المص

في الثانى وفهم منه نكتة الاول * قوله (عدل اليه على سبيل الدكابة ليكون كالبرهان عليه) ومعلوم
ان الكناية ابلغ من التصريح فانه كإيراد الشئ بيينة وبرهان وانما قال كالبرهان لانه ليس ببرهان صريح

بل مشير الى البرهان ٢٣ * قوله (يحتدل وجهين ان يكون ما استفهامية وذات معنى الذى وما بعده مسند
والمجموع خبرها) اى وجهين معتبرين عند المحققين من النكتة ان يكون لفظ ما استفهامية لكنهما لا

الوقوف على ظاهره انكار ارادته تعالى وفي الحقيقة انكار المثل كما يشعر به سبب النزول وتقرير المص حيث قال
لما قالت الجهلة الله تعالى اجل واعلى من ان يضرب الامثال فانكار ارادته تعالى للمبالغة في تكرار المثل لانه

كناية عنه واختيار ما من بين الالفاظ الاستفهامية للتنبيه على ان المستفهم عنه كانه خفى جنسه فدل عنه وذات
موصول بمعنى الذى لاسم اشارة خبره وهذا احتمال آخر ٢٤ والمجموع اى الموصول مع صلته خبرها والعاذ

مخدوف اى ماذا اراده فيه مسامحة مشهورة عند العرب بين اذا خبر هو الموصول والصلة للتوضيح الا انه لا
لم يصح جزأنا بلا صلة تسامح وهذا مسلك سبويه واختاره المص وذهب غيره الى ان ذامبتدا وما خبره قدم

لصدارته وانما اختاروه لكونه نكرة والموصول معرفة والقول بان مذهب سبويه هنا يتعين بالاتفاق غير مسلم
لان الرضى نقل فيه خلافا كالاخلاف في من ابوك * قوله (وان يكون ما مع ذا اسما واحدا بمعنى اى شئ

منصوب المحل على المفعولية مثل ما اراد الله) اى ان ماذا يكملها بمعنى اى شئ * الاستفهام والكلام فيه
مثل ما سبق في ان يكون ما استفهامية من كونه الانكار الوقوعى وان مرجع الانكار المثل منصوب المحل على

المفعولية لاراد قدم عليه لاقضاء الاستفهام الصدارة قوله مثل ما اراد الله اى كما يكون ما وحده منصوب
المحل على المفعولية فكذا ايضا ماذا مفعول مقدم لاراد * قوله (والا حسن في جوابه الرفع على الاول

والنصب على الثانى لطابق الجواب السؤال) اى اذا اراد الجواب عن السؤال لكون السؤال مقصودا
الرفع على الاول اذ السؤال ح جملة اسمية فيرفع الاسم لواقع في الجواب على كونه خبر مبتدأ محذوف فيطابقه

في الاسمية لفظا والاحسن في الثانى النصب لان جملة السؤال ح فعلية فينصب الاسم الواقع في الجواب بفعل
مقدر ليتطابقا وانما في الآية الكريمة فلا جواب لما عرفت ان المراد الانكار لا الاستسلام وذكر هذا لانام البحث

وتكبر الفائدة وانما قال والاحسن اشارة الى جواب عكسه كما صرحوا به في شرح قولهم ماذا صنعت ويستفاد
منه ان الرفع جائز في الوجهين وكذا النصب في جواب الوجهين جائز ولظهوره لم يعترضوا به قبل وزعم

العلامة التفازانى انه يجب تخصيص الحكم بما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق
بخلاف مثل قوله تعالى * واذ قبل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين * فانه بالرفع لانه في المعنى نفى الانزال

اى هذا الذى زعمتم انه منزل اساطير الاولين هذا القول الحكم ان الاحسن في الجواب الرفع وهذا ليس بجواب
بل رد لما اعتقدوا والجواب ان تعطيه ما يطلب منك انتهى وقد عرفت ان المطابقة في الاعراب احسن فاما

ظنك باحسانية مطابقة الجواب للسؤال حتى لو لم يكن مطابقة لم تحلوا في السؤال وحلوه على سؤال يطابقه
الجواب وقالوا ظاهر السؤال ليس بمراد مثل قوله تعالى * ويئسلك عن الاهلة * الآية وقالوا في مثله جواب

باسلوب الحكيم فالحق مع القائل لاعم العلامة الفاضل ومن العجائب ما قيل في رد ذلك القائل الفاضل ان
الانزال من الله وهم منكرون له

٣ فتحقق الشهوة دون الارادة والارادة تحقق دون الشهوة كشراب دواء كرهه غاية الكراهة فبشره لا يشتهيه ويحتمل ان في طعمه لذيذ اراده فتساوله فن قال ان هذا التعريف صادق على الشهوة فكانه لم ينظر الى المواقف وشرحه سعد
٤ احتراز عن القوة فانها مخلوقة لله تعالى لا مدخل للعبد فيها اصلا

٥ هذا رواية من الكشي يوافق مذهب البخاري رواية منه ان ارادته لنفسه هو علمه به فلا اشكال

سعد

٦ قوله اتصاف الباري مرفوع منصور سعد
٧ كما يجد كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل لعله به يوجب الفعل ويسمي ابو الحين بالداعية

سعد

قوله وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى له عليه سبحانه عن نزوع النفس وميلها ولذلك اختلفوا في معنى ارادته تعالى فذهب اهل السنة وابوعلى وابوهاشم الجبائيان والقاضي عبد الجبار الى ان الارادة في حق تعالى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدره مرجحة لبعض مقدوراته تعالى على بعض وهو المراد بما ذكره صاحب الكشف قال وفي حدود المتكلمين الارادة بمعنى يوجب الحكي حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه

قوله فقبل ارادته لا فعله انه غير ساء ومكره ولا فعل غيره امره بها وفي الكشف بعضهم على ان للباري مثل صفته المريد من التي هي الفصد وهو امر زائد على كونه عالما بغيره وبعضهم على ان معنى ارادته لا فعله هو انه فعلها وهو غير ساء ولا يكره ومعنى ارادته لا فعله انه امر بها هو قول الكشي فانه فسر الارادة بالنسبة الى افعله بل علم بها وبالنسبة الى افعله غير بامره بها وهو المرضي عند صاحب الكشف صرح به في سورة الم سجدة وهو مذهب اكثر المعتزلة وقال الامام انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائر على الآخر لاني الوقوع بل في الاشباع واحترازنا بهذا القيد عن القدرة وقال في نهاية العقول القائلون ببنى الارادة من المعتزلة ابو الهذيل والنظام والجاسق والنجي والحوارزمي قائلوا بمعنى الارادة والكراهة شاهدا وغايبا الاداعي والصارف وذلك في حقها هو العلم باشتغال الفعل على المصلحة او الاعتقاد او الظن بذلك والله سبحانه وتعالى لما استحال في حق الاعتقاد والظن لاجرم انه لا معنى للداعي والصارف في حقه تعالى الا علمه باشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة

الجواب نعم صورتي القبول والرد كيف وجب اجوبة المصنفين من قبيل الرد للاسئلة انتهى وجه غرابته لا يخفى لان اجوبة المصنفين رد الاعتراض الرام بسؤال المسترضين ولا كلام فيه والكلام في جواب السؤال بمعنى الاستفهام وشان ما بين السؤالين والجوابين * قوله (والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع) اي الارادة في الاصطلاح نزوع النفس اي ميلها وميلها عطف تفسير للنزوع الى الفعل وفيد الفعل اشارة الى ان الارادة لا تتعلق بالترك كما اشار اليه قدس سره في شرح المواقف لكن كلامه في ارادته تعالى واما ارادة العبد فيعلم الترك ايضا فالوجه ان يراد بالترك كلف النفس فيدخل في الفعل او من قبل الاكتفاء باحد الطرفين لدلالة ما ذكر على ما حذف واصلها مصدر من راد برود اذا سعى في طلب شيء ثم نقل الى ما ذكرناه بحيث يحملها عليه احتراز عن الشهوة التي هي توقان النفس وميلها الى الامور المستلذة فان الانسان قد ينتهي الطعام اللذيذ ولا يريد ٢ ولا يحمل تلك الشهوة الى الفعل ٣ قوله ويقال اي يطلق على القوة الخ فينبذ يكون صفة حقيقية موجودة قوله التي هي مبدأ النزوع يخرج سائر القوى كالفطرة واطلاقها عليهما حقيقة اصطلاحية لكن لا دليل على وجود تلك القوة في المخلوق ولذا قدم الاول ورحمه واما في الباري تعالى فهي موجودة كما سيجي تحقيقه ولم يقيد الميل بكونه عقيب اعتقاد فدل لانه ليس بشرط عندنا خلافا للمعتزلة وتلك الارادة التي ٤ بمعنى ميل النفس غير اختياري عند الشافعي وهو مذهب المص واختياري عند شافعي الحنفية والمص صرح بمذهبه في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة الآية وبالجملة الارادة عندنا امر اعتباري صادر عن العبد غير مخلوق وعند الشافعي موجودة في الخارج مخلوقة لله تعالى وهذا المحل ليس محل تفصيلة * قوله (والاول مع الفعل والثاني قبله) وهو الميل المذكور مع الفعل زمانا ومع ذلك لا توجب الفعل عند الاشاعرة وانما قيدنا بآرمان لانها تقدم على الفعل ذاتا لكونه حاملا وباعتنا حيث قال بحيث يحملها عليه فاشار الى تقدمه ذاتا واشار الى معيته زمانا ايضا وايضا هي بمنزلة جزء العللة الاخيرة فيكون مع المعاول زمانا وتقدم عليه ذاتا واما القوة وهي الصفة القائمة بالمريد التي هي مبدأ الميل فهي مقدمة على الميل الجامع للفعل فتكون مقدمة على الفعل ايضا واما استعمال الارادة في مثل قولنا اردت فلانا ولم يحصل و اردت فعلا فلان في معنى اللغوي كما مر من ان اصلها من راد برود اذا سعى في طلب شيء وهو منقول عن الامام الراغب حيث نقل عنه انه قال الارادة منقولة من راد برود اذا سعى في طلب شيء وهي في الاصل قوة مركبة من شهوة وحاضر واول وجهه اسمها للنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه بانه ينبغي ان يفعل او لا يفعل ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس الى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بانه ينبغي ان يفعل او لا يفعل انتهى لكن فيه اجمال واعمال واردة المعنى من اللفظ من هذا القبيل الذي هو المعنى الاقوى وحاصله مجرد القصد بخلاف ما نحن فيه وجعل الارادة في الآية من قبيل ارادة المعنى من اللفظ فاباه اسناد الارادة الى الله تعالى * قوله (وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى به) ٥ اي غير ممكن لكون النفس والميل بحيث يحملها عليه مأخوذات في كلالتهن يفين وهو محال في حقه تعالى * قوله (ولذلك اختلف في معنى ارادته فقيل) الفاء للتفصيل * قوله (ارادته تعالى لا فعله انه غير ساء ولا مكره) وهذا مذهب المعتزلة كالكشي ٦ والنجار وغيرهما والمعرف ارادته تعالى فقط فلا تنقض بكون الجهاد مریدا لكن هذا المعنى لا يصح مخصصا لاحد الطرفين اذ التخصيص تأثير والارادة بهذا المعنى امر سلبي عديم والعدميات لا تأثير لها فلا يكون حقا * قوله (ولا فاعال غيره امره بها) وطلبها وهذا مرضي عند المنحصرين كما صرح به في سورة السجدة فعلى هذا يكون الارادة امرا وجوديا * قوله (فعلى هذا لم يكن المعاصي بارادته) لعدم تعاقب الامر بها وانه تعالى لا يأمر بالفحشاء وان الامر قد يفتك عن الارادة لان المولى اذا اراد ظهور عصيان عبده امره بفعله لا يريد اظهار المخالفة وتمهيدا لعذبه بعصيانه ونظر من هذا البيان ان مرادهم بالامر في قولهم الارادة الامر التكني لا الامر التكويني فانه يستلزم وقوع الامور به * قوله (وقيل علمه باشتغال الامر على النظام الاكل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله) هذا رأى الجاسق وابو الحين والنظام والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي قالوا ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل ٧ واختاره الحكماء فقالوا ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكل وبكيفية صدوره عنه حتى

٢ اى تفضيل احد الطرفين على الآخر كأن
المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف
الذى يريد كذا نقل عن شرح المقاصد ويرد
عليه ان تفضيل احد الشئين على الاخر يتحقق
في الارادة ايضا لان معانيها الترجيح وهو عين
التفضيل فقول له فان فيه مع الارادة دلالة الخ
منظور فيه

٣ حاصله ان في لفظة هذا الاختيار المائل في اقرآن
المجيد من التمثيل بالعبث وغيره فكأن الاستفهام
الاستفهام كونه للانكار

فوله تعالى هذا لم يكن المعاصى بارادته اى فعله
ان يكون المراد بارادته لا فعل غيره امره بها لا يكون
المعاصى والافعال المحرمة بارادته تعالى لانه تعالى
لم يأمر بها وعلى هذا التفسير يبنى قول بعضهم
المأمور به مراد الامر لا يجب ان يكون مراد الامر
وعندنا المأمور به اذ قد يأمر الامر بشئ او هو ليس
مراد الله بل المقصود من امره به ظهور رعيان
الامور لا امر لامر الله

قوله وقيل علم باختلال الامر على النظام الاكلى
وهذا هو مراد الحكماء من الارادة فانهم قالوا
ارادة الله تعالى هو العلم بالنظام على الوجه الاكلى
ويسمونه العناية

قوله والمخى انه ترجيح احد مقدوريه على الآخر
وهذا هو معنى الاختيار فانه ترجيح احد المتساويين
بالنسبة الى القدرة على الآخر

قوله او معنى بوجوب هذا الترجيح فعلى هذا لا يكون
الارادة نفس الترجيح بل مبدؤه الذى هو قوة فى
المريد اوجبت الترجيح

قوله وهى اعم من الاختيار اى والارادة مطلقا اعم
من الاختيار فان الاختيار ترجيح مع تفضيل وابس
هذا القيد دخلا فى مفهوم مطابق الارادة

قوله وفى هذا استحقاق اى وفى لفظ هذا فى قوله
ماذا اراد الله بهذا استحقاقا قالت عائشة رضى الله
عنها فى عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجب لان عمرو
هذا اى يا عجب له بغير علم ولذا حقرته بكلمة هذا
روى مسلم بلغ عائشة رضى الله عنها ان عبد الله
ابن عمرو رأى النساء اذا اغتسلن ان يفضن رؤسهن
فقلت يا عجب لان عمرو هذا وفيه وكنت اغتسل
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثناء واحد
وما ازيد ان افرغ على رأسى ثلاث افراغات فى
قولها هذا حقيرة رتبة عمرو فى الدنيا والله اعلم بكن فى ذلك
البلغ

يكون الوجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوقى ويسمون هذا العلم عناية ازالة
قوله على النظام الخ يناسب مذهب الحكماء وقوله فانه يدعو الخ يناسب مذهب ابي الحسين وانتظام وغيرهما
من رؤساء المعتزلة فى كلامه نوع اضطراب ولك ان تقول انه اشار الى كلا المذهبين فانه يدعو القادر الى تحصيله
واصحابنا يدعون فى جواب الحكماء الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شئ منهما
مخصصا وان كان العلم فعليا كذا فى المواقف وشرحه وبهذا البيان يتدفع ما قاله بعض الفضلاء انه يجوز
ان يكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالصالحات المصرفة من ان العلم لا يكون مرجحا بالضرورة وان كان العلم بالصالحات
* قوله (والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الآخر) اى الارادة والتذكير باعتبار الخبر هذا مذهب
مذهب اهل السنة فهى صفة وجودية ذاتية قديمة قائمة بذاته تعالى ولها تعلقات حادثة اذا تعلق بالحوادث
وجب وجودها للحوادث وفى المواقف الارادة القديمة توجب المراد وفى شرحه اى اذا تعلق ارادة الله تعالى
بفعل من افعال نفسه لم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا
واما اذا تعلق بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود
الأمور به كإفى العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقا انتهى قوله والحق الخ اشارة الى بطلان ما سواه كما
مراد امره به تعالى وميل اكثر ارباب الحواشي ان هذا فى ارادة الله تعالى فقط لافى ارادة العبد لانه مفروق عنها
بما سبق وان هذا الكلام تناسق ببيان ما هو الحق فيما وقع فيه الاختلاف وهى الارادة الازلية ثم الظاهر
ان المراد بالترجيح تعلق الارادة لصفة مخصوصة لاحد طرفي المتدور وهذا خلاف مذهب اهل السنة لانها
صفة قديمة ذاتية عندهم والترجيح صفة فعلية حادثة والجواب انه تم بطلانها باعتبار التعاقب فيكون تعريفها
رسما بخاصتها اوحدا ناقصا اكتفى فيه بالفصل دون تعريف حقيقى ذكر فيه جميع ذاتياتها وهذا كثير
فى كلامهم وقدمه لان التعلق هو الظاهر فى بادىء الرأى وبه يوجد الفعل والتزم ثم حاول بيان حقيقة المعتبرة
عند اهل الحق من المتكلمين فقال او معنى اى صفة قائمة بذاته تعالى ازلا وبذلك يوجب هذا الترجيح ومعنى الاجاب
هنا كونها مبدأ ومنها لا لايجاب المتعارف فانه ليس بمقتضى هنا كما لا يخفى او نقول ان هذا التعريف لارادة
العبد والثانى لارادته تعالى فلا يضره كون ارادة العبد مفسرة بما سبق فانه فى المآل راجع الى هذا التفسير
بل الاحسن ان هذا التفسير ناظر الى تفسير ارادة العبد بترزوع النفس فان التزوع اعم من الترجيح او مستلزم له
والتعريف الثانى وهو معنى بوجبه تفسير الارادة مطلقا سواء كان ارادة الله تعالى او ارادة العبد بالتفسير الثانى من
التفسير السابق اعنى القوة التى هى مبدأ التزوع وقد ذكرنا فى تفسير القدرة فى تفسير قوله تعالى * ان الله على
كل شئ قدير وجه آخر او قلته الى هذا المقام اتضح المرام * قوله (وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى بوجبه
هذا الترجيح) المراد بالوجه الفعل والتزك وحسنه اوقعه وتفه اوضره وما يحويه من زمان ومكان
* قوله (وهى اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل) قال الراغب الاختيار اخص من الارادة فان فيه
مع الارادة دلالة من اللفظ على تفضيل ٢ احد الشئين على الآخر وذلك لانه مشتق من الخيرة وهو الميل الى
الخير والافضل فيثبت بناء الفعل للانحدار اى لاخذ الفاعل مأخذ الفعل لنفسه لكن كون الارادة اعم بناء
على تفسيرها بنفس الترجيح كما يؤيده قوله فانه ميل الخ فلا يثبت فيه الامعية والاختصاصية على تفسيرها بالقوة
اذ لا معنى لافعية القوة الا ان يقال ان الاختيار ايضا يتعلق على ميل مع تفضيل وعلى معنى بوجبه هذا الميل ولم
يذكره اكتفاء بما سبق ثم الظاهر ان المراد بالارادة ارادة العبد حيث قال فانه ميل مع تفضيل وقد عرفت انه غير
متصور فى شأنه تعالى فلو ذكره فى عقيب ذكر ارادة العبد لكان احسن سبكا وابعا اشتباها * قوله (وفى
هذا استحقاق واستبدال) اى لفظ هذا الواقع فى النظم الكريم لان اسم الاشياء قد يستعمل للتحقيق كما يستعمل
للتعظيم بقرينة المقام وصدور عن الجهة المنكرين قرينة على التحقيق والاستبدال ٣ اى عدا رذيل حقيقا وفى نسخة
استحقاق بدل استحقاق اى اعم واحد ولفظ هذا هنا مجازا يذهب الاستحقاق وجد دلالة على الاستحقاق لان الشئ
اذا كان قريبا سهل التناول وهو مستلزم للتحقيق فى الاكثر * قوله (ومثلا نصب على التمييز) اى على تمييزه
عن النسبة وهى نسبة الانكار والتجبال المشار اليه ولا يصح ان يكون تمييزا عن ذات المذكورة وهى نفس اسم الاشياء
فان ذلك اذا كان مبهما لا يعرف المقصود كالتمييز المبهم فى نحو يا له رجلا وانفع بهذا سلاحا وهذا ليس كذلك

لكونه اشارة الى المثل * قوله (او الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية) أى الحال عن اسم الاشارة بان يكون صاحب الحال لكن العامل هو الفعل اذ الفعل عامل ذى الحال ولا ريب فى ان عامل الحال عامل ذى الحال وجعل العامل اسم الاشارة وذى الحال الضمير المجرور الذى فى اشارة اليه مثلا تكلف متغنى عنه بما ذكر فعلى هذا يكون قوله كقوله تعالى * هذه ناقة الله لكم * آية تمثيلا فى مجرد ان الحال اسم جامد والافعال فى الحال فيما نحن فيه هو الفعل وفى المثال هو اسم الاشارة أى العامل المعنوى المنبسط من هذه نحو هذا يعلى شيئا كذا قالوا وكون اسم جامد حالا لدلالته على الهيئة كما بين فى موضعه وفى الآية المذكورة آية تفيد الدلالة وفيما نحن فيه مثلا يفيد التمثيل وهذه الآية نظير الحال لا التمييز ايضا اذ لا يحسن فى آية التمييز عن هذا الكون المشار اليه معلوما ولا يحسن ايضا التمييز عن ضمير لكم فان حسن التمييز عن الضمير فيما اذا كان مبهما ليس له مرجع معين وهنا معين والقول ٢ بأنه اللهم الان يعتبر ابهامه باعتبار ابهام مرجعه قول بالرى فلا يعاب به ما لم ينقل عن الثقات من النجاة غايته انه ترك نظير التمييز لان مقصوده توضيح وقوع الجاسم حالا لاشتراط بعضهم كونها مشتقا واما وقوع الجاسم تمييزا فلا كلام فيه بل هو شايع ذائع ثم قالوا ان ايقاع مثلا تمييزا او حالا من هذا يشعر بأنه اشارة الى المثل لا الى ضرب المثل على ما هو احد محتملي الضمير فى انه الحق انتهى وهذا ضعيف لان كون المشار اليه فى القسم الثاني مثلا لا يوجب كون مرجع الضمير فى القسم الاول مثلا فضلا عن الاشعار ٢٢ * قوله (جواب ماذا) لا يعرف له وجه لامر من ان الاستفهام لانكار فلا جواب له كما مر توضيحه ٣ وايضا كونه محكما ومقول القول بأى عن الجواب والاعتذار بان هذا سؤال صورة وان كان انكارا حقيقة فجاز ان يجاب بما ردهم عن الانكار فهو فى الحقيقة كلام مسوق لردعهم عن الانكار ابرز فى صورة الجواب ان يكون الانكار فى صورة السؤال ليس بشئ اذا الاعتبار الى المعانى المرادة من اللفظ فاذا كان المراد هنا المعنى المجازى بقرينة صارفة عن الحقيقة لا وجه لهذا اتوجه على ان المراد بضرب الامثال كشف المعنى المثل له ورفع الحجاب عنه كما صرح به فيما مر وفى مواضع كثيرة لاضلال قوم كثير الخ وكون النظر الى الاهتداء الذى يرتب على ضرب الامثال فى غاية من العدم مع ان جعل الاضلال مراد الله تعالى بضرب الامثال لا يخلو عن خدشة تؤدى الى دهشة غاية الامر ان الضلال يرتب عليه بلا ارادة الاضلال كقوله تعالى * واما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم * الآية وستان ما بين المسلمين ولهذا النكتة الرشيدة لم يلفت الى كونه جوابا صاحب الكشاف وصاحب الباب نقل بعضهم ان هذا قول ابى على الفارسي حيث قال فى كتاب القصريات قوله يضل به الخ على وجهين اما جواب عن سؤالهم على المعنى لاعلى اللفظ اوصفة مثلا والجواب وما يضل به على المعنى انتهى وآخر كلامه يدل على وهن اوله اذ لا معنى كون وما يضل به جوابا ولو معنى ولو اوجب صون ساحة الكلام المجز البليغ عن مثل هذا التعسف العجيب * قوله (اى اضلال كثير واهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد) بارفع اقتصارا على ارجح الوجهين ولا ماغ فى كلامه هذا لاحتمال النصب فهو خبر لبتداء محذوف وضع الفعل موضع المصدر اى بلا تقديران فهو من قبيل نسمع بالمعدي الخ والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اراد به تمام ما وضعه واما اذا اراد به الحدث المدلول عليه تضمننا فلا يمتنع الاخبار عنه وقد مر التحقيق منه فى قوله تعالى * سواء عليهم * الآية ولما كان هذا خلاف النظم ولا بد من نكتة اشار اليها فقل للاشعار الخ فان الفعل لدلالته على الحدث الموزن للزمان افاد الحدث اى الوجود بعد العدم والمراد بالتجدد الاستمرار التجددى فى المستقبل وهذا استفاد من المضارع ولهذا اخير والمضارع يستعمل له كثيرا لدلالته عليه بل الاستمرار التجددى اى الحصول والتفضى شيئا فشيئا مفهوم من معونة القلم وجهه ان المضارع يدل على حدوث الفعل فى المستقبل ولا يدل على عدمه فيحمل على الدوام التجددى ما لم يصرفه مانع وكذا الكلام فى دلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات كذا فى المطول نقلا عن الشيخ عبد القاهر * قوله (او بيان للجمتين المصدرتين ياما وتيسجيل بان العلم بكونه حقا هدى وبيان وان لجاهل بوجه ابراده والانكار بحسن مورده ضلال وفوق) وهذا مختار الزمخشري اخره لان المختار عنده الوجه الاول وقد صرفت ما فيه وما عليه وعلى الوجهين يستفاد التثنية على وجه اختيار الفصل ومعنى كونها بيانا لهما باعتبار ان فيهما تصريرا بكثرة الفريقين المذكورين وهذه الكثرة مشهورة

٢ قاله الفا ضل عبد الرحمن الامدى توجهها
لكلام الفا ضل العاصم
٣ وفى قوله تعالى * ويأونك عن الالهة قل هى موافقت وقوله تعالى * يسأونك ماذا ينفقون قل العفو * انما ذكر الجواب لان سؤالهم سؤال استعلام ولهذا امر ينقل فى الجواب فلو قبل هنا ايضا قل يضل به كثيرا * الآية لكان له وجه فى الجملة ولقد اضر من لم يفرق بينهما
قوله او الحال قال ابو البقاء مثلا حال من اسم الله او من هذا اى مثلا او متحلا به يعنى المعنى على الاول مثلا وعلى الثاني متحلا به قوله كقوله تعالى * هذه ناقة الله لكم * آية فان آية حال والعامل معنى الاستقرار فى لكم
قوله اى اضلال كثير بالرفع والنصب على اختلاف الوجهين فى ماذا وفى جملة جوابا لقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا نظر لان قولهم هذا انما جئ به على سبيل الحكاية عنهم وهم غائبون ولم يكونوا حاضرين حتى يحاسبوا به هذا الجواب فالاولى ان يكون هذه الجملة بيانا للجمتين السابقتين
قوله او بيان للجمتين الخ قيل وذلك لما يكون اذا كان المراد زيادة ايضا بما يخصه والجمتان المصدرتان ١

ما قبلها بلا تصريح وان في قوله يهدي به الخ بيان ان علمهم بما ذكر بتوفيق الله تعالى وفي
يضل به كثيرا بيان ان قولهم ما اذا اراد الله بعدم توفيق الله تعالى وبسبب انهما كهم على حب الفسوق
والكفر وبيان ان الهداية والفراية بخلق الله تعالى بكسب العبد واكتسابه وكان حق الترتيب ان يقدم ذكر
المهتدين لكن قصد ان يكون مطلع الكلام ومقطعه بحلية ذكر المهتدين كما صرح به في نظيره في قوله تعالى
* واما الذين ابيضت وجوههم * الآية والقول بان تقديمه لكمال العناية بالتسجيل على ضلالهم كانه المقصود
من الكلام وان ذكر هداية المؤمنين بالتبع ضعيف نعم اوقيل الفصل الواحد اول من فصلين لكان له وجه
قوله وتسجيل عطف تغير لقوله بيان اي تسجيل اي حكم وجزم على ان العلم بكونه اي بالمثل حقا نابتا من ربهم
هدى اي اهتداء حاصل من هداية الله تعالى الى فهم كونه حقا وتوفيقه فهذا الاعتبار يعلم وجه كونه بيانا
لقوله تعالى * فاما الذين امنوا * الآية وظاهر ان ليس لفظ يهدي بيانا وتغير اللفظ يعلمون حتى يكون
هذا من بيان الفعل دون الجملة بل المبين بمجوع الجملة ولهذا قال او بيان للجملة وكذا في حل قوله يضل به
كثيرا والجملة التي يزيد ما تضمن ما قبلها وضوحا تسمى بيانا ٢ وتفسيرا عند ارباب البيان قال المص في قوله
تعالى * ذلك بان الذين كفروا اتبعوا الباطل * الآية وهو تصريح بالاشعر به ما قبلها ولذلك يسمى تفسيرا
التسجيل والتسجيل كناية السجل وهو في العرف الكتاب الحكمي واريده هنا لازمه وهو الحكم والجزم
قوله وبيان عطف على هدى اي كشف وظهار لما هو المقصود قوله وان الجهل بوجه ابراده اي ايراد المثل
اشار الى ان قولهم * ماذا اراد الله * الآية كناية عن الجهل بآراء المثل كما صرح به فيما مر والازدراء اي
التحقير اشارة الى معنى هذا والمعنى وتسجيل بان جهل الكفرة بذلك ضلال حاصل بخلاف الله تعالى * لاختيارهم
الضلال ولتخللان * قوله (وكثرة كل واحد من القيتين بالنظر الى انفسهم لا بالمقاييس الى مقابلهم فان
المهتدين قليلون بالاضافة الى اهل الضلال كما قال تعالى وقليل من عبادي الشكور ويحتمل ان يكون كثرة الضالين
عن حيث العدد وكثرة المهتدين باعتبار الفضل والشرف) اي الكثرة هنا ليس بالتسوية الى شيء آخر حتى يلزم
المحذور بل بالمقاييس الى انفسهم كالمائة والالف فان كلا منهما كثير في انفسهما لا بالنظر الى الغير والتوقف
بان لا يضل به ولا يهدي بل يبقى متوقفا بين الضلال والهداية ضال يحكم بكفره فان التوقف والمتردد في امر
من الامور الاعتقادية يك بعد من زمرة الكافرين لعدم عينهم بذلك الامر وعدم انتيق في المعتقدات اعم
من تيقنه بضد ذلك الامر والنزدد فيه كما صرح به المتكلمون فلا يصح ان يقال انه لم لا يجوز ان يكون بالنظر
الى مقابلهم الذي هو التوقف كما زعم لكن رده عليه ان الكثرة والقلية من الامور الاضافية حصوا لها بالنظر
الى التفسير ولعله قال ويحتمل ان يكون الخ اشارة الى ما ذكرنا فان المهتدين قليلون في كل عصر حتى ورد
في الحديث الشريف يقول الله تعالى يا آدم فيقول ابيك وسعدك والخبر في يدك فيقول اخرج بعث النار قال
وما بعث النار قال من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين الحديث كذا في المشارق وهذا التعايل بلايم المعلن
لان الكلام وان كان في الامثال المذكورة لكن المهتدين بها والضالين بجهلها انما هو باتصافهم بالهداية
والضلالة مطلقا فلا معنى للايراد بيان التعليل لاسباب المعلن اذ الكلام في المهتدين بالامثال المذكورة والضالين
بسببها لا في مطلقهما ولا حاجة الى الجواب بان المراد ان جميع المهتدين مطلقا قليلون بالاضافة الى جميع
الضالين مطلقا ولا يخفى ان ذلك لعزة وصف الهداية وقتله فظهر ان المهتدين المخصوصين قليلون بالاضافة
الى الضالين المخصوصين مع ان تغير قولهم فظهر على ما قبله منظور فيه الظاهر ان المراد من الشكور المؤمن
المهتدي مطلقا لامر تبة الرابعة من الهداية وصيغة المبالغة لان التصديق بالقلب والاقرار باللسان اكل
افراد الشكر والانتكار مكبرة وله مراتب كثيرة فلا وجه للاعتراض بانه غير تام لانه فسر بالتوفى على اداء
الشكر بالقلب والجوارح في اكثر الاوقات كما تضيء صيغة المبالغة وهو اخص من المهتدي المقابل للضال
فان هذا التفسير لا ينافي التفسير بالايمان ويؤيده مقابلة الشكر بالكفر في سورة ابراهيم وسورة لقمان قال تعالى
* لن شكرنم لازيدنكم ولئن كفرتم * الآية وقال تعالى * ومن شكرنا نماء يشكر نفسه ومن كفر * الآية وصيغة
المبالغة لما ذكرنا من ان الايمان من اكل افراد الشكر قال المص في تفسير قوله تعالى * ان في ذلك لآيات لكل صبار
شكور * يصبر لبلائه ويشكر على نعمائه ولم يفسر بالتوفى على اداء الشكر الخ ثم قال وقبل لكل مؤمن والمما

٢ وليس المراد به عطف البيان او ما يجري مجراه
لخفة في الاول يحتاج الى الايضاح

١١ بما يشتمل كل منهما على امرين احدهما ان كلا
الفرقتين كثيرون وثانيهما ان العلم بكونه حقا من باب
الهدى الذي ازداد المؤمنين به نورا الى نورهم
وان الجهل بحسن مورده من باب الضلال الذي
ازدادت الجهلة خطا في ظلماتهم ولاخفاء في زيادة
وضوح ذلك الشتمل عليه بقوله يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا وليس لهذا النوع اعنى البيان
والتفسير اسلوب خاص بل قد يكون بالاستشاف
والاعتراض كالأذى نحن فيه وقد يكون بعطف
البيان ونحوه
قوله كثير اذا شدوا اي اذا اظهر واشدة
واستعملوا القوة

عبر عنهم بذلك تبها على ان الصبر والشكر عنوان المؤمن انتهى وحيث لم يقل والمبالغ في الشكر في الموضوعين وذكر المؤمن مطلقا صح ما ذكرنا ٢ * قوله (كما قال ابو الطيب المتبني قليل اذا اعدوا كثير اذا شدوا وقال * ان الكرام كثير في البلاد وان * فلو كما غيبرهم قل وان كثروا *) وجد ذلك ان الصفات قد تنزل منزلة الذات فاصحاب الفضل والشرف لا حوائثهم مفاخر كثيرة ومناقب بهية التي هي بمنزلة الذات يقام الواحد منهم مقام جماعة كثيرة من غيرهم قال المصنف في تفسير قوله تعالى * ان ابراهيم كان امة * لكماله واستجماعه فضائل لا تكاد توجد الا مفرقة في اشخاص كثيرة كقوله * وليس من الله بمنكر * ان يجمع العالم في واحد * فاصحاب الهدى كثير بالاضافة الى اهل الضلال من حيث المعنى والفضل وارباب الضلال كثير بالنسبة الى المهتدين من حيث العدد وحاصله انهم كثيرون بالاضافة الى اهل الضلال من حيث العدد وتنزيلا كما ان عكسه كثير بالاضافة الى المهتدين من حيث العدد لتحقيقا وفي المطول * كثير ٣ اشدوا قليل اذا عدوا * وهكذا نقل عن ديوان ابي الطيب صدره * فقال اذا الاقوا خافوا اذا دعوا * وقوله * ساطلب حق بالقنا وما ينخي * كانهم من طول ما انتموا مرد * القنا والريح والاشايخ كبار القوم والاشام وضع اللثام على الفم والانف في الحرب وكان ذلك من عادة العرب يقال لشدة وطأنهم على الاعداء اذا اقوا اي حاربوا خفاف اي مسرعين الى الاجابة اذا دعوا الى كفاية مهم ودفاع ملأى امر عظيم كثير لقيام واحد مقام الجماعة كما اوضحناه سابقا

اذا شدوا اى جأوا على الاعداء من الشدة بفتح الشين وقال اى ابوتام عطف هذا على قال لظهور ان فاعل هذا غير فاعل القول الاول فلا اشتباه لاشتهاره ان الكرام كـ كـير الخ هو من قصيدة طويلة لابن تمام مدح بها عبد العزيز الطائى والمعنى ان الكرام كثير فضلا وعددا تنزيلا لما عرفت من ان الصفات تنزل منزلة الذوات فانهم باعتبار نفهم واستحسانهم منا قرب لانكاد توجد الامفرقة في اشخاص كثيرة فالواحد منهم قام مقام جماعة كثيرة وان قلوا عددا بحسب التحقيق كما ان غيرهم وهم اللثام قل بضم القاف جمع قليل وقيل انه مفرد فان اصله مصدر يقال قل قلة وقلائل واهله على الجملة جمع اقل كاعز وعز لا قليل على ان اصله قليل بضمين كـنـذير ونذر فخفف وادغم كما قيل لان قواعد الصرف تأباه فانهم قالوا ان اول اللذين في كلمة اذا تحرك يجوز ادغام بشرط منها ان لا يكون جمعا على وزن فعل بضمين كسر انتهى والادغام هنا للوزن فلا محذور

٢٢ * قوله (اى الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى * ان المنافقين هم الفاسقون * من قولهم فسقت الرتبة عن قسرها اذا خرجت) الخارجين عن حد الايمان حل اللام على العهد الخارجى وهم الخارجون عن حد الايمان بقرينة قوله وما يضل به اى بالمثل اذا اضلال بالمثل لا يكون الا الكافرين الذين اصرروا على الجهالة والكفر فالمراد بالضلال زيادة ضلالهم وطفيتهم وهذا دليل واضح على ان المراد باضالين مطلق الكافرين لا الضالين بسبب انكار الامثال وكذا المراد بالمهدين فلا شك في قتلهم عددا و اكثرهم شرفا والمراد بقوله تعالى * ان المنافقين * الآية تأيد لما ذكر يعنى كإيدل حل الفاسقين على المنافقين على ان المراد بالفسق الكفر كذلك يدل وما يضل به على ان المراد بالفسق هنا الكفر ايضا ولم يقل اى الكافرين واطنب لرعاية اصل معنى الفسق واهذا قال من فسقت الخ وايد بكلام رؤبة ثم تعرض لغناء شرعا توضيحا لاطلاقه على الكفر حتى يتضح تفسيره هنا بكمال الانضاح الرتبة بضم الراء وفتح الطاء واحد الرطب قال تعالى * نساظ عليك رطبا جنبا * قوله (واصل الفسق الخروج عن القصد) اى اصل معناه فى اللغة الخروج عن القصد اى عن الطريق المستقيم فاستماله فى نحو فسقت الرتبة اما بمجاز بلاقة مطلق الخروج اول كونه معنى فى عرف اللغة * قوله (قال رؤبة * فواسقا عن قصدها جوارا *) هورؤية بن الجراح الرجز المشهور وهو شاعر اسلامى بلغ يستدل بكلامه ورؤية براء ههله مضومة يليها همزة ساكنة ثم باء موحدة وهاء تأنيث وهو علم منقول من راب الشئ اذا اصلحه كاقيل فواسقا عن قصدها جوارا اوله يذهبن فى نجد وغورا غاراء النجد ما ارتفع من الارض والفور ضده والجوار جمع جارة من الجور وهو الميل هن القصد وغورا عطف على محل نجد وغار اصفة للفور من لفظه مبالغة كقتل ظليل وفواسق بمعنى خوارج والقصد بمعنى الطريق المستقيم ولا يناسب هنا معنى الارادة وجوارا من الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عنها يصف رؤبة نوقا عيشين فى الفاووز ويمن عن الطريق المستقيم وبذهبن تارة فى نجد مكان من نغم واخرى فى غور فى مكان مخيف ٣٠ فواسقا وجوارا صرفا لضرورة الشعر نقل عن ابن

٢ ويدل على ذلك ايضا قوله في سورة لقمان في قوله تعالى "ان في ذلك لايات لكل صبار شكور يعرف النعم ويتعرف مآلها اول المؤمنين فان اليمان نصفان نصف صبر ونصف شكر ولم يقيد بالمبالغ في الشكر فدل ان للشكور معاني فأنال

٣ فيه إشارة الى تغيير المصنف
٤ أى ان التوق تصعد وتهبط اذا عدلت عن
جادة السبيل والمراد من هذا التوصيف الوصف
والمدح بالعبادة حيث تصعد وتهبط وكلاهما
سواء بالنظر

قوله قليل اذعدوا كثير اذا شدوا هذا المصراع مثال للكتوة باعتبار الفضل والشرف وكذا البيت لاعتبار الكتوة في انفسهم كما يحتمله الآية قال صاحب الاتصاف والاستشهاد بالبيت غير متقيم لان معناه انهم وان كانوا قليلا فالواحد منهم كثير وقال صاحب الاتصاف المهدبون في الامة كثير في انفسهم قليل بالدرجة الى غيرهم فليس البيت من معنى الآية في شيء

قوله فواءعاً عن قصد هاجواثر* اوله* يذهبن
في نجد وغوراهاثر* القصد الطريق المستقيم والنجد
ما ارتفع من الارض والغور ضده وغورا عطف
على محل الجار والمجور يصف نوعاً من في المفاوز
يذهبن متعفات في مشبه عن استقامة الطريق
جاءت عنهما من الجور بمعنى الميل عن الطريق
لا من الجور بمعنى الظلم

قوله والمعزلة لما قالوا الخ بمعنى لما خصوا اسم
الايان بالتصديق والافرار والعدل واسم الكفر
بتكذيب الحق منهم ان يقولوا بالواحدة بين الايمان
والكفر فكانت تلك العمل الغير المكذب بالحق
واستشهدوا على خلوه في العذاب بظواهر
الآيات الواردة فيه

قوله لما ركنه كل واحد منهما في بعض الاحكام
بمعنى يشارك المؤمن في التصديق والافرار والكفر
في ترك العمل قال بعض الافاضل والعجب ان هؤلاء
سوا أنفسهم اهل العدل وقد عدلوا عن العدل
لانهم حكموا بخلود اهل الكثرة في النار وذلك حظ
اهل منزلة محضه والالكان التي مع غيره كهلومع غيره
وهو محال لا محالة ثم قال والحق ان الايمان هو التصديق
وهو مادام قائما لا يلبس عن قام به الايمان

قوله وتخصيص الاضلال بهم الخ اي تخصيص
الاضلال بهم بكلمة ما والامر تبا على فسقهم يدل
على ان فسقهم هو الذي اهدم وهاهم لاضلال
الله اياهم بسبب استنكارهم بالكل فان الشر يستجر
الشر ولذلك ادى فسقهم الذي افسدوا به وهو
كفرهم بالحق الى فسق آخر وهو ضلالهم وجهلهم
بحكمة المثل حتى استكروه وقالوا ما اذارا داله
بهذا مثلا

قوله والنقض فسح التركيب قال الراغب النقض
فسح البرم واصله في طاقات الحل والنكث مثله

قوله واستعماله في ابطال العهد من حيث
ان العهد يستعار له الحل الخ فان اريد ابراز الكلام
في صورة الاستعارة بالكناية ذكر العهد واريده
الحل ثم استعمل لنقض تخيلا كما وقع كذلك في الآية
الكريمة فيكون النقض في ابطال العهد استعارة
مصرحة تبيح قرينة للاستعارة المكينة التي هي
استعارة لفظ الحل للعهد بدت شبيه العهد به بجماع
ثبات الوصلة المشتركة بين المشبه والمثبه به امايات

الوصلة في المشبه فظا هرواما في المشبه فلما في
العهد من وقوع الوصل بين المتاهرين لكن لم يد كرفي
هذه الاستعارة اعني استعارة الحل للعهد على
الكناية اللفظ المتعار وهو لفظ الحل بل رمز اليه
بذكر شيء من روافده وهو لفظ النقض قرينة
لاستعارة الحل للعهد وايضا في خيال الخاطب
ان العهد حل وذكر البشاق به تمام الاستعارة
بقرينتها ترشح وان اريد ابراز في صورة الاستعارة
المصرحة ذكر لفظ الحل مع النقض ليكون النقض
قرينة دالة على استعارة الحل للعهد كالمثل قيل
بنقضون حل الله واريده عهد الله في قوله فان
اطلق مع لفظ الحل كان ترشحا للسياز نظر لان
النقض يكون قرينة للمجاز لا ترشحا فان الترشح ١١

فارس حيث قال في معرفة الالفاظ الاسلامية كانت العرب في جاهليتها على ارض من ابايهم وادابهم
وقوانينهم فلما جاء الله تعالى بالاسلام حالت احوال ونسخت دبابات ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى
مواضع اخروعد الفسق منها حتى قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها
فجاء الشرع باب الفسق الافحاش عن الخروج عن طاعة الله تعالى انتهى وظاهره لا يلائم قول المص واصل
الفسق الخروج عن القصد فانه يشر به في اصل اللغة ذلك ثم اطلق في نحو فسقت الرطبة على الخروج مطلقا
اما مجازا او عرفا متقدما على اصطلاح الشرع وما فهم من كلام ابن فارس ان استعماله في فسقت الرطبة باعتبار
اصل اللغة حيث قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم الخ * قوله (والفاسق في الشرع الخارج عن امر الله
بارتكاب الكيرة وله درجات ثلث الاولى التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبجا اياها) الاولى والفسق في الشرع
الخروج الخ اي نقل عن العرف المتقدم على الشرع في الشرع الى ذلك الخروج من قبيل نقل اسم العام الى الخاص
بارتكاب الكبائر واما بارتكاب الصغائر فلا خروج عن امر الله تعالى لكن صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما
فوقها والى ما تحتها والمراد بامر الله عام انتهى لانه بمعنى كف النفس او من باب الاكتفاء وكون المراد بامر الله
واحدا لا دور بعيد في مثل هذا المقام وكون الامر بالشئ نهيا عن ضده ليس مطلقا بل مشروط بشرط بين في
التوضيح قبل والاصرار على الصغيرة كيرة فلهذا لم يقل او صغيرة لم ينب عنها وسبب كون الاصرار على الصغيرة
كيرة ترك التوبة التي تجب على مرتكبها لكن من لم ينب عن الصغيرة وواظب على الحسنات فالظاهر انه ليس
من المصر بن لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات الآية ولم ارم صرح به وله درجات ثلث بالنظر الى
حال المرتكب التغابي بالغين المعجمة من باب تمارضت اي اظهار الفتنة مع انه لا فتنة ومعناه انه يرتكب الكيرة مع
علمه بجرمتها وقبحها شرعا لكنه لا يستعلاء الشهوات اذا الانسان لا يصبر عن الشهوات ولا يتحمل مشاق الطاعات
قال تعالى وخلق الانسان ضعيفا ومعناه ما ذكر من عدم الصبر عن الشهوات * قوله (والثانية الانهماك
وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها) وهو الجدي فيه والحرص ولهذا قال وهو ان يعتاد ارتكابها اي فطها غير مبال
بها والمراد بعدم المبالاة عدم الاحتراز عنها والاصرار عليها كاله لا يخاف وبالحال في ظاهر الحال لكنه غير
مستصوب اياها بقرينة المبالاة فلو كان مراده عدم المبالاة اعتقادا لكان كقرا تقول لا االيه ولا ابالي اي
لا اكبرته ولا يستعمل الامع التي مثل غير هذا كما صرحوا به واما الارتكاب في بعض الاحيان مع عدم المبالاة فداخل
في القسم الاول اذ المراد بعدم المبالاة الاكثر ولا يرى عنده عظيم مع الاستفحاح وفي الصورة المذكورة الاستفحاح
معتبر * قوله (والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها) الجحود الانكار والكفر الا ان الجحود
الانكار عن علم وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فهو كفر ان كان ثبوت الكيرة بنص قاطع وجماع عليه وحاصله
ما علم من الدين حرمتها وكونها كيرة فجحودها كفر واما الكيرة التي ثبتت بالحديث الغير المتواتر فجحودها
والمستصوب اياها ليس بكافر واطهوره لم يقيد به وكون المستصوب اياها كافرا لا يختص بالفاعل لها بل
الاستصواب اياها كفر مطلقا لكن الكلام في الفاسق المرتكب اياها فلذا خصه به * قوله (فاذا شارف هذا
المقام وتخطى خططه خارج رتبة الايمان من عنقه ولا يلبس الكفر ومادام هو في درجة التغابي او الانهماك فلا يلبس
عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو معنى الايمان لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اختلفتا
شارف اي قارب المشارفة القرب واصله من الشرف وهو المكان المرتفع كناية لما يطلع على محل عال لينظر ما يريده
فيقرب منه ومنه المستشرف والمراد بالمشارفة الاطلاع اللازم للقرب وانما عبر بالقرب تهديدا وتشديدا مثل
قوله تعالى ولا تقربوا الزنى وحاصله الاتصاف بهذا المقام من تصويب الكيرة المقطوع بها وتخطي اي
تجاوز خططه اي خطط المقام جمع خطة بكسر الخاء المعجمة وتشديد الطاء المهملة المنزل الذي خطه الى جل نفسه
وحددده وقد يستعمل بمعنى المحل مطلقا وجمعه خطط بزنة عنب اصل التخطي فعل الخطوة وهي نقل القدم
والمراد هنا التجاوز مجازا بملاقاة الزوم وكذا الخطط لحدود الله تعالى استعارة مصرحة بتحقيقه والمراد بالحدود
مخارمه وفيه اشارة الى قوله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها الآية ولقد اعجب حيث عبر عن الاتصاف
بهذا المقام بالمشارفة اولا والتجاوز ثانيا خلع رتبة الايمان الرتبة بكسر الراء وسكون الواحدة بهما كاف
وهاه حل فيه عروة تشد بها البهائم والاسير ويجعل في العنق ليقاد بها في الكلام استعارة مكينة وتخييلية

اذ شبه الايمان في النفس بالجل في كونهما وصلة الى المقصود وهو مكتبة واثبت له ما هو من رديف الجبل وهو الرتبة اعني العروة وهذا الاثبات تخيلية وذكر العنق ترشيح والاحسن ان يحمل الكلام على الاستعارة التخييلية فتوجه وكن على بصيرة ولا يس الكفر فيه استعارة تبعية والمفعول قرينها وصيغة المفاعلة للمبالغة اثر المبالغة ولواريد الملاينة والمصاحبة فلا يحجز قوله لا يلب عنه اسم المؤمن لكونه مؤثما لكونه متصفيا بالتصديق الذي هو معنى الايمان فاذا تحقق السمي فيه فلا يصح سلب اسمه عنه وفيه نوع رمز الى ان الايمان هو التصديق والافرار شرط لاشطر وقد رجح كونه شطرا فيما هو ويمكن الثابة قوله ولقوله تعالى * وان طائفتان * الآية هذا دليل نقلي على المدعى حيث اثبت اسم المؤمن على من تكب الكبيرة ولم يلب عنه لكنه دليل اتي والاول برهان لمي قيل وانما شرط الاطلاع عليه لانه اذا ارتكب الكبيرة متصوبا ولا يعلم انه معصية ولا يعلم انه استصوابه لا يصير كافرا فان التزام الكفر كلف لازمه انتهى وانت خبير بان الجهل ليس بعذر ٢ فيما علم من الدين ضرورة كالخمر فان متصوبه كافره مطلقا ولزم الكفر المأوم ضرورة كثر كالتزامه قد غلط ذلك القائل في الموضعين ٣

قوله (والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والافرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجموده) قد صرح المص في قوله تعالى * الذين يؤمنون بالغيب * الآية ان الايمان عبارة عن مجموع امور ثلاثة اعتقاد الحق والافرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج وقد صرح الزمخشري في اوائل السورة بان الايمان الصحيح ان يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدق به وهو من رؤساء المعتزلة اصراف بمذهبه فن وهم بان هذا قول جمهور المحدثين ومذهب المعتزلة انه الطاعات الواجبة فقد وهم وفي التفسير الكبير الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والافرار باللسان وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث انتهى وبالجملة كون هذا مذهب المعتزلة مشهور عند الانام فضلا عن العلماء الاعلام واكتفاء بعضهم كصاحب الموافق بقوله انه الطاعات فرضا كان او نفلا وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار ومذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة لشهرته ان عندهم الايمان عبارة عن مجموع الثلاثة ولعل الاكتفاء بها لان الاختلال بها يخرج العبد عن الايمان ولا يدخله في الكفر عند المعتزلة ويدخله في الكفر ايضا

عند الخوارج = قوله (جطوه فمما ثالثا نازلا بين منزلي المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما في بعض الاحكام وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق يدل على انه الذي اعدهم للاضلال وادى بهم الى الاضلال به وذلك لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حجارة المثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالا تهم فانكروه واستهزؤا به وقرئ يضل على البناء للفعول والافاسقون بالرفع) وسبب كون هذا القول منثا لاثبات الواسطة هوانهم لما قالوا الايمان مجموع هذه الثلاثة والكفر تكذيب الحق والافاسق المذكور ليس بمؤمن لانثاء جزء الايمان ولا كافرا لعدم انكارهم الحق لاجرم انهم اثبتوا منزلة بين منزلي الكافر والمؤمن ويدل عليه قول واصل بن عطاء وهو اول من اظهر الاعتزال ان من تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبثبت له منزلة بين المنزلتين ٤ وتخصيص الاضلال الخ اختصاص مأخوذ من الحصر كذا قالوا لكن هذا حاصل القصر التفهم من الكلام لان المعنى المفهوم الكون مضلا به مفسور على الفاسقين حتى يكون قصر الصفة على الموصوفه قاله ما ذكر والا فلا اضلال فعل الله تعالى لا يكون حصر الصفة على الموصوف ولا العكس قوله مرتبا لما مر مرارا من ان نسبة الحكم الى المشتق يدل على ما أخذ الاشتقاق وترتب الحكم عليه فربما هنا اسم مفعول حال من الاضلال لكونه مضولا يدل دلالة عقلية على انه الفسق الذي هو مرتبة الجحود اعدهم جطوه مهيا ومستعدا للاضلال وادى الى اوصلهم الى الاضلال به اي بالمثل وهذا صريح في ان الكلام في المهديين والضالين فيما سبق لا الضالين بسبب الاشكال كما زعم كانه لم ينظر الى تحقيق المص هنا وقوله وذلك لان كفرهم الخ اصرح من ذلك قوله صرفت اي المذكورات والعدول والاصرار فالثابة مجازية وجوه افكارهم فيه استعارة مكتبة وتخييلية قوله حتى رسخت غاية الصرف جهالتهم الدال عليها قولهم * ماذا اراد الله بهذا مثلا * وازدادت ضلالا تهم فيه دلالة على ما ذكرنا من ان المراد يضل به زيادنا للاضلال والاضلال قال تعالى * وبعدهم في طبائهم * الآية فانكروه الانكار مستفاد من قولهم * ماذا اراد الله * فحمله الاستفهام على الانكار صريح هنا فلا يعرف وجه قوله جواب ماذا

٢ صرح به الخيال في بحث الصفات **عده**
٣ نقله على الفاري في اواخر شرح الفقه الاكبرين
فاضحيان حيث قال في فتاوى قاضيان اما اذا تكلم بكلمة كفر ولم يدبر انها كلمة كفر فقبل لا يكفر لعذره بالجهل وقيل يكفر ولا يعتذر بالجهل ثم قال اقول الاظهر الاول الا اذا كان من قبيل ما يعلم من الدين ضرورة فانه حينئذ يكفر ولا يعتذر بالجهل **عده**
٤ فانما ان المؤمن اسم مدح والفساق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافرا ايضا لافتراره بالشهادتين واحددوسا اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اقلدس في الآخرة الافريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار كذا في شرح المواقيف **عده**

١١ في اصطلاحهم انما قال لذكر ملايم المتعارفة بعد تمام الاستعارة بقرينتها وههنا اذا لم يذكر النقص من الجبل يقادير الذهن الى حقيقة الجبل الالهة لان ان يقال اضافته الى الله ح قرينة المجاز فيكون انقضى الجبل ترشيعا لكن ظاهر كلامه في مطلق ذكر النقص مع الجبل اي مقام كان فيرد عليه ما يرد وينصر ما ذكرنا قول الرازي وانقضى قرينة الاستعارة لا ترشيعها كقولهم بعضهم لان الاستعارة لا تتم الا بعد ذكر القرينة والترشيح تفرع عليها لا ياتي الا بعد تمامها وقول الطيبي وقول صاحب التفسير انها على الاستعارة المرشحة فبعد لان القرينة لا تكون ترشيعا بل الترشيح قوله من بعد ميثاقه لان الترشيح تفرع على الاستعارة وتتم لها ولا ياتي الا بعد تمامها فقولنا فان اطلق مع لفظ الجبل على اعتبار كونه استعارة مصرحة وقوله وان ذكر مع العهد على كونه استعارة مكتبة وفي الكشف فان قلت من اب ساغ استعمال النقص في ابطال العهد قلت من حيث تسميتهم العهد بالجبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ثم قال وهذا من اسرار البلاغة واطايعها ان يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا اليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بذلك الرمز الى مكانه

قوله من حيث تسميتهم العهد بالجبل اي لما شبهوا العهد بالجبل بما مع ثبات الوصلة بين المتعاهدين ثباتها بين طاقات الجبل جسروا على استعمال النقص في ابطال العهد استعارة تبعية قال بعض الشارحين وذلك ان شبه العهد بالجبل لما فيه من ثبات الوصلة تشبيها بلغا حتى خيل انه جبل من الجبال ثم اخذ الوهم في تصويره بصورة الجبل وتخييله بالجبل واختراع ما يلزم الجبل من النقص ١١

٢ وكون النقص ابطالا للعهد بلا حظة ما بعده

لان مفهومه ذلك الا يرى لوقيل ينقضون حبل الله

لكان نقض الحبل وان كان المراد نقض العهد

٣ فيه اشارة الى ان الترخيع عبارة عن اللفظ العادل

على ملايم الشبهة وهو الظاهر وقد يطلق على فعل

المتكلم اعني ذكر ملايم الشبهة على انه مشترك

بينهما او حقيقة في احدهما وهو اللفظ مجازي في الآخر

وهو الاحسن اذا اشترك خلافا لاصل

٤ ويقرب منه ما قبل ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد

انه عبر عن ملايم المتعار له بلفظ موضوع للملايم

المتعار منه وكذا الكلام اذا كان مجازا مرسلا

٥ حسن زيارى في حاشية الاستعارة

١١ ثم اطلاق النقص المحقق على ذلك المخترع على

سبيل الاستعارة التخيلية ثم اضافته الى العهد المتخيل

لتكون قرينة مانعة عن ارادة الحبل الحقيقي

ولولم يذكر النقص لم يعلم ان العهد مكان الاستعارة

وبله رمز بقوله ان يستوعب ذكر الشئ المتعار

اي الحبل ثم يرمزوا اليه بذكر شئ من روادفه اي

النقص فبرمزوا بتلك الحرمة على مكانه اي الحبل

المتعار قبل فيه نظر لان النقص مستعار لابطال

العهد والابطال ليس صورة متفرقة لاهم كما في

انياب النية ثم ان قرينة الاستعارة بالكناية لابد

ان يكون شيئا من خواص المتعار منه ولو ازمه

واما ان ذلك لا يدان يكون مذكورا على سبيل التخييل

فمنوع لجواز كونه على سبيل التحقيق كما في المثالين

المذكورين من الافتراض والافتراء فان معنى

الافتراض والافتراء امر ان محققا

لا تخيلان وعمام التحقيق في الاستعارة بالكناية وما

هو قرينة لها ما قبل انهم قد اتفقوا على ان مثل

اظفار النية وبه الشمال استعارة بالكناية واستعاره

تخيلية لكن اضرب كلامهم في تحقيق الاستعارتين

وفي ان قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم ان يكون

استعارة تخيلية البتة وان مثل لفظ الاظفار واليد

هل هو مستعمل في معنى مجازي ام لا والاشبه بل

الاصوب ما اشار اليه صاحب الكشاف وهو ان

المتعار بالكناية في اظفار النية هو لفظ السخ

المذكور كناية بذكر شئ من روادفه كالاظفار

وهو مسكون عنه صريح باليس في اللفظ اصلا لكن

المذكور كناية في حكم المذكور صريحا فكان

بمثلة ان يصرح باستعارة اسم المشبهة وهو لفظ

السج للشبه وهو الموت وههنا قد سكنت عن الحبل

المتعار وبه عليه بذكر النقص حتى كانه قيل

ينقضون حبل الله اي عهده والنقص استعارة

فيما سبق ولا وجد لقول البعض ان المص لم يحمل الاستفهام على الانكار بل ابقى على حقيقته واستهزأ به الاستهزاء منهم من لفظ بهذا كما مر لا من الاستفهام كما ظن على البناء للمفعول لكون فاعله معلوما قيل وقرأ يضل زيد بن علي في الموضعين ولهذا قال يضل ولم يقل وقرئ وما يضل قيل واما قرأته يهتدى على المجهول فلم ثبت من احد فالقول بانه يعلم منه انه قرئ يهتدى على المجهول بخط فاعله عليه ٢٢ * قوله (سفة الفاسقين للذم وتقرير الفسق) وليس للتخصيص اذ ما من فاسق بمعنى كافر الا وهو ناقض للعهد فلا يكون مخصصا ولا كاشفا وجهه كونه تقرير الفسق اذ الخروج عن العهد المراد هنا خروج عن الايمان وبهذا يحصل الذم فالمطف عطف العلة على المعلوم وهذا الاحتمال هو الظاهر المختار فعلى هذا الوقف على الفاسقين غير تام وقيل انه مر فروع على القطع خبر مبتدأ محذوف وجوبه باو قيل هو مبتدأ خبره اولئك فمح الوقف على الفاسقين كامل وتقرير الوصول للجنس وصيغة المستقبل في الصلة لافادة الاستقرار وازدادة العهد الى المفعول كما يظهر من تقريره الآتي وسجى من اذ التوضيح في قوله * او ذوا بهدى * الآية واطهار اسم الجلال لتربة المهابة وتقوية الذمة * قوله (والنقص فسح التركيب واصله في طاقات الحبل واستعماله في ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر) والنقص فسح التركيب مطلقا وهذا معنى له عرفا اذا صله في طاقات الحبل ثم نقل الى فسح مطلق التركيب نحو الحائط والبناء طاقات جمع طاق وهو ما ينطف بعضه على بعض من حبل وبناء واستعماله في ابطال العهد اي المراد هنا ابطال العهد وهو ليس بموضوع له كما عرفت ٢ فاستعماله في ابطال العهد تابع لاستعمال الحبل في العهد كما قال من حيث ان العهد يستعار له الحبل اي لما شبه العهد بالحبل وجعل من افراد ادعاء واستيعار الحبل له شبه ابطاله بنقض الحبل فلولا استعارة الحبل للعهد لم يحسن بل لم يصح استعارة النقص للابطال لعدم المشابهة بينهما فهي استعارة تابعة لتلك الاستعارة ولا يخفى عليك انه كما يكون مشابهة بين العهد والحبل لما فيهما من ربط احد الامرين بالآخر كذلك يتحقق المشابهة بين الابطال والنقص لما فيهما من اخراج الشيء عن الاعتدال فالباعث الى حمل النبعة ولولم يكن الحبل مستعارا للعهد فيحسن ايضا استعارة النقص للابطال غاية الامر ان تلك الاستعارة اعتبرت هنا اولاً ثم هذه الاستعارة تاليا فان اراد النبعة هذا فلا كلام فيه ويحمل قول المص من حيث ان العهد الخ على هذا التقرير من ربط احد المتعاهدين ربطا معنويا حيث لا ينحل ذلك الى بطحن يعمل بمقتضاه وهذا هو الحكم من العهد وقد ينحل بالابطال وهو خلاف المقصود ولهذا يستجيب في الشرع والعرف بالاتفاق * قوله (فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ما هو من روادفه وهو ان العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يغترس اقارنه وعالم يغترف منه الناس فان فيه تنبيها على انه اسد في شجاعته بحر بالنظر الى افادته) فان اطلق اي النقص واستعمل مع افظا الحبل الذي يراد به العهد ويكون الحبل استعارة مصرحة كما في قول ابن التيهان في بيعة العقبة يا رسول الله ان بيننا وبين القول جبالا ونحن قاطعوها فخشى ان الله تعالى احرك واظفر ان ترخع الى قومك كان النقص ترشيحا للمجاز يعني الاستعارة المصرحة لان النقص من ملايمات المشبه به فيكون ابلغ سواء كان باقيا على معناه الحقيقي او لا لكن الترخيع بعد علم الاستعارة بالقرينة فقبل ذكر الحبل اعتبار الترخيع فيه محل نظرا لان يقال انه وان قدم لفظا لكنه مؤخر رتبة الا يرى انه لو قيل ينقضون حبل الله بلا اضافة اليه تعالى لا يكون مجازا فضلا عن كونه ترشيحا والقرينة على الاستعارة اضافة الحبل اليه تعالى فان المراد لو قيل ينقضون حبل الله كما قيل في قوله تعالى * واعتصموا بحبل الله جميعا * الآية كان النقص ترشيحا للمجاز فلا اشكال اصلا وان ذكر اي النقص مع العهد كما في الآية الكريمة كان اي النقص رمزا الى اشارة الى ما هو اي من روادفه اي من توابع ذلك الشئ وهو الحبل المتعار للعهد كانه قيل ينقضون حبل الله فالمتعار بالكناية هو الحبل الرموز اليه هنا بذكر لازم من لوازمه وتوابعه وهو النقص والنقص يجوز ان يكون باقيا على معناه في لارب في كونه من روادف الحبل وهو رمزا اليه ويجوز ان يكون مجازا مستعارا للابطال فبره عليه انه حيث لا يكون من روادف الحبل الذي هو المشبه به الا ان يقال ان كونه لفظا موضوعا لرديف الحبل اعني العروة كاف في الترخيع ٤ قبل ٥ في كون الترخيع استعارة نصف

١١ تحقيقية نصر بيجية حيث شبه ابطال العهد
 بابطال تأليف الجسم واطلق اسم التشبيه به على
 المشبه لكنهما انما جازتا وحسنت بعد اعتبار تشبيه
 الجبل بالهد فهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة
 للعهد الجبل وبهذا طهر ان الاستعارة بالكناية
 قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها تحقيقية واما
 في مثل اظفار النية ويد الشمال فالمحققون على ان
 ليس الاظفار واليد مستعمل في معنى مجازي محقق
 وهو ظاهر ولا متوهم على ما يزعم صاحب المفتاح بل هو
 في معناه الاصلى لكن اثباته لنية الشمال استعارة
 تخيلية بمعنى جعل الشيء المشي ليس هو له قرينة
 الاستعارة بالكناية ههنا استعارة تخيلية والمفهوم
 من كلام القدماء ان الاستعارة بالكناية هو اسم
 التشبيه المذكور كناية كالسبع مثلا وهو مذهب
 صاحب الكشاف فيها ومذهب صاحب المفتاح
 انها اسم المشبه المستعمل في التشبيه كالكناية المراد
 بها السبع ادعاء يجعله مراد فالاسم السبع على
 عكس الاستعارة التصريحية ومذهب صاحب
 الايضاح الى انها التشبيه المضمر في النفس حتى فهم
 بعضهم ان الاستعارة بالكناية في ان ثبت النية اظفارها
 هي الاظفار من حيث كونها كناية عن استعارة السبع
 لاحتية وفي قولنا شجاع يفترس اقرانه الافتراس
 مع انه استعارة تصريحية لاهلاك اقرانه فهو كناية
 عن استعارة الاسد للشجاع اذ الكناية لا تنافي ارادة
 الحقيقة لكن المقصود بالقصد الاول هو التشبيه على
 انه اسد كى بجى الافتراس وسائر ما لا اسد من اللوازم
 بالضرورة ثم هذه الكناية من قسم الكناية في النسبة
 اعني اثبات الاسدية للشجاع والحبلية للعهد للقطع
 بانه ليس كناية عن المسكوت نفسه بل دال على
 مكانه

قوله والعهد الوثوق الخ الموثق مصدر بالميم
 او اسم موضع فالعهد في اللغة الوثوق او موضع
 الوثوق لكن المراد بعهد الله هو المعهود اما من
 عهد اليه اذا وثقته او من استعده اذا استوثق منه
 يقال وثقه واثقته اي احكمته وشده بالوثاق اي
 القيد واستوثقت منه اي اخذت منه الوثيقة فقد
 اعتبر في المعنى الثاني قبول ما استعده منه بخلاف
 المعنى الاول فانه ربما وثق عليه ويبلغ فيه ولا
 يقبل كذا قال الرازي فقوله اما العهد المأخوذ
 بالفعل ناظر الى المعنى الاول وقوله والمأخوذ بالرسول
 على الامم ناظر الى المعنى الثاني

وارتكب اعتبارات لا يحتاج اليها على انه يتكسره قوة الترشيح انتهى لكن الشيخين اختارا كون النقص
 استعارة للابطال هنا وفهم منه ان كون الترشيح مجازا راجع عندهما فلا يعرف له وجد مع انه يرد عليه ما ذكر
 ويحتاج في كونه من روادف المستعار منه الى توجيه واعتذار قوله وهو اي الشيء الذي يعد النقص من روادفه
 ان العهد جبل فيه ماسحة لان الامر الذي كان النقص من روادفه هو الجبل وهو الرموز اليه لا كون
 العهد جبلا لكنه يفهم منه ان المستعار منه الرموز اليه هو الجبل قوله في ثبات الوصلة اشارة الى الجامع لكنه
 يفهم من قوله آتيا لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر قوله واستعمله في ابطال العهد الخ ينتبذ منه
 ان قرينة الاستعارة بالكناية قد تكون استعارة تحقيقية وان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية
 وان الاستعارة بالكناية هو التشبيه المذكور كناية الرموز اليه اشارة لا التشبيه كاختاره السكاكي ولا التشبيه المضمر
 في النفس كما ذهب اليه الخطيب والمذكور هنا مذهب السلف واختاره صاحب الكشاف ورضي به المص
 واما عند غير صاحب الكشاف فالاستعارة المكنية لا تخفى عن الاستعارة التخييلية فالامر الذي اثبت التشبه
 من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات والاسناد وهذا مختار الخطيب
 صاحب الايضاح والتلخيص والسكاكي جوز كون اللفظ الدال على ماهو من خواص المشبه به مستعملا في امر
 وهي شبه معناه الحقيقي وبسببه استعارة تخيلية وفي مثل اظفار النية ذهب المحققون الى ان الاظفار ليس
 مستعملا في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم كما زعم صاحب المفتاح بل هو في معناه لكن اثباته لنية
 استعارة تخيلية بمعنى جعل الشيء المشي الذي ليس هو له وصاحب الكشاف في مثل هذا ذهب الى ان قرينة الاستعارة
 بالكناية تخيلية كسائر المحققين غايته انه جوز انفكاك الاستعارة المكنية عن التخييلية بخلاف غيره وكذا الكلام
 في قوله كفولك شجاع يفترس اقرانه الخ فان فيه اي فيما ذكر من اثبات الافتراس للشجاع والافتراق للعالم
 وافراد الضمير للتأويل بما ذكر تنبيهها على انه اي الشجاع والعالم اسد في شجاعته فان الافتراس من خواص
 الاسد فالاسد رموز اليه بالافتراس مستعار للشجاع مع ان الافتراس مستعار للبطش الشديد الذي هو من
 ملايمات المستعار له اي الشجاع استعارة مصرحة وقرينة المكنية قوله ببحر الخ ناظر الى الثاني اي فان في قوله
 عالم يفترف منه الناس تنبيهها على انه بحر فقوله يفترف من خواص البحر فهو رموز اليه بهذا الارتفاع
 ومنعار للعالم استعارة بالكناية والافتراق مستعار لاقادته الناس بعلمه واتفا عهم به وقرينة الاستعارة
 المكنية والكلام فيه مثل ما مر في النقص من ان الافتراس والافتراق مؤخر رتبة عما هو قرينه له لكن انهما
 ليسا ترشيعين لما عرفت ان الترشيح بمدغم الاستعارة لكن يرد على ذلك هذا ليس باولى من عكسه لم لا يجوز
 ان يكون النقص والافتراس والافتراق استعارة مصرحة وقرينة ما ذكر بعده وجوابه انها خواص المشبه به
 في الاستعارة الاخرى وهي قرينة او ترشيح ولا وجه للعكس واما ما قيل يشعر كلامه بان الاستعارة هو اللازم المذكور
 سمي استعارة لاستعارته للمشبه وبالكناية لانه كناية عن النسبة وهو اثبات الحبلية للعهد وهذا قول رابع
 اوضحه صاحب الكشف وزعم انه ان استفاد من كلام صاحب الكشاف وان لم يرض به المتأخرون انتهى واغنى
 عن الجواب قوله وهذا قول رابع اي لم يقل به احد بل النقص اللازم بمعنى الابطال استعارة اخرى مصرحة
 وترشيح للاستعارة بالكناية كما صرح به المص واثبات الحبلية للعهد صريح في الاستعارة بالكناية اذ لا يمكن الاثبات
 الا بها فلا اشعار في كلامه ان اللازم استعارة بالكناية * قوله (والعهد الموثق) اي المراد بالعهد الموثق
 اي اليثاق وهو عقد يؤكده باليمين والموثق اسم منه قال المص في تفسير قوله تعالى "تؤثرون موثقا من الله" ما موثق به
 من الله تعالى * قوله (ووضعه لما من شانه ان يراعى وعهده كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى
 بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ) بيان اصل المعنى لما في موضوع الشيء الذي من شانه وما يليق به ان يراعى
 ويعهده اي يحفظ هذا معنى المراعاة وهذا شامل لكل شيء يحفظ ولا يترك مستعمل في الخصوصيات
 كالوصية واليمين لانهما واجب الحفظ ولازم التعهد قوله من حيث انها الخ في الصحاح العهد المنزل الذي
 لا يزال القوم اذا اتوا وعته اي بعدوا عنه رجعوا اليه فرعايتها الرجوع اليها وعدم هجرها رأسا ورعاية
 الوصية امضاؤها على وجه شرط الوصى ورعاية اليمين عدم الخلف بلا داع ورعاية كل عهد بما يناسب
 حاله ويليق به غير منضبط بقاعدة وانما يطلق العهد على التاريخ لانه يحفظ والتاريخ اسم الزمان المورخ به قيل

قوله وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة اي وذلك العقل هو الحجة القائمة على عباده وفي الكشف العهد الموثق وعهد اليه في كذا اذا وصاه به وثقه عليه واستعده منه اذا اشترط عليه واستوثق منه هذا وكلامه يشير الى ان معناه يتغير باختلاف الصلاة فاذا استعمل بال كان معناه وصاه به واذا استعمل بمن كان بمعنى الاشتراط والقدر المشترك الموثق ولا بد في الاول من قبول من تعهد اليه وفي الثاني لزوم الوفاء من الجانبين كذا بينه الفاضل اكل الدين ثم قال صاحب الكشف المراد بعهد الله ما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد كانه امر وصاه به وثقه عليهم وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بر بكم قالوا بلى واخذ الميثاق عليهم بانه اذا بعث اليهم رسول يصدق الله بمجراته صدقوه واتبعوه ولم يكتموا ذكره فيما تقدم من الكتب المترتبة عليهم كقوله او فوا بعهدى اوف بعهدكم وقوله في الانجيل لعيسى صلوات الله عليه سائل عليك كتمان فيه ثابتي اسرائيل وما ارثته اباهم من الايات وما انعمت عليهم وما نقضوا من ميثاقهم الذي واقدوا به وما ضيعوا من عهد اليهم وحسن صنعه للذين قاموا بميثاق الله او فوا بعهد ونصر اباهم وكيف انزل باسه ونقمت بالذين غدروا ونقضوا ميثاقه ولم يوفوا بعهد لان اليهود فعلوا باسم عيسى ما فعلوا بمحمد صلى الله عليه عليهما من التحريف والحجود وكفروا به كما كفروا به

قوله ما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد وهو من عهد اليهم لانه قال كانه امر وصاه به وثقه وهو اي ما ركز في عقولهم معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بر بكم قالوا بلى وقوله واخذ الميثاق عليهم عطف على ما ركز في عقولهم وهو مناسب لقوله واشهدهم منه اذا اشترط عليه ولهذا يثبت بقوله بانهم اذا بعث اليهم رسول صدقوه واتبعوه بصريح الشرط والمراد بما تقدمه التورية والابور بالاجابة الى عيسى ونبينا عليهما الصلاة والسلام وقوله في الانجيل اي في شان الانجيل والمراد بقوله كتابا هو الانجيل وقوله ولم يوفوا بعهد وآخر ما نقل عن الانجيل يعني اما قال الله تعالى في الانجيل لعيسى ابنى اسرائيل نقضوا ميثاقهم لانهم فعلوا باسم عيسى ما فعلوا باسم محمد مع انه كان استمد منهم في كتابه التورية انهم يصدقون كل نبى صدقه الله

قوله عهد اخذه على جميع ذرية آدم وهو قوله واذاخذ ربك وهو العهد الاول وعهد اخذه على التبيين وهو قوله واذاخذنا من التبيين ميثاقهم

انه معرب ما روزاي حباب الشهور والايام وقبل انه عربى وهو الاظهر كما قيل نقل عن العلامة الشيرازى انه قال عربوا لفظ ما روز بمورخ وجعلوا مصدر اثار يخ واستعملوه في وجوه التصريف واما قول الجوهري ورخت الكتاب يوم كذا مثل ارخه فلا ينافى ذلك بل يوافق قوله واستعملوه في وجوه التصريف لكن الاظهر كونه عربيا * قوله (وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم والمأخوذ بالرسول على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه وتليه اشار بقوله واذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونظائره) اي العهد المذكور في الآية الكريمة اما العهد المأخوذ بسبب ايجاد العقل فيهم لانه لما نصب لهم دلائل وحدانيته ووجوب وجوده وركب في عقولهم ما يدعوه الى العهد المؤكد بالتبين حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم افرغوا ربكم ووجوب وجوده ووحديته قالوا نعم فنزل تمكينهم من الاقرار به والعهد بمنزلة الاقرار والعهد وكذا الكلام في صدق رسوله على طريق التمثيل وعليه اول قوله تعالى واشهدهم الآية كايته المص هناك او المأخوذ بالرسول على الامم متعلق بالارسال القدر في الرسل قوله بانهم اذا بعث اليهم رسول ائ بعد تلك الرسل وهذا العهد تحقيق بانه على العهد المأخوذ بالعقل نميلا ولذا قدم الاول على الثاني نقل عن الرغب انه قال العهد المأخوذ بحفظه ضر بان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسول والمأخوذ بالرسول مبنى على المأخوذ بالعقل ولا يصح الابداء اومعه وقد جلت الآية عليهما انتهى وهل سر ذلك ان الوحداية ونحوها يتوقف عليها الشرع فلا بد من تقدم العهد المأخوذ بالعقل والعمل به على العهد المأخوذ بالرسول والتحكيم به واما الملية فالمراد الملية زمانا وتقدمه عليه ذاتا لانه لما عرفت من ان توحده ووجوب وجوده وعلمه موقوف عليه للشرع فلا بد من تقدمه ولودنا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف فيه فعذر الاشاعرة هو بالشرع وعند غيرهم بالعقل كذا في الحاشية الخسروية وقال الامام المراد بهذا الميثاق الحجة القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحده وصدق رسوله فعلى هذا يلزم الذم لانهم نقضوا ما ابرم الله تعالى من الادلة التي كرر عليهم في الانفس والافاق واودع في العقول وبعث الانبياء عليهم السلام وايزل الكتب مؤكدا لها واذا نقضون على هذا الوجه جميع الكفار * قوله (وقبل عهد الله ثلاثة عهد اخذه على جميع ذرية آدم بان يقرؤا ربوبية وعهد اخذه على التبيين بان يقيموا الدين ولا يفرقوا فيه وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتموه) اي العهد التي اخذها الله تعالى من الخلق ثلاثة عهود فاما الاول انه عهد اخذه الله تعالى على جميع ذرية آدم سواء كان مأخوذا بالعقل او كان مأخوذا بالقل وبالرسول عليهم السلام اشارة الى قوله واذاخذ ربك من بنى آدم قوله بان يقرؤا ربوبية الاول او التمكن به حتى يوافق ما يحققه في قوله تعالى واشهدهم على انفسهم وعهد اخذه على التبيين بالتبليغ واقامة الدين وان لا يفرقوا في الدين ولا يختلفوا في هذا الاصل وهو الايمان بما يجب تصديقه والطاعة في احكام الله تعالى واما فروع الشرايع فمختلفة لقوله تعالى بكل جهنمكم شرعة ومنهاجا الآية فالمراد بالدين الاحكام الاعتقادية وقد يستعمل في عموم الاحكام اعتقادية او عملية ولا يصح هذا وهذا العهد علم من قوله تعالى واذاخذنا من التبيين ميثاقهم الآية وحاصله انه تعالى اخذ منهم عهدهم بتبليغ الرسالة والدعوة الى التوحيد وصلة الاخذ من وتعديته على تضمنه معنى كلف اي اخذه الله تعالى مكلفا عليهم وهذا العهد اخذه بطريق التمثيل ايضا وكذا الكلام في عهد العلماء وتليه اشار في قوله تعالى واذاخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبينته للناس ولا تكتمونه الآية والظاهر ان المراد هنا الوجه الاول اذا لا يكره مسوقه لزم الضالين الذين بسبب ضلالهم انكروا ضرب المثل وما ذكر من العايب والمثالب بلام ذلك اذ قطع ما امر الله والافساد في الارض شأن الكفار واما الوجهان الاخيران فذكرهما استطراد تنجما للاقسام اما عهد الانبياء فظاهر اذ لا تصور النقص واما نقض العلماء عهدهم بالكتم وعدم تبين الحق للناس كايته تعالى في تلك الآية فلا يتناول النقص المراد هنا فان جعل احبار اليهود ناقضين العهد بكفرهم فهو داخل في الوجه الاول فلا كلام في دخوله واما العهد المخصوص بالعلماء فنقضه غير داخل هنا فنكر ذلك ولم يجعل ذكر عهد العلماء استطرادا فكله لم ينظر الى قوله تعالى واذاخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب

٢ وما ذكره القائل السلكوني لم اطلع عليه
في التبعات

(١٩٠)

(سورة البقرة)

قوله وعهد اخذ على العلماء وهو قوله واذا اخذ الله ميثاق الذين او توال الكتاب لتبينه للناس ولا تكتونه

قوله الضمير للعهد اعترض عليه بانه فسر العهد بالموت وهو الميثاق واحدا فان رجع الضمير الى العهد كان المعنى ميثاق الميثاق واجيب بان العهد موثق والميثاق احكامه بالالتزام والقبول والايات والكتب المتصلة على انه يجوز ميثاق الميثاق للتأكد والمبالغة وفي الكشف والضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قوله والزامه انفسهم ويجوز ان يكون بمعنى توثيقه كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله اي من بعد توثيقه عليهم اي من بعد ما وثق به عهد من اياته وكتبه وانذار رسوله هذا اي الضمير فيه للعهد او لله تعالى وعلى التقديرين الميثاق اما اسم لما يقع به الوثائق والاحكام واما مصدر فهذه وجوه اربعة قوله وهي الاحكام بكسر الهمزة اي الوثائق هي احكام العهد بالايات والكتب

قوله او ما وثقوه به من الالتزام والقبول الوجه الاول على ان يكون الوثيقة والاحكام من الله تعالى ولذا قال ما وثق الله به عهده وهذا الوجه على ان يكون منهم ولذا قال ما وثقوه وهذا الوجهان على ان يكون الميثاق اسما لما به التوثيق وهو على الاول الايات وانكتب وعلى الثاني الالتزام والقبول ويحتمل ان يكون المراد به معنى مصدر يا بمعنى التوثيق وهذا ايضا موجه على وجهين اما توثيق الله تعالى عهده واحكامه بآياته وكتبه او توثيقهم عهودهم مع الله واحكامهم اياه بالالتزام وقبولهم فالمعنى على الاول الذين ينفضون عهد الله من بعد توثيق الله العهد وعلى الثاني من بعد توثيقهم العهد معهم فالعهد على الاول مطلق وعلى الثاني مقيد قوله ومن للابتداء اي على كل من الوجوه المذكورة سواء كان الميثاق اسما او مصدرا وسواء كان الضمير لله او للعهد

قوله يحتمل كل قطعة ذهب رحمه الله في القطع الى الموم على ما هو المفهوم من ظاهر الآية ويفهم من قوله ويحتمل جواز حله على معنى الخصوص كما ذهب اليه صاحب الكشف حيث قال ومعنى قطعهم ما امر الله به ان يوصل قطعهم الارحام وموالة المؤمنين وقيل قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاعتماد والاجتماع على الحق في ايمانهم ببعض وكفرهم ببعض قال الطيبي ولا منافاة بين حله على الموم وحله على الخصوص لان قوله ١١

لتبينه للناس ولا تكتونه الآية وايضا يلتفت الى قوله بان يتوال الحق ولا يكتونه اذ عموم هذا النقص العهد الثاني للعلماء بآياه السابق والسابق كما يشاء فان ايت عن ذلك فاجعل ذكره هو الانبياء استطرادا فقط * ٢٢ قوله (الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثيقة وهي الاحكام والمراد به ما وثق الله به عهده من الايات والكتب او ما وثقوه به من الالتزام والقبول) ولما توجه السؤال بان العهد والميثاق والموتق بمعنى واحد كما صرح به فيما سبق من قوله والعهد الموتق فارجاع الضمير الى العهد يستلزم اضافة الشيء الى نفسه اشارة الى دفعه فقال والميثاق هنا ليس بمعنى العهد بل اسم لما وقع به الوثيقة اي الاحكام اي اسم كلفه كافتاح لان ما وثق الله تعالى عهده من الايات الخ كلفه للتوثيق والاحكام والمراد به عهد الله العهد الذي اخذه من جيع ذرية آدم كما مر فالاضافة للمفعول والمراد بالايات الايات السمعية وعطف الكتب عطف تفسير لها ولا يحسن ان يراد بالايات العقلية اذ اصل العهد كما مر بنصب الايات العقلية وهذا اشارة الى ان وقوع الوثيقة من الله تعالى قدمه لتبادره ولان نقض امر احكامه الله تعالى اشنع واليخسرى قدم الوجه الثاني لان نقضهم العهد الذي احكموه اشنع من نقضهم العهد الذي لم يحكموه ولكن احكامه الله تعالى ولدوجه في الجملة لكن نظر المصنف اذ في القول احق قوله او ما وثقوه هذا معلق بالتفسير الاول ايضا اي ينفضون عهد الله المأخوذ بالعقل من بعد توثيقهم واحكامهم ذلك العهد بالالتزام والقبول قد تقدم وجه تأخيره ويرد عليه ان اراد بالالتزام والقبول الالتزام بالتمكين منه كما مر توضحه فهو عين العهد المأخوذ بالعقل وان اراد الالتزام بالفعل فلا يعم جميع الكفار بل المرتدين بعد الايمان ولعل لهذا اخره وزيفه وذهب البعض الى ان هذا معلق بالتفسير الثاني فانه كان مجرد الاشتراط عليهم والامر بهم بانه اذا بعث اليهم الرسول صدقوه واتبعوه فلا بد من التوثيق بالقبول والالتزام انتهى وهذا مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه ما يرد على ذلك فان ذلك الالتزام والقبول عين العهد المأخوذ بالرسول على الامم قبل ثم الاول ان يرجع الى الله تعالى اذ ليس فيه اضافة الشيء الى نفسه بل تأويل ولك ان تقول لتبين كون التوثيق منه تعالى ولا يبيح احتمال كون ذلك التوثيق من العبد فانه يرد عليه ما ذكره عدم فصاحة عود الضمير الى المضاف اليه انما هو في غير الاضافة اللفظية واما فيها فطرد كثيرا ونحن فيه كذلك لانه مصدر او ما اول بالمشق كما اشار اليه فيكون كقولك اعجنني ضرب زيد وهو قائم ووجهه ان في نية الانفصال كما قيل * قوله (ويحتمل ان يكون الميثاق بمعنى المصدر من للابتداء فان ابتداء النقص بعد الميثاق) كاليلاد والميعاد بمعنى الولادة والوعد ولم يلتفت المصنف الى انكاره بعض النحاة حتى ان ابن عقيل وابن عطية اولا قول الينخسرى بانه واقع موقع المصدر كما طاع بمعنى الاعطاء حاصله انه اسم مصدر لا مصدر لكن المحققين من ارباب التصريف عدوا هذا الوزن من المصادر كعامة وانه ظاهر كلام الكشف وابي البقاء لكن ظاهر كلام الص حيث قال بمعنى المصدر ولم يقل ويحتمل ان يكون مصدرا ومن للابتداء بمعنى كون المجزور بها موصفا انفصل عنه الشيء وخرج لا كونه مبدأ الشيء فتمدوا ولذا يصح ضرب الفاية له كذا قيل وقد قال بعضهم ٢ اعوذ بالله من الشيطان مأول بالتي الى تعالى من الشيطان محافظة للقاعدة وهي ان من لا ابتداء الفاية والتأويل هنا الذين يسترون على ابطال العهد ابتداءه من الميثاق الى هلاكهم * ٢٣ قوله (يحتمل كل قطعة لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب في التصديق وترك الجماعات المقروضة وسائر ما فيه رفض خير او تعاطى شرفا به يقطع الوصلة بين الله وبين العبد الملقصة الذات من كل وصل وفصل) وهذا الجمل اول له ومومه لانه هو الملايم لما الذي هو ظاهر في الموم ولكونه مناسبا لتعظيم الفاسقين الى المشركين واهل الكتاب اذ ما عده من قطع الرحم الخ منقطع في جميع الفاسقين اما اهل الكتاب فظاهر واما المشركون فلما كفروا واشركوا فكانهم ارتكبوا جميع المذكورين وتخصيص قطع الرحم والاعراض عن الموالة بالمشركين حين ارادوا بالفاسقين والتفرقة بين الكتب وبين الانبياء في التصديق اذا اردوا بالفاسقين ليس بمناسب فان فيه تخصيص الفاسقين باحدهما وايضا تخصيص تلك المعايير بعضها بالمشركين وبعضها باهل الكتاب مع ان الموم ظاهر في المحلين لا يسمعونهم جميع المذكورات الى اهل الكتاب ظاهر وان نوقش في المشركين قيل انما قال يحتمل لانه تفسير من حيث الدرية واما الرواية فعلى الوجهين المذكورين في الكشف ولعل المصنف اطلع على رواية ما اخبره اولا يسلم تلك الرواية لضعفها مع ان مثل هذا

(من)

٢ اذا الجماعة ليس من شأنهم مع ما حدثت من قطعهم
ما امر الله وكذا سائر البريات والخيرات

٣ وهو مذهب ابي الحنين

٤ مع الاستعلاء علا اولاً وهو مذهب الجمهور منا
ومن المعتزلة كذا في الحاشية الخسروية

٥ ظاهر كلام المص ان الامر مطلق الطلب سواء
كان مع الاستعلاء او التساوى والتخضوع والقول
الاول قول المعتزلة والقول الثاني لابي الحنين قوله
في سورة الفاتحة في حل اهدنا والامر والدعاء
ينشأ كان لفظاً ومعنى ويتفاوتان باستعلاء والتسفل
لا بد منه

٦ اما بقولهم الناس عن الايمان بالله وبمحمد عليه
السلام دينهم من ذلك او بمعنى قطعهم الطريق
على من جاء مهاجراً الى النبي عليه السلام وبمجموعهما

سجد

١١ يقتضون متصل بقوله الا الفاسقين وهو امام طهر
وضع موضع الضمير وهم الطاعنون في القنبلات
الواردة في التنزيل وقوله "ان الله لا ينجي ان يضرب
مثلاً" رد عليهم ولا يخافوا ان يراد بهم الشركون
فالمراد بقطع ارحام عدواؤهم مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم واما ان يراد بهم اهل الكتاب فالمراد
قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد حيث
امروا ببعض وكفروا ببعض واما عام في جميع الفسقة
فمحتمل على ما قاله القاضي ويدخل فيه احد
الفرقتين على البدل دخول اوليا بشهادة سياق الكلام
قوله وانترقة عطف على قطع الرحم والكتب
على الانبياء وفي التصديق متعلق بالترقة اي
والترقة في التصديق بان آمنوا ببعض الانبياء والكتب
وكفروا ببعض قوله وترك الجماعة وقوله وسائر
ما فيه معلوفان على قطع الرحم والترقة

قوله وبه سمي اي لفظ الامر وضع او لا طلب
الفعل عن هود وذك حقيقة او يزعم فان كان حقيقة
يقارن الطلب العلوي وان كان يزعم يقارن
الاستعلاء وهو واحد الاوامر ثم نقل الى الامر واحد
الامور لان كل امر من الامور صدر عن شخص انما
يكون عن داع يدعو اليه فشيء ذلك الداعي بالشخص
الامر فيكون ذلك الامر مأموراً به بهذا الاعتبار
فسمي بالامر نسبة للمفعول بالمصدر وهذا هو معنى
قوله فانه مما يؤمر به والاولى ان يقول كانه بدل فانه
كافي للكشاف لان ذلك مبنى على التشبيه لاعلى
التحقيق والتشبيه في قوله كاقيل له شأن في مجرد كونه
مصدراً بمعنى المفعول اذا الامر عند تسميته بالشأن
مقصود حقيقة وليس بأمور به الاعلى طريق التشبيه

من كون الحذف للتعميم مع الاختصار وحل اللفظ على العموم والخصوص وغير ذلك مما لا يخفى على
الرواية كوجوه الاعراب وما يحذو حذوه قوله وترك الجماعة المفروضة كنزك جماعة الجماعة بالاتفاق
وفيه وفي قوله وسائر ما فيه رفض خبر الخ ٢ دلالة على ما ذكرنا من ان المشركين لما كفروا ارتكبوا جميع ما امر الله
تعالى وان فعل بعضهم كالفعل وكذا اهل الكتاب فاما الباعث الى ذلك التخصيص والرواية المذكورة
وان سلم صحتها فهي محمولة على امثلة المراد بها بما ياتي بالطائفتين كما صرح به في تفسير بنا آتينا في الدنيا
حسنة الآية وفي قوله تعالى "ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا" الآية او تعاطى شر التعاطى تناول الشيء
بتكلف صرح به في صورة القمر اذا لشر لما كانت النفس تشهيه وتجذب اليه كانت اجدة في تحصيله
وتكلف في حصوله فانه تعليل لقوله وسائر ما فيه واسارة الى عمومها بحيث لا يشذ منها فرد قوله من كل
وصل كصلة الرحم وموالات المؤمنين وسائر القربى والمراد من كل فصل كل شرا من العبد بفصله وتركه
* قوله (والامر هو القول الطالِب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء) استاد الطلب اليه مجاز
في الاستاد لكونه دالاً على الطلب والامر مفرد الاوامر يكون بمعنى القول المذكور وبمعنى الطلب نفسه
اذا قول هنا بمعنى القول وان ارد به القول بالمعنى المصدري يكون عين الطلب والمراد بالفعل غير الكف
وقيل مع العلو ٣ اي في نفس الامر فلا يكون الطلب مع التساوى والدنو امر او قيل مع الاستعلاء ٤ اي على
طريق طلب العلو وعدا الامر نفسه عالياً سواء كان في نفسه عالياً او لا وهذا لا يخبره والذي اخبره في سورة الفاتحة
وبين المؤمنين عموم من وجه ٥ والكلام فيه مستوفى في فن الاصول * قوله (وبه سمي الامر الذي هو واحد الامور
نسبة للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كاقيل له شأن وهو الطلب والقصد يقال شأنت شأنه اذا قصدت قصده)
وهو الشيء امام طهر وهو الظاهر والشيء الذي يصدر عن الشخص لانه يصدر عن داعية تشبه الامر والاول
هو المفعول قوله نسبة للمفعول به الخ اي مجازاً ثم شاع فصار حقيقة حرفية فانه مما يؤمر به اي من شأنه ان يؤمر به
وان لم يؤمر به فيكون من قبيل نقل اسم المتعلق بكسر اللام الى المتعلق بفتح اللام ويكنى في هذا كون بعض الافراد
كذلك فلا اشكال بان الجماد يطلق عليه الامر بهذا المعنى مع انه ليس من شأنه ان يؤمر به كاقيل له شأن يكون
الهجرة وقد تقلب الفا وهو اي الشأن مصدر في الاصل بمعنى الطلب والقصد ثم سمي به المفعول به وهو الشيء
مطلقاً لانه من شأنه ان يقصد وان لم يقصد وتحقق ذلك في بعض الافراد كاف في التسمية كما مر والحاصل
ان الامر بمعنى القول المخصوص يجمع على الاوامر وبمعنى الفعل والشأن والشيء يجمع على امور كذا في كتب
الاصول قبل ولا يعرف من وافقهم من اهل اللغة الا الجوهري في قوله امره بكذا امر او جمعه او امر واما
الزهري فقال الامر ضد انتهى واحد الامور وفي محكم ابن سبويه لا يجمع الامر الاعلى امور ولا يذكر النخبة
ان فعله لا يجمع على فواعل وفي شرح البرهان ان قول الجوهري غير معروف وان الاوامر صحيح بوجهين
الاول انه جمع امر بالند بوزن فاعل وصح انه اسم اوصفة لما لا يعقل لان الامر هو الشخص لا القول
ولم يقولوا ان هذه الصيغة مجاز فكيف يخرج عليه كلامهم مع تصريحهم بانه جمع امر الثاني انه مجاز جمع
آمرة وهي الصيغة * قوله (وان بوصل يحتمل الثصب والخفض على انه بدل من ما اوضحه في قوله الثاني
احسن لفظاً ومعنى) وقيل انه مفعول لاجله اي لان بوصل او كراهة ان بوصل الاول مفعول له لقوله امر الله
به والثاني مفعول له ليطهر بن تقدير كراهة ولم يلتفت اليه المص لكونه خلاف الظاهر والثاني احسن لفظاً
لقربه ومعنى فانه في الذم اقوى لان قطع ما امر الله بوصله ابلغ من قطع وصل ما امر الله كذا قالوا ولا يخفى
ان ما لكهما واحد اذا ضمير عبارة عن مرجعه والجامع بين التنصيص والقطع خيالي وكذا الافساد والتوثيق
ترشح للمكنية ٢٢ * قوله ٦ (باللعن عن الايمان والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التي بها نظام العالم
وصلاحه) حل الافساد على الاضلال ولولم يحل على الضلال اي كفرهم لانها مهمة مسيئة والاستهزاء
بالحق سواء كان ذلك الحق الاشكال المضروبة او غيرها وبهذا الاعتبار يقال ما سبق الوصل كطرب
جمع وصلة وقطع الوصل الظاهر ان المراد منها ما مر كقطع الرحم الخ فمحتمل ان يقال وقطع
ما امر الله به وصله كارجحه بقوله والثاني احسن الخ ونعريض له مع انه فهمه مما سبق تنبيهها على كمال
شاعته ولكون الافساد عاماله وغيره حسن العطف مع ان التغير الاعتباري كاف في العطف قوله التي بها

قوله على انه بدل من ما على تقدير النصب
اوضه على تقدير الجر والتقدير على الاول ويقطعون
الابصال وعلى الثاني ويقطعون ما امر الله بالابصال
على ان الابصال في التقديرين مصدر لا وصل المني
للفعل لكن في اقامة البدل مقام البدل منه على
الثاني اخلاء للصلة عن العائد الى الموصول ومن
ذلك قالوا لا يلزم صحة اقامة البدل مقام البدل منه
في جميع صور استبدال الابدال على وجه الاطراد
لعدم صحة المعنى في بعض المواضع كما في قولك زيد
لقيت غلامه رجلا صالحا بالبدل رجلا صالحا
من غلامه ولا يجوز ان يقال زيد لقيت رجلا صالحا
لرؤم خرا الخبر عن ضمير المبتدأ

قوله باهمال العقل اشار الى اصل فقههم
وهو كفرهم بالحق بقوله باهمال العقل عن النظر
اي عن النظر الصحيح في الدليل العقلي الذي هو
امكان العالم ومتفئات الافعال فيه الدالة على
وجود الصانع الواجب الوجود الكامل القدرة
الواحد الحقيقي والدليل الثقل الذي هو آيات القرآن
المثبت بانجازه انه منزل من الله تعالى ثم اشار الى ما
اثره كفرهم وانجبه من نقض العهد بعد الميثاق
وقطع الوصل المأمور به والافساد بقوله والنقض
بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب وفي قوله
والفساد بالاصح دخل القطع بالوصل ولما كان
استبدال هذه الامور بمنزلة البيع والشراء وصارت
تجارته هذه مما لا يربح فلا جرم اثمرت الخسران
بدل الربح عكسوا امر العادلة في التجارة فوقع الامر
في البدل على العكس وهو الخسران بدل الربح
وهو المراد بقوله والعقاب بالثواب وهذا مستفاد
من قوله اولئك هم الخاسرون فلفظ الخسران
اشارة الى تلك الاستعارة التي سبقت في قوله يتفنون
عهد الله من بعدهم متفق من متخنة الاستعارة الاخرى
المقدرة وهي استعارة البيع والشراء لاستبدال هذه
الامور باضدادها استعارة قوله اشترى الضلالة
بانهدي ولهذا ذيل باولئك هم الخاسرون
فان الخسران لا يستعمل الا في التجارة حقيقة فيكون
قرينة للاستعارة المقدرة

قوله فهو ابلغ واغوى في انكار الكفر من انكفرون
لان انكفرون انكار الكفر نفسه وكيف تكفرون انكار
حال الكفر فالانكار بكيف كان كاثبات الشيء بالثبوت
حيث توصل بانكاره لا يثبت الشيء على انكار الشيء
ولما كان انكفرون بمنزلة انكار المدعى وكيف تكفرون
بمنزلة اقامة البرهان عليه كان الانكار بكيف اقوى
وابلغ من الانكار بالهزيمة واما وجه كون الانكار
بكيف اوفق لما بعده من الحال وهو قوله عز وجل
وكنتم امواتا فاحياكم الآية فهو كون الصارف ١١

نظام العالم صفة لقوله وقطع الوصل واشارة الى وجه كون قطعها افسادا في الارض ولوجه صفة
لمجموع قوله من النعم عن الايمان الخ لكان اشارة الى وجه كون هذه المذكورات افسادا وجع المص هذه
الاقوال الثلاثة مع ان كل واحد منها قول بعض المفسرين لكون النظم الكريم محتملا لها وتخصيص بعض
الاحتمالات بطريق التمثيل لا بطريق الحصر كما سبق بيانه والتعبير بالافساد لتوحيج بانهم افسدوا في الارض
بعد اصلاحها بعث الرسل وايضاح الجبل وشرع الاحكام التي بها الصلاح والتغلب ووجه فساد ما في
الارض من الناس والدواب والحروث بكفرهم وطفيا نهم هو ان الاخلال بالشرائع والاعراض مما يوجب
الهرج والمرج ويخل بنظام العالم وان عم الى المنافقين كان المراد بالفساد في الارض مع ما ذكره هيج الحروب
وايقاظ النعم بمخادعة المسلمين ومما لالة الفسار عليهم بافشاء الاسرار اليهم اولئك اي الذوات المذكورة
الردية الموصوفة بتلك الصفات الدنية هم الخاسرون اي الخسران بالمعنى المذكور مقصور عليهم لان تجاوزهم
الى من عداهم من انصارين الملحنيين المعارفين ان ضررهم الامثال هو الحق الكائن من ربهم اذ ضمير الفصل
يفيد قصر المنع على المسند اليه دون العكس ومقتضى هذا الحصر ان المراد بالناقضين جميع الكفار لا احبار
اليهود ولا منافقهم كما ذهب اليه بعضهم اشارة الى وجه ارتباطه بقوله تعالى وما يفضل به الا الانفاقيين
اذ الضالين بالمثل او بضربه احبارهم او منافقهم لكن العموم لا يقدح الارتباط لدخولهم فيه دخولا اوليا

٢٢ * قوله (الذين خسروا باهمال العقل عن النظر واقتناص ما يفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار
والطعن في الآيات بالايمان بها والنظر في حقايقها والاقتباس من انوارها) اشار الى ان اللام اسم موصول
واسم الفاعل بمعنى الفعل الماضي لكن المختار عند الجمهور كونه بمعنى المستقبل قوله باهمال العقل عن النظر
الذي هو رأس المال وباهمالهم عن النظر الصحيح اختل عقلهم وساءل حواسهم تبعاله ولم يبق لهم رأس
مال وحرمواعن الربح وهو اكتساب المعارف والاعمال المرضية بسبب فقدان رأس مالهم والى هذا اشار
بقوله واقتناص ما يفيد اي اكتسابه عطف على النظر عطف المعلول على العلة واستبدال الانكار والطعن
في الآيات الناطقة بضرر الامثال وغيرها بالايمان بها الباء في قوله بالايمان داخل في المتروك اي اضاعوا
الايمان الذي في ايديهم بالتمسك به بالفطرة التي فطر الناس عليها واعرضوا عنه محصلا به عن الكفر
والضلالة التي ذموا اليها * قوله (واشترى النقص بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب) الباء فيه وفي
ما بعده ايضا داخل في المتروك اي وتركوا وفاء العهد والصلاح والثواب محصلين بها النقص والفساد اي خروج
الشيء عن الاعتدال والعقاب ولا فخر الفساد بما يندرج فيه قطع الوصل اكتفى به وما ذكره في النظم فلما
اشرنا اليه من ان القطع المذكور لا يتم له على امور شتى يستدعي افراد ذكره تنبيهها على فرط شاعته والمقام يقتضي
بسطا في مثالبهم ونزافي معايبهم وذكر الاستبدال مرة والاشترى اخرى للتفنن فان المراد بالاشترى هنا الاستبدال
وفي الموضعين اعتبر تمكنهم من المتروك وهو الايمان والنظر والاقتناص في غير الاستبدال والوفاء والصلاح
والثواب فيما عبر بالاشترى ونزل ذلك انتم كن منزلة ما في ايديهم كما اشرنا اليه وبهذا البيان ظهر ان
في الخاسرين استعارة مكينة حيث شبهوا بالتاجرين واثبت لهم الخسران الذي من روادف التجارة وهذا
الاثبات تخيلية وهذه الاستعارة تابعة لاستعارة اخرى وقرينة لها فانه شبه استبدالهم النقص بالوفاء
المؤدي الى الشقاء المؤبد بالاشترى الذي يؤدي الى الخسران واضافة رأس المال بحيث كانوا آيين عن الربح
لكونهم فاقدين للاصل ونقل عن الطيبي انه قال يشير الى ان تلك الاستعارة التي سبقت في قوله يتفنون
عهد الله متخنة للاستبدال المستعارة بالبيع والشراء استعارة قوله تعالى اولئك الذين اشترى الضلالة

بانهدي * واذا ذيل بقوله تعالى اولئك هم الخاسرون ٢٣ * قوله (استخبار فيه انكار وتجب لكفرهم)
نقل عن الراغب الفرق بينهما ان الاستخبار قديكون تنبيهها للمخاطب وتوحيجا ولا يقتضي جهل المخبر بخلاف
الاستفهام انتهى ومن هذا علم وجه اختيار الاستخبار على الاستفهام لا يهجم لفظ الاستفهام بجهل المتكلم
بالنظر الى معناه الاصل والاولى انه تفنن في البيان لانه نقل عن الاتفاق ان استفهام طلب الفهم وهو معنى
الاستخبار فلا فرق وان المص كثير اما يقول استفهام فيه معنى التعجب والانكار فلو اوههم لفظ استفهام بجهل
المتكلم لاحترز عن التعجب بالاستفهام في كل موضع ليس فليس وايضا الاستخبار طلب الخبر كما ان الاستفهام

٢ قيل والظاهر ان جميع ما في القرآن من باب

التعجب الموق من جهة الله تعالى فالمراد منه التعجب
المخاطب المسمى بالتعجب لهواه تعالى عن الانصاف
بالتعجب انتهى وقد عرفت ان الجملة على الغاية
جائز بل راجح ثم قال والتعجب من صاحب التيسير
انه قال كيف للتعجب كما في قوله تعالى انظر كيف
يفترون على الله الكذب اي تعجب يا محمد فانه موضع
التعجب لك والتعجب وهو محل الناس على التعجب
كما في هذه الآية كيف تكفرون الآية ولم يدل انه
لا فرق بين الآيتين الى آخر ما قاله مما لا طائل تحته
فان مراده ان كيف يكون للتعجب نحو انظر كيف
يفترون على الله الكذب والتعجب كانه لا يذكر
ان التعجب لا يمكن هنا ولا ان التعجب لا يمكن هناك بل
اشار الى صحة كل من المعنيين في الآيتين بل كل موضع
وقع فيه كيف ولا يمكن حمله على حقيقة
بطريق صنعة الاحتمال

٣ وتعدية الخطاب بلفظة مع لتضمن معنى التكلم
يقال خاطبه وخاطبت له ولا يقال خاطبت معه
كذا قيل

١١ حالا ايضا فكله قيل حال كفرهم ومعهم هذا
الصارف وهو علمكم بان الله احياكم بعد كونكم عدما
صرفا ثم يميتكم بعد احياؤه اياكم ثم يحييكم بعد
اماتكم ثم يرجعكم اليه بعد الحياة الثانية قال صاحب
الكشاف وتظيره قولك اظهير بغير جناح وكيف
تظير بغير جناح ثم قال فان قلت قولك اظهير بغير
جناح انكار لتظهير لانه مستحيل بغير جناح واما
الكفر فغير مستحيل مع ما ذكر من الامانة والاحياء
قلت قد اخرج في صورة المستحيل لما اقوى من
الصارف عن الكفر والداعي الى الايمان ثم قال
فان قلت قديين امر الهمة وانها لانكار الفعل
والايدان باحتوائه في نفسه اوله الصارف عنه
فيقول في كيف حيث كان انكارا للحال التي يقع
عليها كفرهم قلت حال الشيء تابعة لذاته فاذا اشع
ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال فكان انكار
حال الكفر لانها تتبع ذات الكفر ورد بها انكار
الذات الكفر وثبتها على طريق الكناية وذلك
اقوى لانكار الكفر وابان ثم قال وتحريره انه اذا انكر
ان يكون لكفرهم حال بوجد عليها وقد علم ان كل
موجود لا ينفك من حال وصفه وجوده ومحال
ان يوجد بغير صفة من الصفات كان انكارا لوجوده
على الطريق البرهاني هذا وانت تعرف ان المص
رحه الله قد ادى ما في هذه الاطالة بكلام وجيز
بحيث اغنى عنها نقل الطيبي عن صاحب الكشاف
انه قال في الفرق بين الهمة وكيف ان كيف سؤال ١١

طلب الفهم فمن ان الفرق بينهما وكلام الاتقان متفق قوله فيه انكار اي انكار كفرهم انكار واقعي للتوابع
وتعجب اي حال المخاطب على التعجب فان هذا من اشنع الغرائب والعجيب العجائب فوجب يامن شأنه التعجب
والانكار والتعجب من المعاني المجازية فيلزم الجمع بين معنيين محاذيين وهو جائز عند المص لكن صاحب
الارشاد حتى المذهب وقد جمع ايضا بين المعنيين المجازيين وكثيرا ما يتبع المص في مثل هذا وهو عجب منه
فالوجه اختيار العموم المجازي او الاستفهام لانكار الواقع مجازا والتعجب استفاد من الفعوى لامن النظم
والبنى وكلام المص يمكن حمله على هذا ويؤيد قوله فاذا انكر ان يكون الخ حيث اكتفى بالانكار ولم يتعرض
للتعجب وتعرضه الاستفهام لكونه استخبارا في الاصل لانه مراده هنا فلا اشكال بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز على انه لو سلم ذلك لضيقه لانه ايضا جائز عند المص الا ترى انه صرح به في اكثر المواضع انه استفهام
للتقرير اول الانكار او غيرهما ولم يرد ان الاستفهام مراد وكذا هنا ٢ وفي بعض النسخ وقع التعجب من الفعل بدل
التعجب ولما كان التعجب محالا عليه كإثبات الكيفيات النفسية بحمل على غايته وهو الاستفهام وقد مر تفصيله
في بيان الاستفهام وقيل معنى التعجب هنا انه يجب منه كل عاقل بطبع عليه اي ان التعجب هنا ليس من التكلم
لاستحالة بل من المخاطب مثل لعل فان الغرض ليس من التكلم لكونه محالا بل قد يكون من المخاطب وقد يكون
من غيره وقد اشبع الكلام في قوله لعلكم تتقون * قوله (بانكار الحال التي يقع عليها على الطريق
البرهاني لان صدوره لا ينفك عن حال وصفه فاذا انكر ان يكون لكفرهم حال بوجد عليها استلزم ذلك
انكار وجوده فهو ابلغ واقوى في انكار الكفر من انكفرون) اي كلمة كيف سؤال عن الحال
فاذا لم يمكن حمله على السؤال حمل على انكار الحال لما ذكره المص قوله التي يقع اي الكفر عليها اراد
ان كيف لانكار عموم الاحوال التي يقع الكفر لا يختص بحال العلم بالله تعالى وجهه به كإذهب اليه السكاسي
يرشدك قوله لان صدوره لا ينفك عن حال ولم يقبدها بنحو علم وجهه ونظر المص ادق اما اول فلانه لا دلالة
قوية على التخصيص واما ثانيا فلان الاحوال التي يكون لذلك الفعل من اختصاص بها كالم به تعالى
والجهل به هنا تدخل فيه دخولا اوليا فلا باعث للتخصيص واما ثالثا فلان انكار عموم الاحوال التي يقع الفعل
عليها ابلغ واقوى في استلزامه انكار وجوده المقصود منه واما رابعا فلانه ملائم اوضعه اذ وضعها السؤال
عن مطلق الحال والتخصيص بهضها بمعونة القرينة لا ينفك في العموم واما خامسا فلان انكار مطلق الحال
وحقيقتها انبب بسبب ابواب العذرة وباقامة الحجة قوله على الطريق البرهاني منه انكار الحال اي الاستدلال
على المدعى والمراد هنا لاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء المزموم ولاريب في ان اراد الشيء بينة ابلغ وهذا
سر كون الكناية ابلغ ثم حاول بيان كون هذا الانكار على طريق برهاني فقال لان صدوره من الكفرة
لا ينفك عن حال مطلقا بداهة واتفاقا وصفة عطف تغيرها بوجد عليها فيه الى ان الكفر وجودي اي
انكار ما علم من الدين لا يمتنع عدم الايمان ويمكن حمله عليه بالعبارة استلزم الانكار استلزاما غلبا كليا فان استلزام
انتفاء اللازم انتفاء المزموم كلي عقلي فالبرهان لمي حيث فهو ابلغ من البلاغة وكونه من المبالغة يقتضي وجودا اصل
المبالغة في انكفرون وابلغ ايضا من هل تكفرون ولم يتعرض له لان الهمة شايعة في الانكار بخلاف هل وفي كلامه
اشارة نيفة الى ان المنكر يلى الهمة فلتضمن كيف معنى الهمة كان المنكر مدخوله وهو الحال اذ تقديره على اي
حال تكفرون كما صرح به * قوله (ووافق لما بعده من الحال) اي وكنتم امرانا الآية لما سأل من اراد
بها علمهم باحوالهم المتضمنة الايمان والاطاعة فناسب العرض لانكار الحال فقيل كيف تكفرون وقيل فيكون نبي
جميع احوال الكفر المتضمنة فيه موافقا لتلك الحال بالضرورة فتدبر * قوله (والمخاطب ٣ مع الذين كفروا
لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعوى خاطبهم على طريق الالتفات ووجههم على كفرهم مع علمهم
بمحالهم المتضمنة خلاف ذلك) فائدة الخبر تهديد لبيان الالتفات لما وصفهم بالكفر حيث قيل * واما الذين كفروا *
والصلة في معنى التوصيف وسوء المقال بقوله فيقولون ماذا اراد الله الخ وخبث الفعوى بقوله * الذين يتقصون *
الآية خاطبهم على طريق الالتفات كون ما ذكر بعد لاسباب الخطاب لهم محل تأمل الا ان يقال انهم بذلك
الوصف صاروا متميزين عن غيرهم خوطب بسببه كما انه قيل كيف تكفرون ايها الموصوفون بهذه الصفات
الشيعة المتنازون بسبب ذلك عن الغير على اي حال تكفرون وفي كلامه اشارة الى نكتة مختصة بهذا الموقع

والكنة العامة لشهرتها لم تعرض لها ووبخهم على كفرهم تنبيه على كون الاستفهام للانكار الواقعى لا للوقوعى
وان معنى انكار الواقع التوبيخ والتفريع مع علمهم بحالهم وهى التى تذكر بعده من كونهم امواتا الخ والكل معلوم
بالفعل مسوى انه يحياهم ثم اليه يرجعون فانهم لم يملوه لكنهم لتكنهم من العلم بهما نزل منزلة علمهم كما سيجي
فادخل ذلك في العلم تغليا * قوله (والمعنى اخبروني على اى حال تكفرون) مستفاد من كون كيف الاستخبار وهذا
المعنى باعتبار اصله اذا استخبار ليس بمقصود قوله على اى حال فيه اشارة الى ان المراد من الحال في انكار الحال
الحال المطلق قيل فيه اشارة الى امرين احدهما ان كيف انما بعد من النظر وكونه في معنى الجسار والجرور
والجار والنظر متعاربان والثاني انه اذا وقع بعده كلام تام فهو في محل النصب على الحال وهذا يجب بالحال
مثل راكبا في جواب كيف جاء زيد وبديل منه الحال مثل كيف جاء راكبا ما مشيا بخلاف كيف زيد فانه
خبر اى على اى حال هو وجوابه صحيح لم سقيم والبديل صحيح ام سقيم فلا وضوح ان كان بعده اسم في محل الرفع
على التجربة وان كان بعده فعل مثل كيف جئت فهو في محل النصب على الحسالية اى على اى حال جئت اراكبا
ام ماشيا ثم ما ذكره مذهب الاخفش قال صاحب الارشاد وكيف منصوبه على التشبيه بالنظر عند سيبويه
وبالحال عند الاخفش اى في اى حال او على اى حال تكفرون به تعالى والحال انكم كنتم امواتا الخ فاشارة الى ان
وكنتم حال سبأى التفصيل * ٢٢ قوله (اى اجساما لا حيوة لها عناصر وغذبة واخلطا ونظفا
ومضغا مختلفة وغير مخلقة) لا حيوة لها الخ ان فسر الموت بعدم الحيوة عن اتصف به فاطلاق الاموات
على تلك الاجسام هنا على التنبيه البالغ اى كنتم كالاموات واما قول صاحب الكشاف ان الموت يقال لعدم
الحيوة مطلقا كقوله تعالى " بلدة ميتة " ويجوز ان يكون استعارة لاجتماعهما في ان لاروح ولا احساس بناء على
مذهب بعض من ان مثل زيد اسد الاسد استعارة للشجاع عند بعض وتنبيه بليغ عند الاكثرين وهذا كقوله
تعالى " صم بكم عى " الآية وقد مر الكلام فيه بالامس يد عليه وان فسر الموت بعدم الحيوة عما من شأنه
الحيوة فاطلاق الاموات عليها حقيقة اما على المضغة فظاهر واما على ما عداها فلان البنية ليست بشرط
في الحيوة عندنا كما صرح به الامام في بعض المواضع ويؤيده قوله تعالى " تكاد تبصر " من الغيط " الآية على وجه
لكن صرحوا بان الموت على التفسيرين مقابل الحيوة بتقابل العدم والملكة وتعميم الموت الى الجساد لا بل ايم ذلك
التصريح فالظاهر ان اطلاق الاموات عليها مجاز وقد صرحوا بكونه مجازا في نحو قوله تعالى " بلدة ميتة " وقوله
تعالى " فاحياهم " فاحياهم الارض بمد موتها " والارض احد العناصر لكن على التفسير الاول مجاز مطلقا واما على الثاني
فمجاز في اعماد ماضة او حقيقة فيها فحيث يكون من قبيل عموم المجاز كذا فهم من تلامد البعض لكن الاول ذكر البدن
بلا روح بدل المضغ وان كان المراد المضغة المخلقة يكون في معنى البديل والعناصر صرر بعة ارض وماء وهواء
ونار وفيه اشارة الى ان الانسان وصار الاجسام المركبة مركبة من العناصر الاربع وهى مذهب الفلاسفة ومن تبعهم
من المتلذذة والاغذية طاهر واخلطا جميع خلط بكسر الخاء كرزق بمعنى المخلوط او المخلط وهى الدم والصفراء
والبلغم والسوداء المتولدة من الغذاء ولذا خرمها عن العناصر فاذا ذكرها بالفاء لكان اشارة الى القريب
لكنه اكتفى بالترتيب الذكرى والمراد بالمخلقة تام الاعضاء وبغير مخلقة ناقص الاعضاء فان هذا المعنى هو
الناسب هنا ليحصل به الاختلاف في الحسية فيلزم عدا الاطوار ولم يذكر العلة لقر بها من المضغة لانها ليست
مفارقة اطوار المضغة في الحسية بل هو استخلة محضة وفيه ما فيه فالاولى ليس المقصود هنا استيعاب الاطوار
قال في سورة نوح اذ خلقكم اولعنا صرتم مركات تغذى الانسان ثم اخلط اثم نطق اثم علق اثم مضغا
ثم عظاما ولحوما انتهى فعضها لم يذكر هنا * ٢٣ قوله (بخاق الارواح ونفخها فيكم) اشارة الى
حدوث الارواح حال حدوث الابدان واليه ذهب المتكلمون وان اختلفوا في ان حدوثها حال حدوث البدن
او قبله وميل كلام النص الى القول الاول لقوله تعالى " ثم انشأناه خلقا آخر " دليل القول بحدوثها قبل البدن
قوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالى عام ونفخها فيها حتى جرى اثاره في تجاوب اعضائه
فصرتم احياء واصل النفخ اجراء الريح في نجويف جسم آخر لما كان الروح يتعاقب اولابا للبخار اللطيف المنبعث
من القلب وتفيض عليه القوة الحيوية فيسرى حالها في نجويف الشرايين ٣ الى اعمق في البدن جعل تعلقه
بالبدن نفخا كذا قاله في سورة الحجر والحاصل ان النفخ عبارة عن جريان اثار الروح في تلك التجاوب بغير مجازا
ومن يد التفصيل في تلك السورة * قوله (وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير مترادف عنه

(بخلاف)

١١ تفويض لاطلاقه فكان الله تعالى فوض الامر
اليهم في ان يجيبوا بى شئ اجابوا ولا كذلك الهمة
فانه سؤال حصر وتوقيت فالتقول اجابك راكبا
ام ماشيا تنوقت وتخصر ومعنى الاصلاح ما قاله
صاحب الفتح كيف سؤال عن الحال وهو ينظم
الاحوال كلها والآثار حين صدور الكفر عنهم
لا بد من ان يكونوا على احدى الحالتين اما عالين
بالله واما جاهلين به فانه اذا قيل كيف تكفرون انما
اقبال العلم تكفرون بالله ام في حال الجهل هذا
هو معنى التفويض في الآية قال الرازى اعراب كيف
ههنا النصب على الحال وليس بطرف لان الظرف اما
زمان او مكان وهو ليس شيئا منهما واما عده من
بعض الظرف فلانه لما كان في اكثر الاحوال حالا شبه
الظرف وهو ليس بضاف الى الفعل بعده بل مفرد
معرب محال بحسب انتضاء الدوام

قوله لما وصفهم بالكفر وسوء المقل وخبث الفعل
الخ وصفهم بالكفر مستفاد من قوله واما الذين كفروا
وبسوء المقل من ماذا اراد الله بهذا مثلا وبخبث
الفعل من الذين يقتضون الى آخر الآيات ويجوز
ان يستفاد وصفهم بالكفر مما ذكر من قوله ان الذين
كفروا سواء عليهم الآية ووصفهم بسوء المقل
من قول المنافقين عند امرهم بالامان انهم من كما
آمن الفهاء وقولهم حين خلوعهم مع مشايخهم انا
معكم انما نحن مستهزؤن لان هذه الآيات مرتبطة
باعتدالها من الآيات ومنظمة بها الكلام واحد

قوله خاطبهم خطاب التفات من الغيبة
الى الخطاب تفننا ومن النشاط السامع وبالمعنى في
توبيخهم ثم يعهم في الخطاب اشد والتعير مشافها
اوقع في التخييل ما وقع اسلوب الغيبة

قوله مع علمهم بحالهم المنتضة خلاف ذلك اى
خلاف الكفر وهو الايمان بالله فان علمهم بارلهم
الهاسجيا وميتا وميتا وميتا واليه مصيرهم
ومرجعهم يوم الجزاء يقتضى ان يؤتمنوا به فآفرهم
مع علمهم بذلك شكر غاية الانكار ومتبع اجدا
قوله اجساما لا حيوة لها يريد ان الميت هنا مجاز
فيما لا حيوة له مطلقا لاحقيقة لان الحقيقة ما ارتفع
عنه الحياة بعد كونه حقا وهم قبل الحياة الاولى
لم يرتفع عنهم الحياة بعد ما مكنا نوا احياء
بل كانوا اول عناصر بسيطة ثم اضفية ثم نطقا ثم
مضغة بمخلقة وغير مخلقة ثم بعد هذه
الاطوار ارتعلق الارواح بابدانهم وصاروا احياء
كما قال عز وجل ثم انشأناه خلقا آخر فباركنا الله
احسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لتيتون وقيل يطلق
الميت حقيقة لعادم الحياة مطلقا كقوله بلدة ميتة ١١

بخلاف البواقي عطف بالفاعع ان الظاهر العطف ثم لانه متصل بماعطف عليه وهو كونهم امواتا لكن باعتبار المرتبة الاخيرة وهي المصنعة المختلفة الموصوفة بالوت حقيقة ان فسر بعدم الحيوية عما من شأنه الحيوية وينكشف منه انه لو كان المراد بالاموات المصنعة المختلفة من لكان العطف بالفاء في غاية الحسن والظهور ولا يبعد ان يقال ان قوله مزاج عنه اشارة الى هذا الاحتمال بعد بيان كون المراد بهما عناصر واغذية الخ كما هو عادته من الرمز الى الاحتمالين في الموضوعين فيحتمل لا يتوهم الاشكال بان البواقي متصلة بماعطف عليه باعتبار الجزاء الاخيرة الامانة مثلا متصلة بالجزء الاخير من الحيوية فان الامانة ازالة الحيوية فاستعمال ثم في البواقي باعتبار الجزء الاول واستعمال الفاء هنا باعتبار المرتبة الاخيرة يحتاج الى وجه ذلك والفرق بينهما الان يفرق المرتبة الاخيرة والجزء الاخير وانظر هنا الى المرتبة الاولى اعطف عليه بثم ٢٢ * قوله (عند تقضى آجالكم) اي انقضاءها فيه نوع تلميح الى ما قلنا من ان الامانة متصلة بالجزء الاخير من الحيوية اذ الاجل يطلق لا آخر المدة كما يطلق لجلتها قيل في بيان بخلاف البواقي اما الامانة فلتنخل مدة الحيوية بينه وبين الاحياء السابقة انتهى قوله ثم يبيِّنكم عطف على احياكم ولا تنخل الحيوية بينهما ثم قال واما الاحياء بالشور فلترأيه من الامانة زمان البعث في البرزخ قال المص في قوله تعالى * مما خطيئناهم اشرعوا فادخلوا نارنا المراد عذاب القبر او عذاب الآخرة والعقب لعدم الاعتداد بمابين الاغراق والادخال ويمكن اعتبار ذلك هنا فيحسن الفاء والاحسن ان يقال ان التكاثر مبنية على الارادات فان اعتبر تنخل مدة البرزخ عطف بثم كهذه الآية وان اعتبر عدم اعتداده عطف بالفاء مثل الآية المذكورة في سورة نوح * ٢٣ قوله (بالنور يوم ينفع الصور او للسؤال في القبور) قدمه اذ الترخي المستفاد من كلمة ثم واضح حينئذ يوم ينفع في الصور اي النفع الثاني والسؤال في القبور اخره لانه يرد عليه انه لا ترأخي حينئذ بين الامانة والاحياء بحيث يحسن استعمال ثم كما في الحديث ان الميت يسمع صوت نعال اهله في القبر حين الاحياء واجيب عنه بان بين الامانة والاحياء مدة تجهيزه والصلاة عليه والدفن والتراخي امر نسبي وانت خبير بان هذا لا يتم في مثل الشهداء والغريق ولوجل على التراخي الرتب في هذا الاحتمال لا دفع الاشكال بحذافيره * ٢٤ قوله (بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم) او تنشرون اليه من قبوركم للحساب فاعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه) بعد الحشر ناظر الى التفسير الاول في قوله ثم يحكيكم وقوله او تنشرون ناظر الى التفسير الثاني و اشار بقوله بعد الحشر الى دفع اشكال بان التفسير الاول غير حسن لان الحيوية حينئذ بقارنها الرجوع الى تعالى فلا يلائمه قوله ثم اليه ترجعون فدفعه بان هذا الرجوع ليس للحساب حتى لا يلائمه بل المراد الرجوع للشواب والعقاب وهو بعد مدة مديدة وفيه دفع اشكال آخر وهو ان المراد بالرجوع الى تعالى الرجوع الى حكمه ردا لتلك المجنحة بقوله ثم اليه ترجعون لكن هذا بطريق الاشارة والاو بطريق العبارة لانه مما سبق الكلام لاجله دون الثاني قوله فما اعجبكم عطف على اخبروني وفيه اشارة الى ان اخبروني المقصود منه التعجب لا الاستخبار والعطف بالفاء لا فائدة سبية ما قبله لانه قبل واذا عجزتم عن الاخبار لا متاعه فما اعجب كفركم اي اي شيء اعجب كفركم اي جملة ذا عجب او ذا عجب اي الذي جعله ذا عجب امر عظيم تعجب منه الواقفون عن آخرهم مع علمكم بحالكم هذه اي كونكم امواتا الخ فيه تنبيه على ان مجموع الجمل حال ما اول بالعلم لانه قبل كيف تكفرون بالله وانتم تعلمون احوالكم هذه مع ان هذا العلم يقتضي الايمان وفعل الشيء مع قيام البرهان على تركه وفعل خلافه من اعجب العجائب واهذا قال فما اعجب كفركم مع علمكم الخ ووجه صحة تأويل مجموع الجمل بالعلم به هو ان الحال في مثل هذا يجب ان يكون معلومة حتى يفيد التقييد بالحال وبهذا التأويل يدفع اشكالان الاول ان هذه الجملة حال وهو ماضى مثبت كان الواجب فيه قد على الاصح فكانها مقدرة والثاني ان بعض الاحوال ذكر ماضيا وبعضها مستقبل وهذا يتفق الحالية وجه الاندفاع ان الحال لما كانت علم هذه الاحوال فكانت الجملة الحالية اسمية تأويلها فلا حاجة الى تقدير وقد ولا يضر اختلاف ازمتهما اذ المقارنة بين العلم بها وبين عاملها متحققة * قوله (فان قيل ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يبيِّنهم لم يعلموا انه يحياهم ثم اليه يرجعون) منشا السؤال تأويل الجمل بالعلم ومورده تعميم العلم الى جميع الاحوال المذكورة مع ان بعضها وهو الاحياء بالشور والمجازاة بما في الصدور ليس معلوم للكفار المخاطبين وحاصل الجواب ان المراد بالعلم هنا اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة وهي تمكنهم من العلم بها والاحياء المذكور والجزاء وان لم يكن معلوما لهم

٢ قيل والتراخي المستفاد من كله ثم بالنسبة الى زمان الاحياء دون زمان الحيوية فان زمان الامانة غير مزاج عنه انتهى والتعارف في مثل هذا الموضوع اعتبار العقب والتراخي بالنسبة الى المتعلق دون تعلق الصفة على ان الاحياء والامانة عند الامانة الخفية من صفات الفعل وهي قديمة وتعلقها قدم ايضا كما صرح به الفاضل الجليل وزمان الامانة مزاج عن الجزء الاول من الحيوية كما عرفت

✽

١١ وآية لهم الاض الميتة واموات غير احياء اقول هذا الاطلاق مجازي والكلام في ان الميت حقيقة ما هو قوله لانه متصل بماعطف عليه اي لان الاحياء وقع متصلا بكونهم امواتا لانه فكلان الموضوع موقع الفاء بخلاف البواقي من الامانة والاحياء الثاني والرجوع الى الله تعالى لوقوع مهل فيها من زمان عمرهم طولا وقصرا زمان ليقيم في القبور او زمان مكنهم بعد الاحياء الثاني في الموافق الى وقت المجازاة وفي الكشف فان قلت ما المراد بالاحياء الثاني قلت يجوز ان يراد به الاحياء في القبر وبالرجوع بالشور وان يراد به الشور وبالرجوع الى المصير الى الجزاء ثم قال فان قلت ما كان العطف الاول بالفاء والاعقاب بثم قلت لان الاحياء الاولى قد تعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخي عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك مزاج عن الموت ان اراد به الشور تراخيا ظاهرا وان اراد به احياه القبر فله بكنسب العلم بترأخيه اي يعلم من استعمال ثم في هذا الموضوع ان الميت يحيا في القبر بعد زمان مزاج ولا يشر بذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الميت ليسمع خفق نعالهم اذا واوا بدرين حتى يقال له من ربك وما ديت من نيك الحديث قوله فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذا تذكرة لمعنى التعجب المستفاد من كيف مع وجود الاصناف عن كفرهم

قوله سيما في الآية تنبيه على ما يدل على صحتها اي على صحة الاحياء الثاني والرجوع اليه وهو انه تعالى لماسقدر الخ اقول العلم بالقدرة على الشيء لا يستلزم العلم بوقوع المقدور حتى يستدل بها عليه وهذا ايضا يرد على قوله تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الايات منزل منزلة علمهم لان الايات المنصوبة اثباتا تدل على القدرة على الاعادة والرجوع لاعلى وقوعها فان ابن ابي عمير تمكن بالايات من العلم بوقوعها هذا اذا كان الخطاب لتفسير اهل الكتاب من الكفار واما اهل الكتاب فانهم عالمون بوقوع البعث والمجازاة من كتابهم المنزل عليهم مقرون بهما فالاولى ان يراد بالمخاطبين اهل الكتاب لئلا يتحمل في التأويل لايات العلم بالبعث لشكره ١١

٢. فكما لا يمكن ان يقال ان التوحيد ثبت بقوله
لو كان فيهما الآية لان الشرع يتوقف على
التوحيد فلا يمكن اثباته به كما في الحيات كذلك لا يمكن
ان يقال هنا ان صحة الخبر ثبت بالدليل الشرعي
بل وقوعها ثابت بالدليل السمي

١١ وايضا قوله ان علما انهم كانوا امواتا فاجابهم
ثم يمتهم انهم اصابهم الموت فكون الخطاب لاهل الكتاب
لانهم المعتزون بانهم آلهام بحيا وميتا دون غيرهم
لان خبرهم يعلمون انهم امواتا وحياة ولا يعلمون
ان لهم الهام بحية وميتهم وليس لهم علم بذلك
وعليه اكثر الطبايع وفي الكشف فان قلت ان اتصل
علمهم بانهم كانوا امواتا فاجابهم ثم يمتهم فلم
يتصل بالاحياء كفى والرجوع قلت قد تمكنوا من العلم
بهما بالادلة الموصلة اليه فكان ذلك بمنزلة حصول
العلم وكثير منهم علموا قائما قال بعض الافاضل
قوله فلم يتصل بالاحياء الثاني والرجوع بالنسبة الى
اهل الكتاب ساقط لانهم كانوا بالعلم بالادوية والاعاد
كالتصاري لدلالة ما في الانجيل عليه والاعاد
الجسماني كاليهود لما ورد في كتاب حرقه عليه
السلام واما غير اهل الكتاب فان كان المراد
بالدلائل الموصلة اليه العقل فالحق لا يستغل بذلك
والمنازع مكابرون كان المراد غيره فلا يكون
الاسميا وليس ذلك لغير اهل الكتاب ثم قال ولعلنا
ان قلنا المراد بالدلائل الموصلة اليه ما تقدم من
قوله تعالى "اعبدوا ربكم الذي خافكم" الى قوله
"ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون"
فان فيه الدلالة الاجالية على ذلك كان وجهها
اقول يردده قوله تعالى وان كان المراد غيره فلا يكون
الاسميا وليس ذلك لغير اهل الكتاب وما تقدم
من قوله اعبدوا ربكم "الايات دليل سمعي
لا يتك به غير اهل الكتاب فلا يكون حجة عليهم
لان الاحتجاج لا يكون الا بدليل مسلم عند الخصم
قوله اومع القيلتين عطف على قوله مع الذين
كفروا اي والخطاب مع المؤمنين والكافرين جميعا
فان الله تعالى بعد ما بين دلائل التوحيد والنبوة
ووعده المؤمنين بالثواب على الايمان واعد الكافرين
بالعقاب على الكفر اكد ذلك لبيان الوعد والوعيد
بتعدد التعم عليهم عامة وخاصة اما بيان دلائل
التوحيد فاختار من قوله "يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الذي خلقكم" الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا
وانتم تعلمون وبيان دليل النبوة فن قوله وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله حيث
ثبت بالتحدي به ان القرآن معزوم وثبت بانجازه صدق
دعوى من اتى به في انه نبي مرسل واما واعد المؤمنين
بالثواب فن قوله "وبشر الذين آمنوا" الى قوله ١١

بالفعل لكنه معلوم بالقوة وهذا يكفي في التوبخ وازاحة العذر فتعبر العلم اليه بما بطريق عموم المجاز والمعنى
كيف تكفرون بالله وانتم موصوفون بما يطلق عليه لفظ العلم فينظم مذهب الآفة الخفية والشافية قوله
ان علما الخ اورد كلمة الشك لان علمهم بذلك كالأعلم لعدم جريهم على موجب العلم حيث لم يستدلوا بهذه
الاحوال الحادثة الدالة على صحة الاعادة فكما لم يعرف المعتاد لا يعلم المبدأ ايضا فلو قيل انهم علموا على سبيل
الشك فلم يعلموا انه يجيبهم او كلمة ان بمعنى اذا عبر به للاشارة الى ما ذكرناه ولا بدع في اثبات العلم لهم بالنسبة
الى ما في نفس الامر ونفيه عنهم فضلا عن الشك فيه بالنسبة الى عدم العمل بالعلم كقوله تعالى لو كانوا يعلمون
مع قوله اولا واقعد علما الى اشتراء ماله في الآخرة من خلاق على وجه ما جئوا اليه من ان الشك عندهم
باعتبار الاسناد اليه تعالى لا باعتبار نفسها ضعيف لانهم مقرون بربهم لاسما اذا كان المراد اهل الكتاب
قال تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله الآية والقضية لزومية بناء على ان علمهم
بالامور الظاهرة بطريق الشك مستلزم بانهم لم يعلموا الامور الغائبة التي لا طريق الى علمها الا بالوحى
وان امكن علم صحتها بالنظر اقوي والفكر المستقيم فلا حاجة الى جعل القضية اتفاقية مثل قولنا ان كان
الانسان ناطقا فالجملات هي على ان في هذا المثال ليس للشك كما فيما نحن فيه وشتان ما بينهما فحمل
ان على الشك والقضية على الاتفاقية ليس بسد بد * قوله (قلت تمكنهم من العلم بهما لان نصب لهم من
الدلائل منزل منزلة علمهم في ازالة العذر) من الدلائل اي العقلة اذا لم يدر من النصب ذلك وسجن
الاشارة الى ان صحة خبر الاجساد مما يمكن علمها بالدلائل العقلية وقوعها علم من الدليل انشئي لكن المراد
العلم بامكانها وصحتها بقرينة قوله وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتها فالمراد بقوله تمكنهم
من العلم بهما تمكنهم من العلم بصحتها لا بقوعها فالجمل على الدلائل على صدق النبي عليه السلام
القائل بالاحياء بعد الموت باراد الايات والاحاديث التي يبين ثبوتها لان فيها اخبارا باحيائهم من القبور
والبعث والنشور في غاية من البعد واما الاشكال بان الخطاب اذا كان اهل الكتاب او ما به لا يصح قضية
التنزيل لانهم معترفون بالخبر لجوابه قد سبق من النص من انهم لم يعرفوا على الوجه الذي نطق به
الشرع وعن هذا قال تعالى "ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين" * قوله (سيما وفي الآية
تنبيه على ما يدل على صحتها وهو انه تعالى لما قدر على ان يحيةهم ثانيا فان بد الخلق ليس
باعتون عليه من اعادته) سيما قدر ان الفصح لاسما والمعنى لاسما وقد نبههم على ذلك اي على صحة الاحياء والجزء المذكور
اتفاقا فيودج القدرة الدالة على الاعادة فان هذا الذي كرر يستنبط منه الدلائل العقلية على صحتها وهذا امر ادها كما قالوا
البرهان المتناسع الدال على وحدته تعالى مستنبط من مشككة قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا"
الآية ٢ وبهذا التحقيق وضع معنى الاولوية التي تستفاد من كلمة سيما قوله ليس باعتون الخ وهذه العبارة يستفاد
منها بحسب العرف ان الاعادة اهورن عليه وهذا بالنظر الى فهم المخلوق قال المص في تفسير قوله تعالى "وهو الذي
يبد الخلق ثم يعيده وهو اهورن عليه" الآية والاعادة اهورن عليه من الاضل بالاضافة الى قدركم والقباس
على اصولكم والافهم عليه سواء * قوله (اومع القيلتين فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد والنبوة
ووعدهم على الايمان واعد هم على الكفر) عطف على قوله مع الذين كفروا في قوله والخطاب مع الذين
كفروا والقيلتين المؤمنين والكافرين فيجوز ان يكون انكار المستفاد من الاستفهام انكارا للوقوع بالنسبة الى المؤمنين
وانكار الواقع بالنسبة الى الكافرين وفيه بعد لا يخفى والقول بانه لم يحمل الاستفهام على الانكار يردده قوله بانكار
الحال الخ وقوله وهو اقوى في انكار الكفر من انكفرون الخ لما بين دلائل التوحيد بقوله "اعبدوا ربكم الذي"
الآية الى قوله "فلا تجعلوا لله اندادا" الآية ودليل النبوة من قوله وان كنتم في ريب الى قوله "ان كنتم صادقين"
ووعدهم الضمير للقيلتين لكن في الاول بالنظر الى المؤمنين وفي الثاني بالنسبة الى المشركين والوعد بقوله
"وبشر الذين آمنوا" الآية والوعد بقوله فان لم تفعلوا الآية فلوراعى الترتيب كما في الاولين لقال واعد هم
على الكفر واعد هم على الايمان لكن لشرافة الوعد قد مر والجمع في الدلائل باعتبار تعدد المضاف اليه وان
امكن الجمع بالنظر الى التوحيد لان ما ذكر في التوحيد آيات متعددة واما بالنظر الى النبوة فلا تعدد في دليله
بلا تكلف * قوله (اكد ذلك بان عدد عليهم التعم العامة والخاصة واستفاد صدور الكفر منهم واستنبطه عنهم

١١ * وهم فيها خالدون * ووعيد الكافرين فن قوله * فان لم تعملوا ولن تعملوا فاقفوا النار * الى قوله * اعدت للكافرين * ومن قوله * واما الذين كفروا * الى قوله اولئك هم الخاسرون * قوله بان عدد عليهم النعمة العامة والخاصة النعمة ما افاده قوله * ثم احياكم ثم يميتكم * وقوله * هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا واما النعم ١١ الخاصة فلعل المراد منها ما افاده قوله * فاما يا ايها الذين آمنوا فليعلموا ان نعم الله عليكم لا تحصى * الآية * وله وبآدم اسكن اتنت وزوجك الجنة * وقوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فاقرءوا فيه المراد بالنعمة ما انعم الله اليم الانبياء من فرعون

(١٩٧)

(الاجز الاول)

قوله واستفتح صدور الكفر منهم واستبعده منهم الظاهر ان استفتح الكفر في حق الكافرين واستبعاده في شأن المؤمنين برشدك اليه تكرر عنهم وكلا المعنيين مفاد بقوله كيف تكفرون فانه استفتح من هو لا واستبعاده من هو لا

قوله مع ان المردود عليهم نعمه هو المعنى المتفرع من القصة فعلى هذا لا يلزم ان يكون جميع ما ذكر في القصة معدودا من النعم بل يكفي ان يوجد فيها ما يعد نعمة ولو كانت واحدة كالا حياء

قوله كما ان الواقع حالا هو العلم بها اي علمهم بالنعمة فانه لولا التأويل بالعلم لما صح نفس ما وقع في القصة من الاحياء المتقضى والرجع المتقارب اليه ان يقع حالا من فاعل بكفرون لان الحال يجب ان يكون مقارنا لعملي ذي الحال والماضى المتصرم والمستقبل المتقرب اليه لا يقارنان الحال واما العلم بمضمون القصة فقارن له وفيه تأويل اخر غير هذا التأويل وهو ان يقدر قد يقرب الماضى من الحال لكن حينئذ اشكل امر الرجوع لان قد وان قرب الماضى من الحال لكن لا يقرب المستقبل منه فالتأويل الاول

اول قال صاحب الكشاف فان قلت فكيف صح ان يكون حالا وهو ماض ولا يقال جئت وقام الامر ولكن وقد قام الا ان يصير قد قلت لم يدخل الواو على كتم امواتا وحده ولكن على جملة قوله كتم امواتا الى رجوعهم كانه قيل كيف تكفرون بالله وفضنكم هذه وحائكم انكم كتم امواتا نطقا في اصلا بانهم فيجبكم احياء ثم يميتكم بعد هذه الحياة ثم يحييكم بعد الموت ثم يحاسبكم ثم قال فان قلت بعد القصة ماض وبعضه مستقبل والماضى والمستقبل كلاهما لا يصح ان يقع حالا حتى يكون فعلا حاضرا وقت وجود ما هو حال عنه فاما الحاضر الذي وقع حالا فانه هو العلم بالقصة كانه قيل تكفرون واتم ما لون بهذه القصة واولها وآخرها

قوله او ما يقتضيها معنى الحياة اما نفس القوة

عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم بوجب عظم معصية النعم) اكد ذلك اي بمجموع ما تقدم فافراد ذلك باعتبار ما ذكر بان عدد عليهم النعم العامة اي الشاملة جميع الناس بقوله * وكتم امواتا فاحياكم * الى قوله * خالدون * وهي النعم التي اشار اليها المص في او آخر قوله تعالى * والذين كفروا وكذبوا * الآية بقوله واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعدد النعم العامة الى خاطب اهل العلم والكتاب منهم وامرهم ان يذكروا نعم الله عليهم الخ والخاصة هي النعم التي خصت بني اسرائيل من الانبياء من فرعون والغرق ومن العفو عن اخذ العجل وهذا نعمة على ابايهم وعليهم ادراك زمن الرسول عليه السلام كذا بينه المص في قوله تعالى * يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم * الآية في ذهب في توضيح النعم الى خلاف ذلك فقد عدل عن سواء السبيل واستفتح صدور الكفر اي الكفر الواقع منهم اي من الكفرة من القبيلتين واستبعده اي الكفر عنهم عن المؤمنين وفيه اشارة الى ما ذكرناه من الانكار بالنظر الى الكفار انكار للواقع ومعناه التريخ والاستقباح والنظر الى المؤمنين اذكار للوقوع وانه منبعد منهم سواء كان المراد من المؤمنين المؤمنين بالفعل فيكون استبعاد الكفر بعد الايمان وللارتداد بعد الايمان وللمؤمنين بآفة اي المشارفين فيكون استبعاد الكفر وبقاتهم عليه بل الاحتمال الاخير اول بالمقام ولا كلام في حسن هذا البيان وانما الاشباه ارادتها معا من اطلاق واحد ولا ضير فيه لان المراد معنى واحد وهو الانكار والتعدد والتغاير من الاضافة فلا محذور قوله معصية النعم الانضافة الى الفعل * قوله (فان قيل كيف تعد الامانة من انعم المتفضية للشكر) منشأ السؤال ادعاء ان كل واحد واحد من تلك الامور نعمة يجب الشكر عليها والحمل على التظاير خلاف الظاهر مع ان الامانة الثانية ليست منها لانها هاد م الذات وتخریب البلاد والعباد * قوله (قلت لما كانت وصلة الى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان كانت من النعم العظيمة) اي والامانة وان لم تكن انعاما في نفسها لكنها وصلة الى النعم الباقية الحقيقية فبهذا الاعتبار تعد نعمة عظيمة ولوقيل الامانة لكونها مستقلة على الشدة والكره نعمة في نفسها لكونها مكفرة للذنوب والوصول الى ما عدهم عند علام الغيوب كإيراد في الاخبار ان الموت تحفة المؤمن وان المؤمن اذا مات لقي السرور المؤبد لم يبعد هي الحياة الحقيقية لا متاع طربان الموت عليها وهو المراد بالحقيقة هنا لا مقابل المجاز قال تعالى * وان الدار الآخرة لهي الحيوان * اي دار الحياة الحقيقية فان قيل هذا في حق الابرار واما في حق الكفار فلا قلنا ان الامانة في حقهم نعمة ايضا لكنهم اضاعوها كما اضاعوا نعم الحياة فلا اشكال * قوله (مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المتفرع من القصة باسرها كما ان الواقع حالا هو العلم بها لاكل واحدة من الجمل) جواب آخر الاول بناء على تسليم كون الامانة معدودة من النعم وهذا منسجم لذلك ولوعكس الجواب لكن اقرب الى الصواب اذ ظاهره منع التسليم وبأبي عنه الطبع القويم هو المعنى المتفرع من القصة وهو خلقهم احياء مرة بعد اخرى وهذا المعنى المتفرع موقوف على ذكر الامانة ولا ريب في كون المعنى المتفرع المذكور نعمة وان لم يكن كل واحدة من الجمل المتفرع هذا المعنى منها نعمة كما ان الواقع حالا هو العلم بها لما عرفت من استنفذ العلم من قوله * وكتم امواتا * لكن هذا ليس مختصا بالوجه الاخير بل على الواجهة الاول ايضا الواقع حالا هو العلم بها لما سطره لاكل واحدة من الجمل حتى رد الاشكال المذكور والفرقة على ذلك ظهور عدم كون الامانة نعمة بل التأويل لكن لها مدخل في حصر المعنى المتفرع كما عرفت والا لم يكن لذكرها فائدة * قوله (فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح ان يقع حالا) تعاليل لكون عدم كل واحدة منها حالا لا لكون عدم كل واحدة منها نعمة وهو ظاهر وظاهره تركه وقد ذكرنا وجهه ولا تمليل ايضا لكون الواقع حالا العلم بها وعدم التعرض لطه معاته من جملة الاسعى لاذكرنا من الغيب بالحال في مثل هذا الموضع انما يفيد اذا كان مضمون الحال معلوما للخطاب اذ التوبيخ والاستبعاد انما يحصل حين العلم بها فاما لا يصح كون مضمون الجملة حالا عدل الى العلم بها وكلاهما لا يصح الحال لان العامل وهو كيف تكفرون الكفر الحالى بالنسبة الى القوم الموجودين فلا يشار به الماضى والمستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه لاستمراره مقارن له ويرد عليه ان الكفر الحالى بقائه الى وقت موتهم تصور فيه الاستقبال وان لم يتصور الماضى وقيل لان العامل للاستمرار بمعنى استمرار الانكار لا انكار الاستمرار فلا يشار به الماضى والمستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه مستمر ويرد عليه انه ان جعل الحال بمجموع الجمل

(٥٠) (ل) (تكملة) الحساسة او معنى هو مبدأ هذه القوة قوله لانها من طلايعها الى لان القوة النامية من مقدمات الحياة والطلايع جمع طليعة الجيش

وهي طليعة من الجيش تتقدمه لتطلع طلع البدو قوله وفيما يخصها عطف على قوله في القوة النامية بمعنى الحياة مجاز ايضا فيما يخص الانسان قوله من حيث انه كالأها وفاتها بيان لعلاقة المجاز قوله قال تعالى يحييكم ثم يميتكم مثال حقيقة الحياة والموت وما بعده من الآيتين مثال لمجازها قوله على الاستعارة فيد لكل واحد من معنى الحياة في البارى تعالى حيث شبه محبة انصافه تعالى بالعلم والقدرة او المعنى المتقضى للعلم والقدرة بالحياة فاستعيرت هي له استعارة مصرحة قوله فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى اي فان النعمة الاولى هو خلقهم احياء مرتين الاول عليه بقوله فاحياكم وقوله ثم يحييكم وهذه النعمة وهي خلقهم لهم ما يتوقف عليه اجرا ما يشيهم ١١

١١ ومعرفة خالقهم فان هذه نعم في انفسها وطرق معرفة يستدل بها على الصانع القادر الخي العظيم قوله معنى لكم لاجلكم لما كان لام العليل في لكم مشعرا يكون الخلق معللا بعله وفائده وافعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض اول رجه الله معنى العليل به ان تنزهه افعال الله تعالى عن كونها معللة بالاعراض ليس على ١١

(١٩٨)

(سورة البقرة)

٢ معنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الانوار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج عن ذلك المزاج لم يتبق ذلك النوع فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى باعتدال النوع كذا في شرح المواقف

ع

٣ وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يلحق بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعث منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جذب النافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيم العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان كذا في شرح المواقف

ع

١١ اطلاقه بل المراد انها ليست معللة باغراض وفوائد راجعة اليه تعالى حتى يلزم الاستكمال بالاعراض بل هي معللة بحكم وفوائد عائدة الى العباد والاستكمال له تعالى فيها فان ذلك محض جود وانعام لهم فان فيضان الجود من الجواد الكريم الى المحتاجين لاجل انتفاعهم لا يوجب استكمال الجواد النباض به فان ذلك بمقتضى جوده واحسانه وفي الكشف لكم لاجلكم ولانتفاعكم به في دينكم ودينكم اما الانتفاع الدنيا وفي ظاهر واما الانتفاع الدني فالنظر فيه وما فيه من عجايب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم وما فيه من ابتداء بالآخرة وثوابها وعقابها لاشتهائها على اسباب الانس واللذة من فنون المطاعم والمشارب والقواكه والمناكب والمناظر الحسنة البهية وعلى اسباب الوحشة والمنفعة من انواع المكاء كالبيان والصواعق والبيع والاجناس والسموم والنعوم والخسوف وقد استدل بقوله خالق لكم على ان الاشياء التي يصنع ان يقع بها ولم يجرى الحظورات في العقل خلقت في الاصل مباحة مطلقا لكل احد ان يشاءها ويستمتع بها قوله لا على وجه الفرض قيد للحق المعلن بلكم مرتبط بقوله ومعنى لكم لاجلكم اي خلق لاجلكم لا على وجه الفرض بل خلقه على ان انتفاعهم بما خلق في الارض كان كالغرض فاستعمل لام العليل فيه على طريق الاستعارة التبعية تشبيها فغير المبالغة

هو جلة للفعل في الترتيب عليه ويسمى مثل هذه اللام لام العاقبة كافي قوله فالتقطة آل فرعون لكون لهم عدوا وحرنا قوله وهو يقتضى اباحة الاشياء (لبيان)

الثالثة قيل التقيد بالاشياء النافعة ليس مقتضى الآية وان جعل للعقل مدخلا يرد عليه ان العقل قد لا يفي بمعرفة النافع من الاشياء ويميزه عن غير النافع على ما سيذكر

بعدها قوله ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب عارضة اي لا يمنع قوله عز وجل خلق لكم ما في الارض ولا يمنع الاباحة الاستفادة اختصاص

بعض ما في الارض ببعض الاسباب عارضة كالباع والشر والهبه والارث وشبه ذلك لما اوضحه ظاهر الآية اباحة كل واحد من الاشياء المخلوقة في الارض لكل واحد

من الناس والحال ان بعض الاشياء يختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد

١١ من الناس والحال ان بعض الاشياء يختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد

١١ من الناس والحال ان بعض الاشياء يختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد

١١ من الناس والحال ان بعض الاشياء يختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد

بملاحظة الحكم بعد العطف لاجل واحدة منها لتحقيق المقارنة غاية ما في الباب انه يقتضي علم كون كل واحدة منها حالاً ولا يختار ذلك بل يختار كون مجموع الجمل حالاً بالطريق المذكور واعتبار الحكم بعد العطف شائع كمنه الان يقال ان مراده عدم صحة كل واحدة فيختار المجموع لاجل الحاجة الى جعل العلم بها حالاً ثم وجه كون تعداد النعم العامة تأكيداً لدلائل التوحيد والنبوة ما بينه في تفسيرهم فيها خالدون وهو قوله فانها من حيث انها حوادث محكمة تدل على حكمة الخلق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة ممن لم يعلمها ولم يمارس شيئاً منها اخبار بالغيب يدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتغالها على خلق الانسان واصوله وما هو اعظم من ذلك يدل على انه قادر على الاعادة والمجازاة وبعض المتأخرين قال ان حل الكفر على كفران النعمة المقابل للشكر يا بلاء الله في قوله بالله لانه لا يقال كفر بالنعم وبالنعم بل يقال كفر بالنعم والنعمة ولان بعض ما ذكر ليس من النعم وقال في الهامش رداً للقد اضى حيث جوز ذلك انتهى وانت خير بان كلام المص والخطاب مع الذين كفروا الخ ثم قوله او مع القليلين او مع المؤمنين صريح في حله على الكفر المقابل للايمان وماضه الاقوله من النعم المقتضية للشكر ولم يفهم ان مراده الشكر بالايمان فانه اعظم افراد الشكر قال المص في قوله تعالى * واذا نذرتكم لنسكنكم يابن اسرائيل ما نعمت عليكم من الانبياء وغيره بالايمان والعمل الصالح انتهى كانه لم ينظر الى سياق كلام المص وسباقه وتقول عليه كما هو عادته * قوله (او مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبديد الكفر عنهم) ولا ريب في بعده لكن جوزه على احتمال وعن هذا اخره لعلة لم يتعرض له اذا السوق وهو بيان مثالب تقصص العهد والقطع والافساد يابى عنه قوله لتقرير المنة عليهم وفيه اشارة الى ان قوله وكيف تكفرون متصل بقوله * واما الذين امنوا فيملكون انه الحق * الآية وايراد الامور المذكورة للايمان اصل الامتنان من قوله تعالى * ويشرك الذين آمنوا * وهذا تقريرنا كيدله والقول بانه تقرير اي حل المخاطبين على الاقرار بما عتق به ليس بتعارف في مثل هذا المقام وانما هو معنى لكون الاستفهام لتقرير كثير ما يعطف المص لفظاً تأكيداً كذا * قوله (على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم امواتا اي جهالا فاجابكم بما افادكم من العلم والايمان ثم يمتكم الموت المعروف ثم يحكيكم الحياة الحقيقية ثم اليه ترجعون فيبكيكم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)

فالانكار الذي يتفاد من الاستخبار انكار ابطال وانكار الوقوع بمعنى انه لا يكون وبالغ وعبر عنه بعدم امكان الكفر ووقوعه منهم اي لا يتصور منكم ولا يمكن الكفر لانكم كنتم اعلم بحسان الايمان وقبائح الكفر والطغيان وجب في قلوبكم الاذعان وكره اليكم الفسق والعدوان مع التوفيق من الملك الرحيم انسان ومن كان وصفه ذلك فلا يتصور منه الكفر والعصيان وهذه نعمة جسيمة ومنحة عظيمة يجب عليها الشكر في مدة مديدة اي جهالا حيث اخرجكم من بطون امها تكم لا تعلمون شيئاً فاستعان الموت للجهل والحياة للعلم شائع وحلها على ذلك لان ظاهر معناها لا يتناسب الامتنان للمؤمنين لاشترائك بين الفريقين ثم يمتكم الموت المعروف للتوصل الى الحياة الابدية ثم يحكيكم بالحياة المعروفة الحقيقية للجزاء الاوفى بمقابلة العمل الاسنى فيبكيكم بما لا عين رأت فيه اقتباس لطيف لانه ورد في الخبر المنيف فيجئذ يكون الخطاب للمؤمنين الذين ثبتوا على الايمان حتى يقتضى اجالهم وفي التيسير ويجوز ان يكون الخطاب للمسلمين والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم وقد كنتم امواتا بالكفر والجهل فاجابكم بالايمان والعلم والمص لم يرض جمعها في امواتا بل جعلها على الجهال فقط اما ولا فلان بعض المؤمنين لم يتدسس بوسخ الكفر اصلاً واما ثانياً فلان الجمع بين المعنيين خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا داع وظاهر ما في التيسير ان الكفر كفر ان النعمة وهو يتعدى بنفسه لا بالياء واجيب عند النعم فانه يتعدى بالياء كما يتعدى الكفر نقض الايمان بها قال تعالى وينعمة الله هم يكفرون كذا قيل وبه يدفع البحث الذي اوردته البعض على المص لو فرض انه جوز كفر ان النعمة * قوله (والحياة حقيقة في القوة الحسية او ما يقتضيها وبها سمي الحيوان حيواناً) عند بعض ارباب مقتضيها عند آخره وفي المواقف الحياة قوة تنبع تلك القوة اعتدال المزاج ٢ وبغض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية ٣ والظاهر ان تلك القوة غير القوة الحسية ولهذا قال قدس سره في شرح المواقف وقد يتوهم ان الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية انتهى وفي بعض النسخ وما يقتضيها بالاول لكن الصحيح ان القوة الحسية لانها قولاً كما اشترنا والتصدي

هو جلة للفعل في الترتيب عليه ويسمى مثل هذه اللام لام العاقبة كافي قوله فالتقطة آل فرعون لكون لهم عدوا وحرنا قوله وهو يقتضى اباحة الاشياء (لبيان)

الثالثة قيل التقيد بالاشياء النافعة ليس مقتضى الآية وان جعل للعقل مدخلا يرد عليه ان العقل قد لا يفي بمعرفة النافع من الاشياء ويميزه عن غير النافع على ما سيذكر

بعدها قوله ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب عارضة اي لا يمنع قوله عز وجل خلق لكم ما في الارض ولا يمنع الاباحة الاستفادة اختصاص

بعض ما في الارض ببعض الاسباب عارضة كالباع والشر والهبه والارث وشبه ذلك لما اوضحه ظاهر الآية اباحة كل واحد من الاشياء المخلوقة في الارض لكل واحد

من الناس والحال ان بعض الاشياء يختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد

١١ من الناس والحال ان بعض الاشياء يختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد

١١ من الناس والحال ان بعض الاشياء يختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد

١١ بالاحاد اقول الدليل لا يطابق المدعى فان المدعى ان ظاهر الآية يقتضى اباحة كل شئ في الاصل لكل احد ولا ينافى الاباحة الاصلية عروض الخطر الشرعى لبعض بسبب شرعى وما ذكر من الدليل يفيد اباحة كل لكل بل يفيد صحة معنى الآية مع وجود مانع الاباحة في بعض قال صاحب الكشاف وقد استدلل بقوله ١١ * هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا (الاجزء الاول) (١٩٩)

٢ ويلزم منه ان لا يوضع لحبوة البارى لفظ ولا ينفى بعده لاسيما اذا كان الواضع هو الله تعالى وعدم كون لفظ موضوعا لصفة من صفاته تعالى بعيد جدا فالاولى كون الحيوة موضوعا لحبوة ايضا بالاشتراك اللفظى **مد**
٣ والاستعارة المصطلحة في المعنى الثانى ظاهرة فانه شبه ذلك المعنى القائم بذاته تعالى بالقوة الحاسبة في اقتضاء صحة العلم والقدرة فاستعمل لفظ المشبه به في الشبه **مد**

١١ خلق لكم على ان الاشياء التى تبصحن ان ينفع بها ولم تجر بحرى المخطورات في العقل خلقت في الاصل مباحة مطلقا لكل احد ان يتنا ولها ويستفهم بها قال بعض الافاضل ولقاتل ان يقول ان كان الاستدلال على الاباحة بالنص فهو لا يفصل بين شئ وشئ والسموم القاتلة ليست بمباحة وان كان بالعقل فقد لا يهتدى الى معرفته لان بعض الاشياء في بعض الاماكن سم وفي بعضها بداوى بها السموم قال الامر الى طباع البلاد وامر جة اهلها وقال صاحب الانصاف هذا مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتفجيق وقال صاحب الانصاف قال بهذا جاعلة من اهل السنة من الخفية والشافعية واختاره الامام في محصوله وجعله من القواعد الكلية فلبس المذهب مختصا بهم كازعم اقول مراد صاحب الانصاف ان قوله ولم يجرب بحرى المخطورات في العقل يدل على ان ما هو فنج عقلا غير مباح قبل ورود الشرع على تحريمه وهو مذهب مختص باهل الاعتزال لانهم يقولون ان الحسن والتج عقليان يدل على ذلك قوله بنوه على التحسين والتفجيق وقول صاحب الانصاف قال بها جاعلة من اهل السنة ليس في هذه المسئلة بل ذلك في ان الاصل في الاشياء الاباحة

قوله وما بع كل ما فى الارض اى لفظ ما فى الارض يع جميع ما فى الارض لا الارض والا يلزم كون الشئ ظرفا لفسه وهو محال الا اذا ارد بالارض جهة الغل فح يع الارض ايضا ولا يلزم المحال اذا المعنى على هذا خلق لكم ما فى جهة الغل والارض ايضا مما هو في جهة الغل وهذا بناس قول من قال معنى الآية خلق لكم الارض وما فيها فهذا المعنى منى على ان يكتفى بالارض عن الجهة السفلية دون

حقيقة الارض التى هى الغبراء لان الغبراء واقعة في الجهات السفلية واما اذا جريت على الحقيقة فلا لان الشئ يحصل في نفسه ويكون ظرفا لها ويؤيد الاول افراد السماء والمراد بها الجهات العلوية على الوجه المختار قوله وجب حال من الموصول الثانى يعنى ما الموصولة الواقعة مفعول خلق قوله قصدا اليها بارادته من قولهم استوى اليها كالهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ قوله واصل الاستواء مطلب السواء معنى الطلب مستفاد من صيغة الافعال الموضوعة للجد في صدور الفعل والاعتمال كاقال الزحشرى في خبر قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والاكسب استعمال فلما كان الشر مما تستهيه النفس وهى مجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله عمل واجد فجعلت لذلك مكتسبة ولما لم يكن في الخير كذلك وصفت بما دلالة فيه على الاعتمال وهو ١١

ليبان مذهب الحكماء شرحا وجرحا لا يناسب في هذا المقام وبها اى تلك القوة سمى الحيوان حيوانا لا تصافه بتلك القوة فاذا زال تلك القوة لا يقال حيوانا لا محذورا باعتبار ما كان * قوله (مجاز في القوة الثانية لانها من طلائعها ومقدماتها وفيما يختص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والابحان من حيث انها كمالها وغايتها والموت بازائها ل على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا بميتى به في الناس * واذا وصف بها البارى تعالى اراد بها صحة انصافه باعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فبنا اومعنى قائم بذاته يقتضى ذلك على الاستعارة وقرأه يقرءون بفتح التاء في جميع القرآن) تمهيد لبيان استعمال الحيوة في الارض لانها اى القوة الثانية من طلائعها اى مقدماتها واذا عطفها عليها عطف تفسيري فيكون مجازا باعتبار ما يؤيد اليه ولو بحسب الجنس فانها وان لم يقبل الحيوة في الارض والنباتات لكن جنبها قابل لها باعتبار تحققة في نوع الحيوان وفيما يختص الانسان عطف على قوله القوة الثانية قوله من حيث الخ اشارة الى العلاقة فيكون اطلاقا لاسم المسبب على السبب من جهة الكمال وما لا كمال له فكما لمعوم والموت بازائها الخ فالمرتبة في عدم الحيوة عن انصف بها او عن من شأنه الحيوة وقد تقدم الكلام فيه والموت مجاز في زوال القوة الثانية وفي زال ما يختص الانسان فانها ليست من شأنه الحيوة وهذا الكلام من المص يد على ان مراد في قوله تعالى وكنتم امواتا اجساما لا حيوة لها انها اجسام ليس من شأنها الحيوة فيكون امواتا فيها محاذرا لكن هذا بناء على ان البنية شرط في الحيوة وهو مذهب الحكماء ومن تبعه واما عندنا فالبنية ليست بشرط في الحيوة فيحوز خلق الله تعالى اياها في الجزء الذى لا يجزى فخطك بالركبته فالموت انفسر بعدم الحيوة محض من شأنه الحيوة فاطلاق الاموات على النطف وغيرها من العناصر والاعذية يكون حقيقة وقد سبق الكلام فيه وقال تعالى واعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها مثال للمجاز في القوة الثانية وما بعده مثل للمجاز في انتفاء الكمال كان الحيوة مجاز في الكمال لكن المراد بالمرتبة الثانية التى يطلق عليها تهيجها واحداث تضاريتها باتواع النباتات لا اعطافها ولما انقطعت عن العمل كانت في حكم العدم فكانها احداث بالنبات قوله على الاستعارة متعلق باريدي في كلا المعنيين واما اذا ارد به صحة انصافه باعلم كاهو الحق في عند الجمهور من المتكلمين والمعتزلة لكن الارضح ان يعبر بانها اسفة توجب صحة والقدرة كافي في العلم الموافق واما كون الحيوة يصح ان يعلم ويقدر فذهب الحكماء وابى الحدين البصرى من المعتزلة اللازمة لهذه القوة وهى القوة الحاسبة يتبادر من ان اطلاق الحيوة على حيوة ته الى مجاز مرسل حيث اطلق ٢ اسم المزموم على اللازم فحينئذ يكون المراد بالاستعارة المعنى القوي وبعضهم قال يعنى ان صحة انصافه تعالى بها شتهت في استلزام العلم والقدرة فاستعمل لفظ الحيوة لها وكذا شبه معنى قائم بذاته بها في ذلك الاستلزام فجعل الاستعارة اصطلاحا لا بأس فيه اذا احتمل ان جازان بالاعتبارين قوله فينازاده لانها لا تلزم في غير الانسان وهو حى والزوم في البعض كاف في صحة المجاز المراد بالزوم العربى قوله بفتح التاء من رجع لازما ومصدره الرجوع وقراءة ترجعون بضم التاء تعد من الرجوع المصدر المتعدي * ٢٢ قوله (بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم) وترك العطف لانه كالنتيجة للنعمة السابقة مترتبة على الاولى اى في الوجود بالنظر الى الاحياء الاول لا بالنظر الى مجموع الاحداث واطهور تسامح في البيان اهل وجهه ان الاول نعمة مترتبة عليه نعمة الامانة والاحياء الثانى كما ان هذه النعمة مترتبة عليه ايضا فكان اصلا موقوفا عليه لجميع النعم النبوية والاخرية ولذا تسامح فقال مترتبة على الاولى والقربة على ما ذكرنا قوله على الاولى حيث لم يقل على كل واحدة من الاولى ولارب في ان الكل المجموع مغاير لكل الافرادى فيصح الحكم على المجموعى باعتبار بعض افراده وقوله بقاؤهم ويتم به معاشهم دليل واضح على ان المراد الاحياء الاول فتأمل قوله قادرين مستفاد من الاحياء انكون الحيوة الاولى نعمة لا يتحقق الا بالقدرة التى هى مناط التكليف وهذا اولى مما قبل من انه معلوم من النفوى لانه لو لم يكن لهم قدرة لم يسحقوا الوعد واما القول بانه مستفاد من قوله ثم اليه ترجعون فان الرجوع للمجازة والسؤال من توابع القدرة فتصف * قوله (ومعنى لكم لاجلكم واتعاضكم في دنياكم باستفادكم بها في مصالح ابدانكم بوسط او غير وسط) اللام للتعليل والاستفاد وحاصله

١١ الكسب وفي الأساس ومن المجاز استويت اليك قصدك قصد الأولى على شيء وللم يكن في الاعتدال والاستواء التواء سمي به القصد المستوى مجازا بقرينة التعدية بال وفي الأساس أيضا قصده وفصدت اليه ثم شبه بهذا القصد الذي يختص بالأجسام ارادته الخاصة تعالى سبحانه عن صفات المخلوقين ثم استعملها ما كان ١١ مستعملا في المشبه استعارة مصرحة تبعية (٢٠٠) (سورة البقرة)

ومعناه قصدال السماء بأرادته ومشيئة

قوله رالاول اوفى للاصل والصلة والنسبة المرتبة عليه بالفاء اللام في الاصل ليست صلة الاوفى بل للتحليل اى المعنى الاول اوفى الاستعمال لاصلته ولاجل الصلة وهى كلمة الى فان الاستواء بمعنى الاستيلاء لا يعنى بها اما اوفىته للاصل فلان اصل استوى على ما ذكر من قولهم استوى اليه كالمهم المرسل اذا قصده قصدا متويا من غير ان يلوى على شيء وتغيره بقصد اليها ارادته قصد امتويا ولو مجازا فيه اوفى لاصل استعماله من تغيره باستوى بمعنى ملك واما موافقة للصلة وهى كلمة الى لان تغيره بالقصد يتناسب لفظ الى الواقع فيه لان القصد مما يعنى بالى واما كونه اوفى للنسبة المترتبة عليه بالفاء بقوله فذواهن لان معناه التعديل ونفى العوج وهو انسب للقصد المستوى المقرب هو عليه من معنى الاستيلاء بمعنى التملك فالمعنى ثم اراد تسوية السموات فذويهن سعا قوله والمراد بالسماء هذه الاجرام يدل عليه جمع الضمير في العابد اليها في فذواهن فافراد السماء لارادة الجنس

قوله اوجهات العلوف على هذا الاولى ضمير المفعول في فذويهن مبهما يفسره ما بعده لان جهات العلويات ينفو له سماء بل السماء فعلت وخلقت فيها قيل رد على قوله اوجهات العلو اعتراض هو ان جهة العلو انما تحدد بعد خلق السماء وايضا العلو جهة واحدة من الجهات التى المشهورة فلا وجه لجمعه ويمكن ان يجاب عنه بان المحدد الجهات جسم واحد فيجوز ان يكون العرش المجيد وهو قبل خلق الارض والسموات السبع على ما سيذكر ويحدد به الجهات وبانه يجوز ان تغرض الجهة كما يغرض اليوم وتغرض متعددة فان الجهة مفصدة المتحرك الاينى فيجوز ان يتعدد بعدد المتحرك قوله ثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين اى لفظ ثم في قوله ثم استوى الى السماء تفاوت ما بين خلق ما في الارض وخلق السماء في الرتبة لافى الزمان كقوله تعالى * ثم كان من الذين امنوا بعد قوله فلا اتهم العقبة وما ادركك ماله عقبه فك رقبة او اطعم في يوم ذى مضبة يتما ذامقربة او مسكينا ذامقربة فان

ان اتفادكم يترتب على خلق ما في الارض ترتب الغاية على ذى الغاية فاللام للعاقبة وتعرضه مع ظهوره للاشارة الى عمومته الى كون ذلك الانتفاع بوسط او غير وسط دفعا للاشكال كما ستعرفه قوله لا تتفادكم في الدنيا وفيه دلالة على ما ذكرنا من ان ترتب هذه النعمة على الاول بالقياس الى الحيوه الدنيا بوسط الخ اشارة الى ان الانتفاع بنحو الحيات والعقارب والسموم وغير ذلك من المضرات بواسطة فان الحيات غذاء للطي وهو غذاء للاندن وتقتل بسماها الاعداء ويتخذ منها الترياق والعقارب واشباهها غذاء للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع بها الاعداء من الانسان وغيره والمراد بالانتفاع انتفاع نوع الانسان لكل فرد فرد منه فان السم نافع لشخص حيث يخلص به شر الاعداء مضر لشخص آخر حيث يقتله وعلى هذا فقس فالعالم اذا تأمله مخلوق لاجل الانسان اما ملابس اولها مدخل وامامركب وامامسكن واما غذاء اكلا وشربا واولها مدخل في ذلك اودوا له بنفسه او بالتركيب مع غيره وقد عرفت ان المراد انتفاع نوع بنى آدم فلا يضره كون بعض الاشياء مضر بالانظر الى شخص بل بالنظر الى زمانين ويخصره قولهم الشر الجزئى يتضمن الخير الكلى واما خلق الجلس فهو نافع ايضا فان الانسان بسبب مخالفة مثال السعادة العظمى والدولة الكبرى فائ نفع اعظم من ذلك والشقى انما يضره باختيار الجزئى وكذا الهوى ومخالفة الهوى وكذا الكلام في النفس الامارة بالسوء ولذا نقل عن حكاه الاسلام ليس في العالم شيء ضار بالاطلاق وانما الضار ضار باعتبار الاضافة انتهى وتوضيحه ما ذكرنا ثم المراد بما في الارض شامل الارض نفسها وما هو خارج عنها فهي مخالوفة لانتفاعنا ايضا بل العالم بأسره خلق لاجل الانسان كما اشار اليه حكاه الاسلام حيث قال في العالم ولم يقل في الارض وفيه حث على الطاعات وان جرع التكرات وتوبخ جسيم لمن ارتكب السيئات * قوله (اوامر دينكم بالاستئذان والاعتبار والتعرف لميلايها من لذات الآخرة والآلهة) عطف على دنياكم بالاستئذان لمتعلق بالانتفاع المقدر في دينكم اى بالنظر فيه من عجائب الصنع الدالة على وجود صانع واجب وجوده تام القدرة عالم بذاته وعلى وحدانيته ووجه دلالة هذه الامور انها امور ممكنة وجدكل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة فلا بد لها من موجد قادر حكيم بوجوده على ما يستدعيه الحكمة وتنقيضه مثبتة متعابا عن مراضة غيره سيجي تفصيل في تفسير قوله تعالى . ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار * الآية والتعرف عطف تفسير للاعتبار بما يلايها الخ لان اللذات الحسية والعقلية وكذلك الآلهة تؤذج الاذات والالام الاخرية ولذا ائبح للرجال من الحرير بقدر يسير ونحوه من الباحات بالامور الحسية للتعرف بذلك لذات الاخرية حتى يستفرغ غاية وسعة في تحصيل القربى بانواع المشاق والصبر على الشهوات المؤدية الى وصول تلك اللذات الباقيات ولوقدم هذه المنافع الدينية الاخرية لكان له وجه وجبه ايضا ونكشف منه انه لو قال فيما سلف ويتم به معاشهم ومآدهم لكان احسن انظاما * قوله (لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمله) عطف على قوله لاجلكم الخ وفيد القصر اما قبلها او افرادا يعنى ان كون ما في الارض لكم معناه لاجلكم فقط لا على وجه الغرض فانه ليس بصحيح ظاهره فان الفاعل مستكمله به اى باغرض ولو لذلك الغرض لم يكن الفاعل فاعلا ولذا قيل على الغاية علة لفاعلية الفاعل وهذا يستلزم الاحتياج والتقصص المحالين عليه تعالى وايضا ان من كان فاعلا لغرض فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض اولى بالقياس اليه من عدمه وان لم يكن باعنا لا قدمه على الفعل فيكون مستكمله بذلك الغرض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول بانه لم لا يجوز ان يكون المنفعة راجعة الى غيره تعالى كالاحسان الى المخلوقات مدفوع بان وجود الاحسان وعده ان كانا متساويين فلا يصح ان يكون فرضا وان كان الاحسان ارجح بالنسبة اليه تعالى لزم الاستكمال بالغير * قوله (بل على انه كالفرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه) في ترتبه على الفعل بلا باعث على اقدم الفاعل على الفعل كقرس الاشجار فان الغرض منه الانتفاع بالثمار ويترتب عليه الانتفاع بظله وبمحطبه بلا باعث على القرس ويسمى مثل هذا قائمة دون الغرض وافعال الله تعالى لا يتخلو من ان يترتب عليها الفوائد الجملة قوله من حيث انه عاقبة الفعل اشارة الى ما ذكرنا وكون مثل هذه اللام استعارة تبعية شبه ترتب الانتفاع بما خلق في الارض على خلقه بترتب العلة الغائية على الفعل فاستعمل اللام الموضوع للثاني في الاول والمعنى وعاقبة خلق ما في الارض انتفاعكم به في الدين والديناو وسط او بدونه وقد اشرنا اليه * قوله (وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة)

(قيد)

اسم كان في قوله ثم كان من الذين امنوا ضميرا يرجع الى فاعل فلا اتهم وهو كافراى ما شكر الله تعالى بالاعمال الصالحة من فك الرقبة والاطعام ثم ايمان ثم ههنا للتراخي في الرتبة والا فالإيمان لابد ان يكون مقدما على الاعمال الصالحة ليعتد بها قوله فانه يخالف ظاهر قوله تعالى * وانما قال ظاهر قوله بناء على احتمال كون دعائها مستانفا على اما اشار اليه بقوله الان ان يشاء نف بدعائها وتحقيق الكلام في هذا المحل ان الايات التالزة في هذا المعنى في ثلاث سور الاولى ما نحن فيه وهو قوله تعالى * هو الذى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات * والثانية في سورة حم السجدة وهى قوله تعالى قل انكم لتكفرون بالذى ١١

٢ اشار الى ان قوله لاسباب الخ علة للاختصاص
للقوله ولا يعنى

٣ وما يحدث في قعر البحر ويتلاشى قبل الظهور
وفي غير المعمورة لاشكال بها لانها افراد ماخلق
في الاض وقد عرفت ان الكل اى جميع الانواع
للكل اى لجميع آسم وعدم الاتقاع بعض الافراد
لايضر ذلك على ان بعض ما في قعر البحر غذاء
الحيتان التي هي غذاء الانسان

٤ الان يقال ان المراد بهما ما يسمى الآن بالفضل
والعقل كانه قيل خلق لكم ما في جهة العقل الآن
ثم استوى الى ما في جهة الله لو الآن كذا قاله الفاضل
ملاخمو

١١ خلق الارض في يومين ونجماعون له اندادا ذلك
رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها
وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسانين ثم استوى
الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين
والثالثة في قوله تعالى * في سورة النازعات اتهم اشد خلقا
ام السماء بناها رفع سمكها فسوها واغطش ليلها
واخرج ضحيتها والارض بعد ذلك دحيها * والاية
الاول تدل على ان خلق ما في الارض قبل خلق
السماء وذلك يستلزم ان يكون خلق الارض ايضا
قبل السماء وهو واضح والثانية تدل على ان الارض
وما فيها خلقها في اربعة ايام ثم استوى الى السماء
فقضيهن سبع سموات فهو يوافق الاول في ذلك
المعنى والثالثة تدل على ان الله تعالى بنى السماء ورفع
سمكها فسوها واظم اليها وبرزشها ثم بعد ذلك
دحا الارض وهي على خلاف الاولين في ذلك المعنى
فالتايفق بينها وبين الاولين بان يخلق جرم الارض
تقدم خلقه خلق السموات لما روى عن الحسن خلق
الله الارض في موضع يث المقدس كهيشة الفهر
عليها دخان ملتقى بها ثم اصد الدخان وخلق
منه السموات واما ذلك الفهر في موضعها و بطمه
الارض فذلك قوله كانتا رتقا وهو الالتزاق
ورده الامام بان الارض جسم عظيم فامنع انفكاك
خاتنها عن دحوها فاذا كان الدحونا خرا عن
خلق السماء كان خلقها ايضا كذلك واذا كان
لم يندفع التاقض ورد بعضهم التأييد بما روى
عن الحسن بان الآية الثانية تدل على تعظيم الاجداد ١١

قيد النافعة لما مر من أن كل مافي العالم نافع للإنسان وأن كان مضرا بعضه لبعض كالسحوم فإنه نافع باكل الأعداء وأن كان ضارا للأعداء فالص اعتبار جانب الفعل الذي نفع ولم يعتبر جانب الضرر لقوله تعالى "لكم" يعني أن الأصل في كل شيء الحل واعترض عليه بأنه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبح وأجيب بأنه مذهب جماعة من أهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الإمام الرازي في المحصول وجهله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كازعم ويؤيده كلام المصن أيضا فإنه من أكابر أهل السنة كذا قالوا قال صاحب التوضيح الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا فإن أرادوا بالإباحة أن لا حرج في النعل والتزك فلا نزاع وإن أرادوا إخطاب الشارع في الأزل بذلك فليس به لوم بل ليس بمستقيم فحسنى الإباحة الأصلية أن لا يؤاخذ العبد بتعاطيه لآلته حكم شرعى انتهى ملخصا فظهر الفرق بين ما قاله المعتزلة وبين ما ذهب إليه أئمة الحنفية ويمكن حل كلام المصن على ما حققه صاحب التوضيح وأن حل على ما قاله المعتزلة فالامر مشكل لأن الشافعية لا يقولون بالحسن والقبح العقليين والإطلاوع على حكم أزل مشكل والاستدلال بهذه الآية الكريمة عليها غير تام لما قال في التلويح أنه يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين يعني المحرم والمباح وعمام البحث في التوضيح والتلويح * قوله (ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لأسباب عارضة يدل على أن الكل للكل لأن كل واحد لكل واحد) جواب سؤال مقدريه لودل هذه الآية على الإباحة لما جاز اختصاص شيء بأحد كإذهب إليه المباحية فاجاب بمنع الملازمة بسند أن ذلك الاختصاص ٢ لأسباب عارضة معتبرة من الشارع كالنكاح والشراء والبيع والهبة والإجارة والإعارة فإنه يدل على أن الكل أي كل مافي الأرض للكل أي لكل بني آدم بناء على أن الخطاب للمجموع من حيث المجموع لأن كل واحد مما خلق في الأرض لكل واحد من أفراد الإنسان حتى يلزم كون ملك أحد مباحا لغيره ومتكوح رجل حلالا لغيره كإدعاء الإباحيون قائلهم الله فاني يؤفكون ٣ * قوله (وما بع كل مافي الأرض لا الأرض) أي لفظة ما بع كل مافي الأرض لأن ما بعيد العموم وفي الكلام تغليب على ذوى العقول كعزة غير أوى العقول فبمع العبيد والاماء والنساء المكوحات لا الأرض لاستلزام ظرفية الشيء لنفسه وهو محال في الظرفية الحقيقية وإن جوز في الظرفية المجازية وانت خبير بأنه لو اريد بمافي الأرض ما وجد فيها داخلا في حقيقتها أو خارجا عنها لعم الأرض أيضا بل هذا البلع من القول خالق لكم الأرض وما فيها كذا إفاده المصن في تفسير آية الكرسي والتجيب منه لم تعرض هنا هذا الوجه الوجه بل اختاره وجه يحتاج في تصحيحه إلى تمسك مذهب الحكماء أو إلى أن يجعل الجهتان فرضيين كما أشار إليه مولانا خسرو وإن ارادة الجزئية والظرفية بقوله مافي الأرض من قبيل عموم المجاز وسجي التفصيل في تفسير آية الكرسي * قوله (إلا إذا اريد به جهة السفلى كإيراد السماء جهة العلو) دون حقيقة الأرض الغبراء فيحتشد بعم الأرض أيضا لأنها وما فيها واقعة في الجهة السفلية كإيراد السماء جهة العلو ذكره مع أنه لأحاجة إليه بل لا يصح هنا لقوله تعالى "ثم استوى إلى السماء فسوى فيها سبع سموات" وهذا صريح في ارادة ان تلك للإشارة إلى أن حل الأرض على جهة السفلى يستتبع حل السماء على جهة العلو وسجي جواب الاشكال المذكور والاشكال بأنه كيف تحدد الجهات علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا أرض مدفوع بأنه يكفي في التحديد المرش المحيط وهذا بناء على أنه كرى وهو خلاف المشهور عندنا خلافا للحكماء وإن ذهب بعض من علمائنا فالشهور أنه خشي كاسموات فليس يحيط بالعالم وقيل على أنه كما يجعل اليوم فرضيا يمكن أن يجعل الجهتان كذلك أي الأيام الستة في قوله تعالى "إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام" مع أنها لم يكن حينئذ يوم ولاليل بناء على التقدير والفرض كذلك يمكن أن يجعل الجهتان كذلك لكن القياس ليس بجلي إذ المراد هناك الوقت الذي يماثل اليوم الذي بعد خلق السموات والأرض ومثل هذا الاعتبار في الجهتين حين لم يكن سماء ولا أرض أمكانه ليس بسل ٤ والحق أن هذا تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل وقد منا من التوجيه الخاوى للبالغة ما بغنى من مثل هذا التعسف * قوله (وجبنا حال من الموصول الثاني) أي حاله وكدة على ما اختاره من عدم اشتراط وقوعها بعد الجملة الاسمية أو حال دائمة عنده من استمرط ذلك وجه التأكد سد باب التخصيص واعلم يجعل حالا من لكم لأن الموصول مفعول به صريح فهو لاحق بكونه ذا الحال ولقر به ولأن مقام الامتنان يناسب البالغة في كثرة التعم ولأن عموم ما غير واضح لأن بعض مافي الأرض ضار لبس مخلوقنا بل يظن أنه

علينا فهذه الحال المؤكدة تدفع هذا الاحتمال ويعلم المومنان من التحقيق والله ولي التوفيق * ٢٢ قوله (قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شيء) الظاهر انه لا حاجة الى قوله بارادته اذا قصد لا يكون الا بالارادة ٢ ان اراد به التوجه والافعين الارادة والقول اي جعل ارادته متعلقة بها تعلقا حاد ثامعا له لا حاجة اليه ليس على الاطلاق بل بناء على القول بحدوث تعلق الارادة واما القول بقدم تعلقها كما اختاره بعض مشايخنا فلا يصح ذلك اليان وهو مأخوذ من قولهم الخ احتراز عن كونه مأخوذا من اصل معنى الاستواء فان المعنى المراد من الظن الكريم لا يصح اخذه منه ومعنى القصد اليه لاستواء مجاز لا شمله الاعتدال قوله كالسهم المرسل مثال لفاعل استوى لانتشبه اذا قصده اي توجه اليه ولا يصح ان يحمل القصد على الارادة هنا بخلاف ما في النظم قصدا مستويا اشارة الى ان اصل معنى الاستواء معتبر فيه ولا يطلق الاستواء على القصد الغير المستوي ومعنى الاخذ منه انه من هذا القبيل لا بمعنى الاشتقاق * قوله (واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء ولا يمكن حمله عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى اي استوى ملك قال * قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهران) اي ان الاستواء وان كان من باب الافتعال للطلب كاعتصم بمعنى استعصم صرح به في الحاشية على الشرح على عز الدين ونقل عن التسهيل فلا وجه للاشكال بان باب الافتعال لا يجيء للطلب واطلاقه على الاعتدال الخ اي اطلاقه على الاعتدال مجاز بعلاقة لا شمله على المعنى الحقيقي كما ان معنى القصد المذكور مجاز لذلك الاشتغال والتمحيز جدل الاستواء حقيقة في الاعتدال والاستقامة حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى الدود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شيء ومنه قوله تعالى * ثم استوى الى السماء * والمص لم يرض ذلك وجعل الاعتدال معنى مجازا له كما جعل القصد المذكور مجازا وقوله تعالى مأخوذ منه كما قرره لكن النزاع لفظي لان المص نظر الى اصل وضعه والتمحيز ادعى ان الاعتدال معنى مجازي مشهور ملحق بالحقيقة عرفا فهذا الاعتبار جعله اصلا لمعنى القصد المستوي وهذا كثير في كلامهم ولكل وجهة هو موليها ولا يمكن حمله اي حل لفظ الاستواء في الآية الكريمة على طلب السواء اي اقتضى تسوية وضع اجزائه لانه من خواص الاجسام وايضا تعدية بالي آب عنه وتعديته بها كالتص في معنى القصد واذا نقل عن الراغب انه من عدى بعلى اقتضى الاستيلاء واذا عدى بالى اقتضى معنى الانتهاء اما بالذات وبالتدبير واعتبار التضمن خلاف الظاهر والانتهاء في النظم الجليل باعتبار التدبير وقيل ولا يمكن حمله عليه اي حل الاستواء على الاعتدال فيه اشارة الى امكان حمله على القصد حقيقة والا فلا وجه لتخصيصه بالتدبير ولا يخفى ما فيه اذ مرجع الضمير الاستواء بمعنى طلب السواء ولو سلم فلان الاشارة المذكورة اذا لم يفهم في مثل هذا او ايضا القصد اليه حقيقة في الانتهاء اليه بالذات وهنا الانتهاء اليه بالتدبير وهو مجاز نعم القصد بمعنى الارادة بدون ملاحظة حمله ممكن ارادته هنا حقيقة وقيل استوى هنا ليس بمعنى القصد بل بمعنى استوى الى ظهوره ملك ثم ابدله استعمال استوى بمعنى الاستيلاء بقول الشاعر قد استوى قد استوى وظهر بشر على العراق تعديته بعلى قرينة على كونه بمعنى استوى بغير سيف اي بغير قتال ودم مهران الهاء زائدة اي دم مهران من الاراقة والاسالة * قوله (والاول اوفق للاصل والصلة المعدي بها والتسوية المرتبة عليه بالفاء) اي كون الاستواء في الآية الكريمة بمعنى القصد اوفق للاصل لاصل المعنى وهو طلب السواء قيل لكن عرفت ما فيه وقد عرفت دفعه فذكر وانما كان اوفق لظهور المناسبة فان القصد الى الشيء بارادته طالب تسوية وخلقه مصونا عن التفاوت والعوج فان طلب التسوية معناه خلقه مستويا من قبيل ضيق ثم البتر والافق للصلة المعدي بها وهو الى فتهي مناسب للقصد دون الاستيلاء فان صلته كما عرفت لفظية على كانه زيف الاستشهاد المذكور بان الاستواء في البيت معدي بعلى فيكون بمعنى الاستيلاء وهنا معدي بالي فان هذا من ذلك ومن اعترض على المص بهذا فقد غفل عن مراد المص وضيفة التفضيل هنا مثل قولهم الصيف احر من الشتاء فلا حاجة الى ان يقال وانما قال اوفق لكون الاستيلاء سببا لافاد الامر فلحمله على الاستيلاء نوع مناسبة ولان حروف الجر يستعمل بعضها مكان بعض فيجوز ان يكون الى بمعنى على وهذا تكلف بارد والتسوية عطف على الاصل اي والاول اوفق ايضا للتسوية المرتبة عليه بالفاء المشار اليه بقوله فسويهن سبع سموات

٢ الان يقال ان قصد الغير العلاء يكون بلا ارادة فاستعمال القصد فيه قرينة على ان الارادة غير داخله في مفهومه وهذا في صحة ذكر الارادة على ١١ والدخول على خلق السماء فانه قال فيها وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام ومعلوم ان ذلك لا يكون الا بعد الدخول قال الفاضل اكل الدين واجاب شجني العلامة عن رد الامام بان امتناع انفكاك خلقها عن دحوها ممنوع لجواز ان يتخلع الجسيم الصغير مقدار صغيرا وقبل مقدار اكبر بالتحلل وبه يدفع البتة ذلك ودفع التناقض بجعل الخلق بمعنى التدبير والمعنى قدر لكم ما في الارض جميعا ثم خلق السموات السبع وسويهن وهو سهل مأخوذا مما ذكر ومنهم من دفعه بان قوله والارض بعد ذلك دحيها يقتضى تقديم خلق السماء على دحو الارض ولا يقتضى تقديم تسوية السماء على خلق الارض فلا تناقض ورد الامام بان قوله * ام السماء بناها رفع سمكها فسويها يقتضى ان يكون خلق السماء وتسويتها مقدمين على دحو الارض لكن دحو الارض ملازم لخلق ذات الارض وحينئذ يعود الدوال وقال الفاضل اكل الدين واجاب شجني العلامة بمعنى الملازم وسند النسخ التحلل المذكور ثم قال الامام والجواب الصحيح ان ثم للترتيب وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل ابره البس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الحصوم منك ولعل بعض ما اخره في الذكر قد تقدم فكذا ههنا ورد بان البلاغة في ذلك ايضا ان يكون الترتيب في ذلك مراعى والكلام في الكلام المجز البليغ اقول واشبه الوجوه بالحق في دفع التناقض ما حقه الفاضل اكل الدين بان يقال يمكن ان يؤخذ ما ذكره صاحب الكشف ههنا ويماروى عن الحسن وما نقله في سورة حم السجدة مركب لعله يكون دافعا للمرد على الآتين من توهم التدافع والله اعلم وهوان يقال خلق الله العرش المجيد على الماء وهو المراد لجهة العلو التي فسر الزمخشري السماء بها فيكون هو المحدد للجهات فاخرج من الماء دحانا فارفع فوق الماء وائس الماء فجعله ارضا واحدة ولطها التي صبر عنها الحسن بالظهر فدحجها وجعلها ارضين ثم قصد قصد المبلو في تضاعفه الى خلق شيء الى جهة ١١

فان الاستيلاء والغلبة يقتضى سبق وجود المستعلى عليه والقاه يقتضى تأخر وجوده فيتأنيذ وجهه على استيلاء
 ايجاده لاعلى نفسها فلا يقتضى تقدم الوجود نهائية في النصف * قوله (والمراد بالسما هذه الاجرام العلوية
 اوجهاات العلو) كما يقتضيه قوله " فو يهن سبع سموات " قوله اوجهاات العلو ناظر الى كون المراد بالارض جهة
 السفلى كان الاول ناظر الى كون المراد به معناه الظاهري وهو القبلة لكن ارادة الجهة السفلى بالارض لها
 وجه في الجملة واما تفسير السماء بالجهة العلوية فلا يظهر له وجه اذ قوله " فو يهن سبع سموات " لا يلائمه
 واركانها الاول بما لا يخلو عن تكلف لا يناسب جزالة النظم الجليل مثل ان يقال ان ذكر القصد الى هذه الاجرام
 لا يتا في قصد ما عداها من الاجرام العلوية كما ان نوية السموات النبع لا يتا في نوية ما عداها وانت خير
 بان الكلام في دلالة النظم المذكور عليها فن ادعى المناقاة حتى تصدى دفع تلك المناقاة * قوله (وثم امه
 لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الارض كقوله تعالى " ثم كان من الذين آمنوا " المراد
 بالسماء الاجرام العلوية اى ثم هنا ليس للتراخي الزماني الذي هو معناها الحقيقي لما سيجي بل للتراخي الرببي مجازا
 والعلاقة مطلق التراخي قوله تفاوت ما بين الخلقين اشارة الى العلاقة فيكون استعارة تبعية قوله وفضل خلق
 السماء الخ بيان التفاوت والفضل والرجحان لا بعد ثم على ما قبله دون العكس والمراد بخلق السماء من خلقه اذ الراجح
 فضل السماء على الارض ما عدا نوبة التي عليه الصلوة والسلام اعلوها وشرفها واما الخلق نفسه فلا تفاوت
 بينهما شرفا وفضلا واطلاقه عليه باعتبار التعلق والتعلق ٢ ثم ما اختاره من تقدم خلق السماء قول قتادة والسدى
 وذهب ابن عباس ومجاهد قال مولانا سعدى في سورة حم السجدة ورد كون ثم لتفاوت ما بين الخلقين بانه
 مخالف لاطباق اهل التفسير غير مقاتل انه ثم الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السموات وما فيها في يومين
 انتهى وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اما خلق الارض في يومين فان الارض خلقت قبل السماء وكانت
 السماء دخانا فو يهن سبع سموات في يومين بعد خلق الارض واما قوله تعالى " والارض بعد ذلك دحيها " يقول
 جعل فيها جبلا وجعل فيها نهرا وشجرا وبحورا فيكون تأخرها في هذه الآية بمعنى تأخر خلق ما فيها لا بمعنى
 تأخر خلق ذاتها فلا اشكال اصلا وايضا المراد تأخر خلق ما في الارض عن خلقها خلق مادة فيها اذ لا شبهة
 في ان جميع ما في الارض لم يخلق قبل السماء فاوقع من تأخر خلق ما فيها في بعض الاحاديث وتقدم خلق ما فيها
 على خلقها في بعض آخر من الاخبار يمكن التوفيق بما ذكرنا اذ يجوز تقدم خلق مادة ما فيها على خلقها
 وتأخر خلق انفسها عنه كما يجوز تقدم خلق ذات الارض على خلقها وتأخر خلق ما فيها بالعلمي المذكور عن
 خلقها فلا تعارض بين الاخبار كما انه ليس بين الآيات اختلاف قوله ثم كان توضيح لكون ثم التراخي في الرتبة المشبهة
 بالتراخي في الزمان فان ثم في قوله تعالى ثم كان للتراخي الرببي فان اسم كان ضمير راجع الى فاعل فلا اقترع وهو
 الانسان الكافر قوله فك رتبة الى قوله ثم كان تفسير للعقبة والترتيب الظاهري يوجب تقديم الايمان عليهما
 لكن ثم هنا التراخي الرببي مجازا * قوله (لا للتراخي في الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك
 دحيها فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتو بتها) استد على ذلك
 بانه يخالف هذا القول الكريم لان بعدية دحو الارض الخ مصرح به في هذا القول ولك ان تقول وحل البعدية
 في هذا القول الشريف على البعدية في الرتبة ليس بعيد لانه اعجب العجائب بالنسبة الى علنا فان عجائب الارض
 ظاهرة بالذات لا سيما دحوها وبسطها وبهذا الاعتبار يصح حل البعدية على الرتبة * قوله (الا ان
 يتأنيذ بدحيها مقدر النصب الارض فعلا آخر دل عليه انتم اشد خلقا من السماء بانها مثل تعرف الارض وتدبر
 امرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر) اى الا ان يجعل كلاما ابتدائيا غير متعلق بما قبله كما اشار اليه بقوله مثل تعرف
 الارض فالارض حينئذ منصوب بفعل مقدر لا منصوب بدحيها على شريطة التفسير فيجئ بدحيها في هذه
 الآية للتراخي في الزمان ويرتفع الخلق بين الآيتين ولكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر كما عرفت كون الارض منصوبا
 بدحيها وبعد ذلك ظرفه وقد عرفت ان اهل التفسير اتفقوا غير مقاتل على ان خلق الارض مقدم فلا بد من مثل
 هذا التأويل والرواية مقدمة على الدراية ولهذا قال فيما مر ولعل لكونه تفسيراً بالدراية مؤيدة ببعض
 النصوص لكن كثرة الروايات في تأخر خلق السماء عن خلق الارض وما فيها بالمعنى المحرر سابقا يؤيد هذا التأويل
 فكون هذا خلاف الظاهر وان سلم لكنه لا بد من التزامه لكثرة الروايات في التأخر * ٢٢ قوله (عد لهن

٢ وفي خلقه تنبيه على ان المراد باستوى خلقه
 لا الاستيلاء ويظهر ضعف القول بان المراد استيلاء
 ايجاده لانفسها بعد

١١ العلو الذي هو العرش فخلق من الدخان السماء
 فقضيهن سبعاً والضمير مبهم فيكون السماء المقدمة
 على خلق الارض ودحوها العرش وهو مجمل قوله
 ام السماء بانها الى قوله والارض بعد ذلك دحيها
 والسماء المؤخرة عن خلق الارض هي المخلوقة
 من الدخان وهي سبع سموات وعلى هذا يكون العلوية
 والغلبة واليوم محقة لا مفرضة لان محدد الجهات
 هو العرش وزمان اليوم مقدار حركته دورة واحدة
 وهذا وكون المقام خليفاً باسط يسطط العذر
 من الاطباب

قوله دل عليه انتم اشد خلقا هذه الدلالة
 مستفادة من همة الانكار المعطية السماء والارض
 اشد خلقا منكرا واشد تميزا لخلقها لهما فيهما من الرصانة
 والا حكام هو عظم اجرامها وسعتها ومن
 عجائب الصنع الفاشة المحصر ومن دقائق الحكم
 الخارجة عن العدوم فثبات الافعال التي تحيى العقول
 في ذلك كنهها وتدهش الفطن من معرفة اسرارها
 وغاياتها ومثل ذلك الصنع والايجاد لا يكون
 الا بعد تدبر الصانع تعالى في علمه القديم وتقديره
 فيه على احسن ما يمكن وذلك دل على ان للفعل
 التساوي للارض ما يفيد معنى تعرف وتدبر
 كانه قيل وتدبر الارض بعد ذلك فتوجه لسائل
 ان يدال ويقول على اى وجه تدبر الارض فقيل
 دحيها اخرج منها ماءها ومر عيها والجبال ارساها
 قوله لكنه خلاف الظاهر لان الظاهر ان يكون
 من باب الاضمار على شريطة التفسير وتنصب
 بدحيها المفعول قبلها ودحيها المذكور بفسره والمعنى
 ودحا الارض بعد ذلك دحيها على طريقة زيد
 عرفته ودارا بنيتها وتقدير مثل تعرف وتدبر
 ثم تقدير السؤال فيه ثم حل دحيها على الجواب
 تكلف بعيد للاحتياج في تخريج معنى التعرف والتدبر
 الى تأمل في تلويح همة الاستفهام الى اللوازم
 قوله وخلقهن مصونة من العوج وفي الكشف
 ومعنى تويتهن تعديل خلقهن وتقويمه واخلاؤه
 من العوج والظهور واتمام خلقهن

قوله لانه جمع اى جمع سماء فجاء الضمير لجمعها
 قال الزجاج ويجوز ان يكون سماء جمعاً واحداً

٢ قال ابن السكيت كل ما كان ينصب كالخائط والعود قيل فيه عوج بالقبح والعوج بالكسر ما كان في الارض اودين او ساش كذا قاله مثلا خسرو فالمراد حينئذ ينح العين **ع**
قوله اولكونها بمعنى الجمع هذا اذا كانت مفردا مراد منه الجنس

قوله والافهم اي وان لم يفسر السماء بل للاجرام بل فسر بجهاات الطلو فضميرهن مبهم وانما حل الضمير على هذا التقدير على كونه مبهما لانه لا معنى لتسوية الجهاات الست وخلقها سبع سموات لما ذكرنا ان السموات خلقن فيها لامنها بخلاف الاول لصحة جعل الاجرام سبع سموات وبما ذكرنا انحل ما اشبه على التفاضل من الباعث على جعل الضمير مبهما عند كون المراد بالسماء جهات اعلواها قال ولا دري باعنا على تفسير السماء بالجهاات الطلوية بعد ما فسر الاستواء بالقصد اليها بعينه وارادته وهذا لا يقتضي سابقة الوجود ولم يجعل ضمير فويهن طالما اليها باعتبار كونها عبارة عن الجهاات بل جعله مبهما مفسرا بسبع سموات مثل ربه رجلا وفي الكشاف والضمير في فويهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس والوجه العربي هو الاول هذا وانما كان الاول عربيا اي فصيحيا لان فيه الابهام والتعظيم ولا خفاء في بلاغته ولان هن ضمير الجمع والجنس ليس بجمع لان في تقدير سماء تكلفا مستغنى عنه وفرق الزمخشري بين ان يكون الضمير راجعا الى الجنس وان يكون مبهما بان سبع سموات حال عوطية على الاول وتميز على الثاني على ما ذكره في سورة حم السجدة قال بعضهم في حل الضمير هنا على معنى الابهام نظرا لان الباب ليس بقياسي وانما حل الضمير في ربه رجلا على انه مبهم لان رب لا تدخل الاعلى التكرات وهذا لا يوجد في فويهن والجواب ان نفي كونه قياسيا ليس بصحيح لان الزمخشري وغيره قالوا في قوله تعالى فان كن نساء وان كانت واحدة وفي غيرهما ان ضمير كن وكانت يجوز ان يكون مبهما

وخالفهن مصونة من العوج والفظور وهن ضمير السماء ان فسرنا بالاجرام (الاولى فعدهن للابوهم زيادة الفاء اذ الفاء السببية تفيد ترتيب التسوية على ارادة ايجادها لكن التسوية لما كانت متوقفة على خالق ذواتهن ودلت عليه اقتضاءه قال وخلقهن مصونة عن العوج والفظور اشارة الى المقضى ومعنى التسوية والعوج بفتح العين وكسرهما والفظور الشقوق والمراد الخلل والفرجة وفي قوله خلقهن مصونة الخ اشارة الى انه من قبل صنق في البرز وسع الدار اذ خلقها كذلك فتضى انها لم تكن عدم تساوى الاجزاء وفسر فويهن في سورة * والتأذات بقوله فعدها اولام فسرهما بقوله فجعلها متسوية قيل في بيانها فلعله اراد بتعديلها متعادلة الاجزاء اي متشابهة الاجزاء من جميع الجهاات والاصواف في سلامتها عن العيوب ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور * واراد بجعلها متسوية عدم الاختلال والتفاوت بين اجزائها بان يكون بعضها اقرب الى المركز بالنسبة الى البعض الآخر بل يكون جميعها متساوية البعد بالنسبة الى المركز فيكون ذلك اشارة الى كونها كرة ولا ضمير فيها مع اثبات حدوثها انتهى واكتفى هنا بالتعديل وسكت عن الاشارة الى كرويتها هنا ولا يبعد ان يكون معناه متسوية الاجزاء بالمعنى المذكور في فهم الكروية وذكر هناك وجهها آخر بقوله او فسرهما بما يسميه كمالها من الكواكب والتدوير وغيرهما من قولهم سرى فلان امره اذا اصلحه وامله تركه هنا لان هذا المعنى انما يمتد بعد خلقها ومما قبله لم يفهم خلقها بل القصد الى ايجادها بخلاف ما في سورة * والتأذات ولكنه ضعيف لان الثاني في التعديل والتسوية كذلك فلوقال فخلقهن بما يسميه كمالهن بطريق اقتضاء النص لكان اكثر فائدة وانتم نفع * **قوله** (لانه جمع) مفردة سماء ولم يرض به في قوله تعالى * والسماء بناء * حيث اخبره وعبر بقوله وقيل اذا طلاقها على الواحدة في قوله تعالى * واقعد زينا السماء الدنيا * الآية يابى عن كونه جمعا * **قوله** (اوفى) معنى الجمع والافهم بفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا (اوفى) معنى الجمع اي اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم كذا قاله فيما سلف وهذا مراد من قال لنا ويلها بالاجرام فلو قدم ما اخره لكن احسن وقوع اسم الجنس على التعدد باعتبار انه موضوع للمابهة من حيث هي كاهو مذهب البعض واختاره المص وان قيل انه موضوع افراد ما فوقه على التعدد لكونه محلى باللام قوله كالدنيا اشارة الى فلا اشكال والاى وان لم يفسر بالاجرام بل يفسر بجهاات الطلو فضميرهن مبهم لارجع له الا لسان او الفصحة يفسره ما بعده فالشان المرجع عبارة عنه ففيه من التفعيم والتشويق والتميز في النفس ما لا يخفى وانما اخره لان كون المراد الاجرام هو الراجح المختار كعرفته وانما استشهد بقولهم ربه رجلا لانه خلاف وضع الضمائر ولم يشهد بقوله نعم رجلا لانه موافق له في كونه ضميرا بارزا واما الاشكال بان الابهام في ضمير ربه لان رب لا يدخل الاعلى التكره فليس بشئ * اذ لا يدخل في كون الضمير مبهما لذلك كيف وقد جاز في قوله تعالى * قل هو الله احد * كونه ضميرا مبهما ونظائره كثيرة فاذا اريد الابهام اولام البيان ثانيا لتكتف خطاية جعل الضمير مبهما بفسره ما بعده * **٢٢ قوله** (بدل او تفسير) اي بدل الكل من الكل ان رجعا الى الاجرام او تفسير ان جعل مبهما وهذا وان فهم من قوله انفسا يفسره ما بعده لكنه ذكره ايضا لذكر كونها بدلا دفعا للابهام في اول الامر ولم يذكر كونها بمميز الظهور من ذكر كونها تفسيرا ولم يتعرض كونها مفعولا ثانيا اسويهن لانه فسرهم بخلفهن الخ وليس له مفعول ثان ولم يجعل حالا مقدرة لانه خلاف الظاهر بلا داع وذكره في حم السجدة للتنبيه على الجواز * **قوله** (فان قيل ليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك) لعل تركه اولى من ذكره كالا يخفى على اهله الارصاد جمع رصد وهو معروف عند اربابه وهم الفلاسفة والمفلسفة تسعة افلاك سبعة للسيارة وهي القمر والزهرة وعطارد والشمس فالريخ والمشتري وزحل والفلك الثامن للكواكب الثوابت والتاسع ويسمى الفلك الاطلس للحركة اليومية * **قوله** (قلت فيما ذكره شكوك وان صح فليس في الآية نفي الزائد) فان اهل الشرع ليسوا قائلين بذلك على الوجه الذي اثبتوه وان صح ذلك عند اهل الشرع لكن لا على الوجه الذي اعتقده الحكماء وهو قدمها بل مع اعتقاد حدوثها بعد عدمها وفنائها بعد وجودها فليس في الآية نفي الزائد فان المختار عنده ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد نقل عن شرح جع الجوامع وانكر قوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص منه الا بقرينة فائدة التخصيص على العدد الخاص افادة الحكم في مدلول العدد ولا يلزم افادة خلافه في الزائد والناقص

*** قوله** (مع انه ان ضم اليه العرش والكرسي لم يبق خلاف) قال في آية الكرسي ولا كرسى في الحقيقة الى قوله وقبل جسم بين يدي العرش والعرش والكرسي ليس لهما حركة عند اهل الشرع والكوسى ليس فيه الكواكب الثوابت عنده والتزام كون كل منهما على وجه ما ذهب اليه الحكماء خارج عن الانصاف وليت شريته اى حاجة منت الى ارتكاب هذه التكلفات الباردة البعيدة عن الازمان القويمة ومن اين يجب تطبيق ما نطق به الشرع على قواعد الفلاسفة المزخرفة *** قوله** (فيه تعليل) اى في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم تعليل اى بيان لعل الحكم السابق سواء كانت جله تذييلة او حالية وهى الراجح المختار اذا الجملة الحالية ظاهرة في افادة التعليل والمراد بالعلة العلة الناقصة لا التامة اذ القرينة على ان الخلق من الفاعل المختار انما يكون بالعلم والقدر والارادة قائمة كثر على علم *** قوله** (كانه قال ولكونه عالما بكنه الاشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكل والوجه الانفع) اشار باختيار عالما مع ان النظم علم للاشارة الى ان صيغة البسافة وغير البسافة سنان في شأنه تعالى وتعديته بالباء تقوية العمل كما صرح به غير واحد في تعريف العلوم والتضييق معنى الاطاحة فاقى بصلتها فان انتقال الصلة للتضييق كذا قرره الفاضل الجار بردى في اوائل شرح الشافية وبيان الباء ليس يختص بصيغة المباعدة حتى يقال ان امثلة المباعدة لما خالفت افعالها لانها اشبهت افعال التفضيل لما فيها من الدلالة على الزيادة اعطيت حكمه في التعدية مع ما فيه من الخلل لان ذلك وان سلم في غيره تعالى لكنه لا يصح اولا يحسن في شأنه تعالى لما عرفت ومثاله من غير صيغة المباعدة قوله تعالى الم يعلم بان الله رى قوله على هذا الوجه الاكل وبهذا استدلال علمونا على شمول علمه تعالى لجميع الاشياء جزئياتها وكتبتاتها لان الله تعالى علم علما ازيلابان العالم سيوجد على هذا النمط البديع فاجد على هذا الاسلوب الغريب وتعلق هذا العلم قديم غير متغير فبعد تقديره في علمه الازل يكون خلافة متمما بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته كما هو المقرر في موضع فلا وجه لما قيل ان كلام المص يقتضى ان نظام العالم هو الاصلح الاكل الذى لا يمكن شئ فوقه فان هذا كلام ساقط الامساس لهذا المقام ولا يناسب وجه التزام *** قوله** الانفع اشارة الى انه تعالى راعى الحكمة فيما خلق تفضلا واحسانا ما من شئ خلق الا لله نفع عظيم وان كان مضرا بالنسبة الى بعض الامر جسيم وقد مر الكلام فيه مفصلا آنفا *** قوله** (واستدلال بان من كان فعله على هذا التقى العجب والترتيب الاتيق كان عليهما فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم) واستدلال اى اى كما اشار الى بقوله بان من كان فعله الخ اشارة الى الكبرى والتعليل استدلال من المؤثر الى الاثر والاستدلال من الاثر الى المؤثر وهذا نظير ما قاله في سورة الاخلاص واخلا جله الله الصمد عن الماطف لانها كالنتيجة للاولى او الدليل عليها فيصح ان يقال هنا وهذا كالنتيجة لما قبله او الدليل *** قوله** عليه والواو هنا ليس للعطف بل للربط على تقدير والاعتراض لتحسين اللفظ على تقدير آخر *** قوله** (واذا حجة لما يحتج في صدورهم من ان الابدان بعد ماتت وتبددت اجزائها واتصلت بما يشاكلها كيف يجمع اجزاء كل بدن مرة ثانية) اى فيه ازاخه وازالة لما يحتج بالاختلاج حركة ضعيفة وتقلقل يسير في صدورهم اى في صدور الكفار بعد ماتت اى تكسرت واتصلت بما يشاكلها اى اتصلت بعد انقلابها بما يشاكلها بما يشابهها من التراب وقيل كاتصال الاجزاء المائية بالله والتراب وكذا البواقي انتهى وهذا ممالك الفلاسفة و اشار اليه المص في مواضع عديدة كيف يجمع استقام انكار الوقوع وهذا لا يعلم التعبير بالاختلاج الذى يشر الضعف *** قوله** (بحيث لا يند منها شئ ولا ينظم اليه ما لم يكن معهم افعاده ككان) من الاجزاء الاصلية للبدن وهى الباقي من اول عمره الى آخره لاجمع الاجزاء على الاطلاق كافي المواقف فانه لو شذ شئ منها وانضم اليها ما لم يكن معها افعاده منها كما كان يكون استنباطا لا معادا *** قوله** (ونظيره قوله تعالى وهو بكل خلق عليم) في اشارة الى التعليل والاستدلال والازاخة قوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قل مولانا سمى انه قال ابو نصر الفارابى الذى وسم بالعلم الثانى اذا فرأ هذه الآية كان يقول وددت ان هذا العالم الربانى يشر الى ارسطو اوقف على هذا القياس الجلى *** قوله** (واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات وقديرهن عليها في هاتين الآيتين اما الاولى فهوان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة و اشار الى البرهان عليها بقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تمايب الافتراق والاجتماع والموت والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بذاتها وما

٢ قيل كما قال الفزال ايس في الاكل ايدع مما كان وفي الفتوحات تفصيل قلت انكر العلماء هذا وقالوا ان الله تعالى قادر على ان يوجد عالما اخر اكل من هذا واحسن واعظم كما هو مذهبنا ثم قال ان العقيدة ان كلا من المقدورات ومعلوماته لا يتناهي كما صرح به حجة الاسلام في عقيدته واما ما نقل عنه فقد قيل انه دسيسة او غفلة انتهى فالاول ان ما نقل عنه مذهب الفلاسفة ولظهوره لم يصرح به وكلامه في موضع آخر شاهد عليه ومذهب الفلاسفة انه ليس في مقدور البارى ما هو ايدع منها او مراد الفزال عدم الامكان باغير كما ينساق في اصل الحاشية فلا معنى لمحل كلامه على الدسيسة او الغفلة **٣** وينكشف من هذا البيان ضعف الابحاث الثلاثة للفاضل عصام الدين **سعد**

قوله فيه تعليل يعنى ان جله وهو بكل شيء عليم تيميم بغية فائدة تعليل ما ذكر قبله من الافعال المثقفة الواقعة على اكل وجه واحسنه وفائدة الاستدلال من تلك الافعال على انه تعالى عليم كمال العلم لامتناع صدور مثلهما عن ان يتصف بكمال العلم وفائدة ازاخه الشبهة في امر المعاد الجسماني فان قيل ازاخه الشبهة في امر الاعادة انما يحتاج اليها اذا دل الكلام السابق على ثبوتها فالزال هنا على ذلك حتى جئت هذه الجملة لازالة الاختلاج عنها قلنا الدال عليه قوله تعالى ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وايضا في قوله فاحياكم دلالة على ذلك لما ذكر ان فيه تنبيه على ما يدل على صحها واهله تعالى لمقدرة ان احياهم او لا قدر ان يحييهم ثانيا فان بدأ الخلق ليس باهون عليه من اعادة وابد عليه ايضا لام التعليل في لكم في قوله عز وجل خلق لكم لما ذكر ان معناه لاجل انتفاعكم في مصالح دنياكم ودينكم بالاستدلال واتعرف للمبلا بها من لذات الآخرة والآلهة ومعلوم ان لذات الآخرة والآلهة المتعرفة بما في الدنيا يكون من جنس ما في الدنيا والآلام المتوقعة ادراكها على الآلات الجسمانية فادراك لذات الآخرة والآلهة لا يمكن الا بعد البعث والمعاد الجسماني

٢ كما غفل مولانا عصام الدين

قوله وقدرهن عليها في هاتين الآيتين أي برهن على صحة الحشر في هاتين الآيتين وهما قوله تعالى "وكنتم أمواتا فحياكم إلى آخره" وقوله وهو الذي خلق لكم إلى قوله وهو بكل شيء عليم قوله أما الأولى أي المقدمة الأولى من تلك الثلاث الخ حاصل ما ذكره أن صحة الحشر وإعادة توقف على قابلية المحل لإعادة وعلى قدرة المبدع على ذلك وعلى علمه بالأجزاء المنفصلة له والمنفردة كل منها إلى مكان صحيح المختلطة بغيرها من أجزاء الأجسام الأخرى بحيث لا يكد يميز بعضها عن بعض بالنسبة إلى العلم البشري فأشار إلى المقدمة الأولى وهي قابلية المحل بقوله "وكنتم أمواتا فحياكم ثم يميتكم" وإلى الثانية بذلك بقوله "وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم أسوى إلى السماء فسويهن سبع سموات" وإلى الثالثة بذلك الفصل المتضمن بقوله وهو بكل شيء عليم قوله وأشار إلى وجه اثباتها أي إلى وجه إثبات قدرته تعالى على ذلك وعلمه أما الأول فإنه قادر على إبدانهم المدلول بقوله "فأحياكم وأبداء ما هو أعظم خلقا وأعظم صنعا بقوله" ثم أسوى إلى السماء الآية ليستدل بذلك على أنه تعالى أقدر على إعادتهم وأحيائهم ثانيا لأن جمع الأجزاء الموجودة أهون من الإيجاد من عدم صرف عند صحتها والإفهام أي الإبداء وإعادة بالنسبة إلى قدرة الصانع تعالى على السوية لا تفاوت بينهما فانتفضل انتفاذا من قوله أقدر على إعادتهم إنما هو بالنسبة إلى القول البشرية لا بمعنى أن إعادة أهون وأيسر من الإبداء بالنسبة إلى قدرة الله تعالى وأما الثاني فإنه تعالى خلق فأخلق خلقا بحكمه مراعى فيه مصالحهم فان مثل هذا الخلق الكامل يدل على كمال علم الخالق وبإلغ حكمته فعلم تلك الأجزاء المنفردة ويلم أن أي جزء لا ي شخص فيجمعها بقدرته الشافذة ويعملها شخصا كما كان

قوله تنبيهه له بمضد بعني أن قياس أسكان المضموم والكسور الثمانية في كلمة واحدة وزنها قبل يفتح الفاء وضم العين نحو عضد أو بكسر العين نحو كنف وأما مثل وهو فهو وفهي فركب من كلمتين هما حرف العطف والضمير فوجه جواز الإسكان فيها تشبيه وهو وهو بمضد وتنبيه فهي بكنف

بالذات يأتي أن يزول ويتغير) أن صحة الحشر أي حشر الأجساد وإنما احتاج إلى بيان إمكان الحشر بدليل عقلي مؤيد بدليل نقلي لأنه لو لم يكن ممكنا لا خييج إلى تأويل النصوص الناطقة بوقوعه كالأيات المشرة بالحجية والمكان وغير ذلك مما يستحيل اتصافه تعالى به فلا بد من بيان إمكانه أولا ومن هذا تصدى ليانه فقال واعلم الخ والمراد بالمقدسات ما يتوقف عليها صحة الحشر واتصافها بها لأنها تكون جزء برهان حين رتب الدليل على قانون البرهان وقدرهن عليها في الخ أي أشار إلى البرهان عليها إذا فرض السوق له بيان النعمة كما أشار إليها بقوله في أول هذه الآيتين نعمة أخرى مترتبة على الأول قوله للجمع أي الاجتماع على أن يكون الجمع مصدر مبنى للمفعول قوله وأشار إلى البرهان الخ دليل على ما ذكرناه من أن المراد بقوله وقدرهن وقد أشار إليه بقوله تعالى "وكنتم أمواتا" أما دلالة على أنها قابلة للاجتماع لأن المراد بكونهم أمواتا كونهم عناصر وأغذية متفرقة مجتمعة وبهذا البيان ظهر حسن تعرضه فيمأسف كونهم عناصر وأغذية واختلاطها وماعدتها من النطف الخ غير متفرقة ولما كان مواد الأبدان القابلة للجمع والحياة الثانية مقبولة منقلبة من المواد التي قبلت للجمع والحياة الأولى فهي عين تلك المواد فلا اشكال وأما دلالة على أنها قابلة للحياة الثانية فظاهر وإلى ما ذكرناه من التفصيل أشار طائفة من العلماء فإن تعاقب الافتراق الخ قوله والاجتماع دليل على تفسيرنا للجمع فيجاء بالاجتماع قوله تعاقب الافتراق الخ بناء على شمول الموت لعدم الأول كما مر توضحه ومن وهم أنه لا تعاقب بينهما بل تعاقب الاجتماع بالافتراق وتعاقب الحياة بالموت بدون العكس فقد وهم وكأنه فضل عن معنى قوله تعالى "وكنتم أمواتا الخ" فإنه لا جرم أن العكس "تحقق بأي معنى كان قوله يدل على أنها الخ وأما احتمال اشتراطه بشيء آخر فاحتمال ناشي عن دليل فلا يبرأه * قوله (وأما الثانية والثالثة فانه عز وجل عالمهما ومواقعهما قادر على جمعها وأحيائها وأشار إلى وجه اثباتها بأنه تعالى قادر على إبدانهم وأبداء ما هو أعظم خلقا وأعجب صنفا فكان أقدر على إعادتهم وأحيائهم) أي المقدمة الثانية والثالثة فإنه عالم بكل شيء علما تفصيليا فهو تعالى عالم بها أي بمواد كل أحد مختصة به ومع ذلك عالم أيضا بمواقعهما بامكنها ولو كان متفرقا في أماكن مختلفة واستوضح بقصة إبراهيم عليه السلام حيث قال تعالى فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا الآية وفيه تأيد لما ذكرناه في أول الدرس من أن المراد بقوله فيه تعطيل أي فيه بيان حاله هي جزء من الله التامة فلا تنقل فأقدر على جمعها قوله وأبداء ما هو أعظم الخ وهو السموات والأرض وصيغة التفضيل في أعظم وأعجب وأقدر بالدرجة البينة وأما بالنسبة إلى الحي القيوم فالكل سواء وبهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بإمكان الحشر ولما أمكن حشر الأجساد وأخبار الشرع بوقوعه فلا بد أن يعتقده على الوجه الذي ورد في الشرع وثبت بالدليل النقل إلى أقصى الغاية حتى نقل عن الإمام الرازي أن الإيمان بالله تعالى عليه وسلم لا يجمع مع انكار الحشر

* قوله (وأنه خلق ما خلق خلقا مستويا حكما من غير تفاوت واختلاف مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهي علمه وكإل حكمته جلت قدرته ودقت حكمته وقد سكن نافع وأبو عمرو والكسائي الهاء من نحو فهو وهو تشبيهه له ببعضه) بيان لتناهي علمه تعالى بكل شيء استظهار لما ذكره من أنه عالم بمواد الأبدان ومواقعهما والمعنى وأنه أوجد ما أوجده خلقا مستويا بأن جعل له ما به يأتى كماله قال في تفسير قوله تعالى "قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه صورته وشكله الذي يطابق كماله الممكن له وهو المراد بالاستواء هنا لا تساوى الأجزاء فقط ولهذا قال بحكما من غير تفاوت الخ" وهو الاختلاف وعدم تناسب ما به يأتى كماله من القوت مراعى فيه مصالحهم أي يتألف تطلقا وكما هو ذلك دليل أي دليل على بقاء العلم بذلك المذكور أعني كونه تعالى عالما بالاشياء كلها كليتها وأجزائها وجوداتها وعدوماتها كما كان تناهي العلم علة أوجود الأشياء على هذا الخط الذي يكسر الهاء في قوله وهو تسكين هاء هو بعد حرف العطف لفظة فصيحى لأنه مما يشبه كلمة واحدة مضمومة العين وقد صرح الأئمة بأن الكلمة التي مضمومة العين يجوز تسكينها للتخفيف كعضد ورسول قوله فهو بالفاء إشارة إلى أن هذا الجواز غير مختص بالواو

ثم الجزء الأول مع تكلمته بعبارة الله تعالى

وحسن توفيقه ويثله الجزء الثاني

إن شاء الله تعالى